

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

LUCIANO DOS SANTOS

**Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa: história das ideias, discursos
identitários e conexões intelectuais**

(Versão corrigida)

SÃO PAULO

2016

LUCIANO DOS SANTOS

**Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa: história das ideias, discursos
identitários e conexões intelectuais**

(Versão corrigida)

De acordo

Prof^ª. Dr^ª. Maria Ligia Coelho Prado

Tese apresentada ao Programa de Pós-
graduação em História Social da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção de
título de doutor.

Área de concentração: História Social

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Maria Ligia Coelho
Prado

**SÃO PAULO
2016**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio, impresso ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S2371 SANTOS, Luciano dos
Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa:
história das ideias, discursos identitários e
conexões intelectuais. / Luciano dos SANTOS ;
orientadora Maria Lígia PRADO. - São Paulo, 2016.
369 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. História intelectual. 2. História das ideias. 3.
Identidades latino-americanas. 4. Filosofia latino-
americana. 5. Conexões intelectuais. I. PRADO, Maria
Lígia, orient. II. Título.

SANTOS, Luciano dos. **Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa**: história das ideias, discursos identitários e conexões intelectuais. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de doutor em História Social.

Banca Examinadora

Aprovada em: _____

Prof^a. Dr^a. Maria Ligia Coelho Prado (Orientadora) Instituição: USP/FFLCH

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof^(a). Dr^(a). _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof^(a). Dr^(a). _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof^(a). Dr^(a). _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof^(a). Dr^(a). _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

À Heliane,
Amor que me fortalece.
Ao Pedro e Heitor,
Vidas que me impulsionam.

AGRADECIMENTOS

À FAPEG-CAPES pela bolsa de estudos.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, pela liberação de minhas atividades para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos funcionários das bibliotecas visitadas para coleta de fontes (USP, UFG, UnB, UFRJ, UFF, UFER, UFRGS, Memorial da América Latina, Biblioteca do Senado, UNAM, UBA, UniCuyo, UAQ, USC, Instituto de Investigaciones Gino Germani).

Aos colegas do LEHA (Laboratório de Estudos de História das Américas), em especial, Romilda Costa Motta e Ricardo Neves Streich.

Aos professores Maria Helena Capelato (FFLCH/USP), José Luis Beired (UNESP-ASSIS), Gabriela Pellegrino Soares (FFLCH/USP), Selvino Assmann (UFSC) Regina Crespo (UNAM) e Eugênio Rezende de Carvalho (UFG), pelas preciosas contribuições.

Em especial a Prof.a. Maria Ligia Prado, pela orientação paciente, precisa e estimuladora.

Aos pais Maria da Glória dos Santos e José Mário Santos, aos sogros Carlos Lourenço e Wanda Maria Fernandes, pelo apoio e compreensão.

Por fim, a Heliane, sem seu apoio, companheirismo e amor este trabalho não seria possível!

RESUMO

SANTOS, Luciano dos. *Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa: história das ideias, discursos identitários e conexões intelectuais*. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Esta tese analisa como se deram as múltiplas relações intelectuais entre o mexicano Leopoldo Zea, o uruguaio Arturo Ardao e o brasileiro João Cruz Costa. Por meio da investigação de seus itinerários e, principalmente, de suas produções intelectuais, entre as décadas de 1930 e 1970, buscamos identificar conexões e estabelecer comparações entre suas escritas de história das ideias filosóficas. As principais fontes da pesquisa foram suas obras e artigos, mas também fizemos uso de atas de reuniões, listas de recomendações construídas em eventos, resoluções aprovadas em instituições, textos autobiográficos, entrevistas, prefácios, resenhas de livros e correspondências. Nossa análise adotou uma perspectiva diacrônica e sincrônica, buscando captar as mudanças e permanências, bem como as similitudes e as especificidades, as aproximações e os distanciamentos. Isso possibilitou perceber diferenças nos usos de termos, fontes, temas e concepções teórico-filosóficas, mas, principalmente, mostrou que existiram muitas afinidades intelectuais que deram forma a uma verdadeira rede de intelectuais. A ideia da produção de uma filosofia própria da América Latina estava na base de quase todas suas obras, levando-os a elaborar interpretações da história relacionadas a discursos de forte conotação identitária nacional e/ou latino-americana.

Palavras-chave: História das ideias, Identidades, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, João Cruz Costa

ABSTRACT

SANTOS, Luciano dos. *Leopoldo Zea, Arturo Ardao and João Cruz Costa: History of Ideas, discourses of identity and intellectual networks*. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This dissertation analyzes the writings of the Mexican Leopoldo Zea, the Uruguayan Arturo Ardao and the Brazilian João Cruz Costa to understand their multiple intellectual relations. Looking at their lives and especially at their texts, from 1930s to 1970s, we identified connections and proposed comparisons. The main sources of this research are their books and articles; but also memorandums, lists of recommendations, resolutions, autobiographical texts, interviews, prefaces, book reviews and mailing. Our analysis takes a diachronic and synchronic perspective, seeking to capture the changes and continuities as well as the similarities and specificities. Therefore, it was possible to notice differences in their using of words, sources, themes and theoretical-philosophical concepts, but also to perceive their affinities that formed a strong intellectual network. The idea of a Latin American philosophy was implicit in almost all their texts. They build an interpretation of history that gave shape to discourses of national and/or Latin American identities.

Keywords: History of ideas, Identity, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, João Cruz Costa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo I – A FORMAÇÃO DOS INTELLECTUAIS	22
1.1 Leopoldo Zea: leituras de intelectuais espanhóis.....	24
1.2 Arturo Ardao: aproximações com intelectuais argentinos.....	39
1.3 João Cruz Costa: ligações com intelectuais franceses.....	49
1.4 As ideias filosóficas no espaço nacional.....	60
Capítulo II – A REDE DE INTELLECTUAIS: CONEXÕES E INSTITUCIONALIZAÇÃO	65
2.1 A tessitura de uma rede de intelectuais.....	67
2.2 A criação do Comitê de História das Ideias e os laços de sociabilidade intelectual.....	85
2.3 Encontros institucionais: consolidação e diversidade.....	98
Capítulo III – A REDE TEXTUAL: IDEIAS, AUTORES E TEMÁTICAS	107
3.1 Circulação de ideias de autores europeus	109
3.2 Circulação de ideias e autores latino-americanos.....	129
3.3 Afinidades temáticas e especificidades das interpretações.....	135
Capítulo IV – A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA	155
4.1 A expressão história das ideias.....	158
4.2 Usos das fontes históricas.....	168
4.3 Tempo e periodização.....	181
4.4 As ideias e os “homens”.....	193
4.5 História: passado, presente e futuro.....	205
Capítulo V – A IDENTIDADE DO SER NACIONAL	212
5.1 Momento de crise, tempo de identidade	215

5.2 A identidade brasileira em Cruz Costa: o “espírito prático”	228
5.3 A invenção da mexicanidade em Zea: <i>la filosofía de lo mexicano</i>	247
Capítulo VI – A IDENTIDADE DA AMÉRICA LATINA	273
6.1 Ideia e identidade da América Latina na escrita de Arturo Ardao.....	275
6.2 A América e a América Latina na escrita de João Cruz Costa.....	304
6.3 Identidade da América Latina na escrita de Leopoldo Zea.....	311
CONSIDERAÇÕES FINAIS	335
FONTES E BIBLIOGRAFIA	344

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutoramento foi motivada por questões que ficaram em aberto em uma pesquisa anterior. Em nossa dissertação de mestrado, quando investigamos *O projeto identitário latino-americanista de Leopoldo Zea*¹, descobrimos uma série de documentos – na ocasião não analisados – que levavam a questionamentos sobre os mecanismos de construção de uma grande rede de intelectuais. Em diversos textos, Leopoldo Zea (1912-2004) falava da criação de um “*Comité de historia de las ideas en América*” que abrigava várias iniciativas para irradiar esse campo de estudo por toda a América Latina². Além dele, existiam outros intelectuais que chamavam a atenção para os projetos, as instituições e as atividades que davam forma ao que denominavam de “*movimiento de historia de las ideas*”³.

Assim, pareceu interessante dar continuidade à pesquisa e investigar como se constituiu o chamado “*movimiento*”. Contudo, o grande número de membros, a enorme quantidade de textos que haviam produzido e, sobretudo, a dificuldade de acesso às fontes, nos impôs uma delimitação maior do objeto de estudo e também do problema investigativo. Percebemos que seria melhor fechar o foco da pesquisa em um número menor de intelectuais ao invés de centrar na totalidade de uma grande rede.

Nesse sentido, à medida que avançava o trabalho, os nomes do uruguaio Arturo Ardao (1912-2003), do brasileiro João Cruz Costa (1904-1978) e de Leopoldo Zea se apresentaram como muito interessantes. Para essa escolha, foi determinante a importância que possuíam no campo de estudo da história das idéias na América Latina e, principalmente, a disponibilidade de documentação. Além disso, pesou o fato de que

¹SANTOS, Luciano dos. *O projeto identitário latino-americanista de Leopoldo Zea*. (Dissertação de mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e História da Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2005.

²ZEA, Leopoldo. Notícia preliminar. In: ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE, 1956, p7-10. ZEA, Leopoldo. Notícia preliminar. In: CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976. ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México: UNAM, 1978. Leopoldo. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: UNAM, 1981.

³ARDAO, Arturo. Sentido de la historia de la filosofía en América (1950). In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, pp. 79-82. DAVIS, Harold Eugene. La historia de las ideas en Latinoamérica. CRUZ COSTA, João. Mi encuentro con Zea. *Latinoamerica*. Anuario de estudios latinoamericanos. UNAM, n. 10, 1977, p. 79, 82. ANDRÉS ROIG, Arturo. “La Historia de las Ideas” y sus motivaciones fundamentales. *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Época, Quito, n. 4, 1983, p. 151-164. ANDRÉS ROIG, Arturo. La “Historia de las Ideas” cinco lustros después. Estudio introductorio de la edición facsimilar de los números 1 y 2 de la *Revista Historia de las Ideas*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1984.

os vários textos e estudos que foram dedicados às suas produções e trajetórias não aprofundarem na análise das conexões de suas escritas e projetos⁴.

A maior parte desses trabalhos tem abordado as obras do intelectual mexicano, uruguaio e brasileiro em separado ou feito discussões panorâmicas que deixam várias lacunas no que se refere aos mecanismos de construção de suas escritas, às relações de sociabilidade, aos vieses políticos e discursos identitários. Poucos investigaram as escritas de história das ideias na América Latina sem cair em um tom apologético ou produzir a defesa de tradições intelectuais. Na verdade, não houve um estudo de caráter historiográfico que buscasse investigar as trajetórias e as obras dos três intelectuais, especificamente, a partir de comparações e conexões⁵.

⁴Alguns desses estudos se interessaram por analisar suas concepções educacionais, outros em investigar suas trajetórias para compreender a formação da cultura filosófica em um determinado ambiente institucional; houve também estudos críticos sobre suas obras e aqueles que estavam interessados em mostrar suas contribuições para o desenvolvimento da história das ideias e para a formação da filosofia na América Latina. Ver: BONILLA, Felix Carlos. *Leopoldo Zea as an educator for Latin Americans: self-fulfillment through the assimilation of the past*. Nova Iorque: Columbia University, 1985; MARCONDES, Ofélia Maria. *Leopoldo Zea e a contribuição de sua filosofia para a educação*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia da Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2010. OLIVEIRA, Francini Venancio de. *Fatasmãs da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*. (Tese de doutoramento em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012. SOLOMON, Lipp, *Leopoldo Zea: From Mexicanidad to a Philosophy of Histor*. Waterloo (Canadá): Wilfrid Laurer University Press, 1980. PRADO JÚNIOR, Bento. Cruz Costa e a história das idéias no Brasil. In: MORAES, Reginaldo (Org.). *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 101-124. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996. ACERBONI, Lúcia. Cruz Costa e a história das idéias. In: ACERBONI, Lúcia. *A Filosofia Contemporânea no Brasil*. Tradução João Bosco Feres. Prefácio Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1969. p. 108-111. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. João Cruz Costa (1904-1978). *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 29, n. 113, p. 6-7, jan./mar. 1979. PAIM, Antonio. João Cruz Costa (1904-1978). *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 56-57. out. /dez. 1981. PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: Editora UEL, 1997. LIBERATI, Jorge. *Arturo Ardao. La pasión y el método*. Montevéu: Cal y Canto, 2004. BIAGINI, Hugo. *Arturo Ardao. Nuestra América Latina*. Montevéu: Ediciones de la Banca Oriental, 1986. LÉRTOLA DE MENDOZA, Celia. *Arturo Ardao, Espacio e inteligencia*. Montevéu: Biblioteca de Marcha, 1993. BIAGINI, Hugo. FORNET-BEANOCURT, Raul (Editores). *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Aachen: Mainz, 2001. LIZCANO, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la Historia*. Madrid: Cultura Hispánica, 1986. LÓPEZ DÍAZ, Pedro. *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*. México: Costa-Amic Edtores, 1989. MEDIN, Tzvi. *Entre la jararquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: UNAM-FCE, 1998. ALTMANN, Werner. O latino-americanismo universal de Leopoldo Zea. In: SALADINO GARCÍA, Alberto; SANTANA, Adalberto (Comps.). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México: Instituto Panamericano de Geografía y Cultura / Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁵Destaca-se que o único trabalho no Brasil desenvolvido sobre a temática da história das ideias na América Latina foi o de Eugênio Rezende de Carvalho. Porém, o pesquisador não abordou a obra do brasileiro João Cruz Costa e não esteve preocupado em produzir uma análise a partir de comparações e conexões das obras dos autores, estava mais interessado em demonstrar que o chamado “movimento latino-americano de história das ideias” se organizava por meio de dois projetos, um disciplinar e outro extra-disciplinar. Carvalho abriu o caminho e nos deixou interessantes pistas de investigação. Ver: CARVALHO, Eugênio Rezende de. *Os pensadores da América Latina. O movimento latino-americano de história das ideias*. Goiânia: UFG, 2009.

Assim, esta pesquisa objetivou analisar como se deram as múltiplas relações entre Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa. Por meio da investigação de seus itinerários e, principalmente, de suas produções intelectuais, entre as décadas de 1930 e 1970⁶, buscamos identificar conexões e estabelecer comparações para compreender em que medida a forma, a função e a significação que atribuíram às suas escritas de história das ideias se aproximavam ou se distanciavam.

Para desenvolvê-la, procuramos, a partir da especificidade da escrita historiográfica, construir um caminho “intra-interdisciplinar”⁷, dialogando com disciplinas, campos e pressupostos que possibilitassem apreender a dinâmica das especificidades e das conexões das escritas dos intelectuais supracitados. Sendo assim, a pesquisa se situa, por um lado, na intersecção da história conectada e comparada e, por outro, na história dos intelectuais e história intelectual, da análise das sociabilidades e das escritas, na relação do cultural com o político, das práticas discursivas e dos projetos identitários.

Nesse sentido, é importante esclarecer que, se a abordagem da história conectada, que busca superar o nacional e o eurocêntrico ao enfatizar a circulação cultural, serviu de suporte à nossa análise, isso não levou à abdicação dos pressupostos da história comparada. Apontamentos clássicos feitos por Marc Bloch ainda nos parecem pertinentes⁸. Dizemos isso porque, na última década, vários historiadores – alguns mais e outros menos radicais – como Micol Seigel⁹, Serge Gruzinski¹⁰, Leandro

⁶A delimitação de tal período se justifica por dois motivos: primeiro, porque as formações intelectuais de Zea, Ardao e Cruz Costa se iniciaram no final da década de 1930, e com a viagem de Zea pela América (1945-1946) se intensificaram suas relações de sociabilidade até a morte de João Cruz Costa no final de 1970; segundo, porque no início de 1980 começou um processo de renovação metodológica no campo da história das ideias que buscava superar a matriz historicista defendida pelos autores supracitados.

⁷Diferente da proposição da transdisciplinaridade, que elimina as fronteiras, o trabalho intra-interdisciplinar possibilita o diálogo com outras áreas e disciplinas sem perder o lugar de onde se fala e a relação de abordagens que se construíram nas especialidades de uma única disciplina. GUSDORF, Georges. Para uma pesquisa interdisciplinar. In: DIÓGENES, *Antologia*. v. 7. Brasília: UnB, 1984.

⁸Para Marc Bloch, ao comparar, é importante “[...]escolher, em um ou vários meios sociais diferentes, dois ou vários fenômenos que parecem, à primeira vista, apresentar certas analogias entre si, descrever as curvas da sua evolução, encontrar as semelhanças e as diferenças e, na medida do possível, explicar umas e outras. São, portanto, necessárias duas condições para que haja, historicamente falando, comparação: uma certa semelhança entre os factos observados – o que é evidente – e uma certa dessemelhança entre os meios onde tiveram lugar”. A nosso ver, adotar essa perspectiva ajuda a não cair na armadilha de acreditar que os pensamentos dos intelectuais são iguais. Ao comparar, descobrimos especificidades. BLOCH, Marc. *Histórias e historiadores*. Textos reunidos por Étienne Bloch. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1998, p. 111-150.

⁹Uma das mais radicais é a historiadora Micol Siegel. Influenciada pelo pós-modernismo e pelo pós-colonialismo, argumenta que historiadores devem rejeitar o método comparado em si. Ver: SEIGEL, Micol. Beyond Compare: comparative method after the transnational turn. *Radical History Review*. n. 91, p. 62-90, 2005. p. 65.

Duarte Rust e Marcelo Pereira Lima¹¹ têm criticado a noção de história comparada. A partir de novas tendências teóricas nas ciências sociais, na historiografia e nos estudos literários, como o pós-colonialismo e os estudos da diáspora, também influenciados pelo fenômeno da globalização acelerada, alguns autores argumentam que o próprio método de comparar duas ou mais unidades, destacando semelhanças e diferenças, obscurece as interações entre os objetos de estudo e desconsidera desenvolvimentos históricos muito mais complexos. Defendem assim que haveria uma “[...] inabilidade do método comparado em capturar as diversas interconexões – de mão de obra, gente, capital, bens, símbolos, ideias, culturas – que se estendem sobre fronteiras políticas convencionais, especialmente o Estado-Nação”¹².

Não obstante, sem negar as contribuições da história conectada, acreditamos que “se conexões existiram ou não em um certo desenvolvimento histórico, é uma questão empírica, não um elemento que pode ser resolvido pela aplicação de um método”¹³. Além disso, uma abordagem de história conectada ou transnacional não está livre de problemas, pois pode “ênfatizar excessivamente conexões e apagar o particular” e, em alguns casos, criar uma “generalidade e imprecisão nas diferenças históricas”¹⁴. Evidentemente, a história conectada e a comparada são distintas, todavia, partimos da perspectiva que o trabalho com uma não elimina a interface com a outra. Como adverte Maria Ligia Prado, “[...] há mais complementação entre comparação e conexão, do que exclusão”¹⁵. Assim, se buscamos identificar que conexões se estabeleceram entre a trajetória e os textos dos intelectuais mexicano, uruguaio e brasileiro, não deixamos de rastrear as diferenças, as particularidades e as contradições que não são apagadas, apesar de terem muitas ligações¹⁶.

¹⁰GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, p. 175-195, março de 2001.

¹¹RUST, Leandro Duarte; LIMA, Marcelo Pereira. Ares pós-modernos, pulmões iluministas: para uma epistemologia da história comparada. *Revista de História Comparada*, v. 2, n. 1, 2008.

¹²PURDY, Sean. A história comparada e o desafio da transnacionalidade. *Revista de História Comparada*, v. 6, n. 1, p. 64-84, 2012. p. 65.

¹³PURDY, Sean. Op. cit., p. 75.

¹⁴COOPER, Frederick. Race, Ideology and the Perils of Comparative History. *American Historical Review*. v.101, n.4, October 1996. p.1135.

¹⁵PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a história comparada na América Latina. *Revista de História*. n. 153, p. 11-33, ago.-dez. 2005, p. 30. Ver também: PRADO, Maria Ligia Coelho. América Latina: história comparada, história conectada, história transnacional. *Revista digital*. Facultad de Humanidad y Artes Universidad Nacional de Rosario. n. 3, p. 9-22, 2011-2012. Disponível em: <<http://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/3719>>. Acesso em: 22 mar. 2013.

¹⁶Falar em conexões intelectuais não significa afirmar uma completa homogeneização de pensamento e objetos. Embora os intelectuais possuam afinidades, compartilhem determinadas ideias e leia autores comuns, isto não significa que percam suas particularidades.

De igual modo, ao seguir pelo terreno da história intelectual, também nos aproximamos da proposição de Helenice Rodrigues da Silva, que entende que os trabalhos nessa abordagem tendem a oscilar, “[...] por um lado, entre uma análise hermenêutica de discursos, textos e obras, e uma propensão para à biografia e, por outro lado, em forma de descrições de redes, de filiações, de instituições, de configurações intelectuais”¹⁷.

Ao trabalhar nessas oscilações, entre análise de sociabilidades e discursos intelectuais, se mostrou profícua a utilização da noção de *rede*. Pois ela não só permitia evitar os problemas que a adoção da ideia *a priori* de “*movimiento*” poderia acarretar (essa trazia consigo a naturalização dos processos de conexões e a concepção de uma homogeneidade entre os intelectuais que trabalhavam com história das ideias), como também possibilitava captar as ligações sem perder de vista as especificidades.

Se, como argumenta Jacques Le Goff, “é, sem dúvida, o historiador o responsável por interpretar certas formas coletivas de pensar e agir”, mas sem criar as concepções de “um espírito do tempo” ou “um inconsciente coletivo”¹⁸, acreditamos que a noção de rede é uma das que ajuda a cumprir tal tarefa ao delimitar um microcosmo menor do que as pretensões de uma história das mentalidades. Jean-François Sirinelli chama a atenção para o fato de que, ao tomar as “relações estruturadas em rede”, podemos compreender “os lugares mais ou menos formais de aprendizagem e de troca, os laços que se atam, os contatos e articulações fundamentais”, de modo que “[...] a noção de rede remete ao microcosmo particular de um grupo, no qual se estabelece vínculos afetivos e se produz uma sensibilidade que se constitui marca desse grupo”¹⁹.

Assim, o estudo de redes ajuda a compreender as sociabilidades intelectuais e pensar como se deu a integração de determinados autores para além das fronteiras do Estado-Nação, que muitas vezes demarca campos de conhecimento tomados como naturais. Segundo Carlos Henrique Armani, pela noção de rede se estabelece uma crítica à três perspectivas teórico-metodológicas que acompanharam o desenvolvimento da história intelectual: 1) a demarcação do Estado-Nação como contexto originário da

¹⁷SILVA, Helenice Rodrigues. *Fragmentos da história intelectual*. Entre questionamentos e perspectivas. Campinas: Papyrus, 2002, p. 24.

¹⁸LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 49.

¹⁹SIRINELLI, François. Os intelectuais. In: REMOND, René (Org.). *Por uma nova história política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 38.

escrita; 2) o sujeito como fonte total do saber; 3) o foco apenas às influências europeias sem prestar atenção nas trocas laterais que havia entre os intelectuais na América²⁰.

Por meio da rede, é possível compreender as motivações que concorreram para que determinados autores se debruçassem sobre certos temas e problemas, estabelecendo as conexões de suas ideias e projetos para além do espaço nacional. Assim, ela contribui para a apreensão da circulação das ideias através do tempo e dos espaços; à compreensão das relações interpessoais; à identificação das hibridizações e apropriações de ideias e representações; e, ainda, à melhor operacionalização de noções e conceitos como “itinerário”, “despertadores geracionais”, “matrizes de pensamento”, “afinidades intelectuais”²¹.

De tal forma, a noção de rede, e as proposições e conceituações imbricadas a ela, foram de fundamental importância para analisar o itinerário de formação intelectual de Zea, Ardao e Cruz Costa e compreender como se deram suas relações de sociabilidade intelectual e interconexões de ideias, concepções e discursos.

Como nosso objetivo não foi construir cartografias intelectuais ou produzir um estudo exclusivo e exaustivo sobre a rede em sua totalidade, mas analisar como as iniciativas dos intelectuais supracitados contribuíram para sua construção e manutenção, e, sobretudo, em que medida as suas escolhas e afinidades intelectuais se explicam por meio dela, a noção de rede também assumiu a forma de um dos *contextos* que permitiu compreender os *textos*, um espaço de sociabilidade intelectual, que também possibilitava a geração de uma *rede textual*, constituída com a circulação das ideias, autores, temáticas e discursos identitários. Se os textos formam uma rede na qual o autor é apenas um dos pontos de conexão de uma estrutura de relações mais complexa, partimos da perspectiva que o sentido de um texto é constituído em uma rede de remessas textuais em que cada termo supostamente simples está imbricado a outros. Desse modo, uma rede de intelectuais está marcada por uma rede textual que a torna

²⁰ARMANI, Carlos Henrique. História intelectual e redes contextuais. *Anos 90*, v. 20, n.º. 37, p. 137-150, jul. 2013, p. 139.

²¹A partir da clássica obra de Johan Wolfgang Goethe, *As afinidades eletivas*, o que chamamos de *afinidades intelectuais* não são os jogos de influências, ou as determinações estruturais de uma época, como pensam alguns cientistas sociais, mas sim um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluências entre perspectivas de intelectuais de uma dada época. Essas podem se desenvolver em função de partilharem certas ideias, valores ou projetos comuns e/ou semelhantes, que por isto criam relações de sociabilidade que vão, paulatinamente, estabelecendo vínculos e dando forma a um grupo. Assim, essa noção permite evidenciar e entender os laços poderosos que unem um grupo de intelectuais, pois destaca quais eram os interesses que os uniam. GOETHE, Johann Wolfgang. *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998. Para uma aplicação da noção de *afinidades eletivas* à análise sociológica, ver: LOWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

possível.

Como um dos principais discursos presente nas obras de Zea, Ardao e Cruz Costa era o de “identidade filosófica”, também se mostrou importante dialogar com a teoria das identidades, proposta por autores ligados aos Estudos Culturais²², para pensar o que chamamos de *processo de identificação/diferenciação*²³. Por meio dessa noção, buscamos analisar a dinâmica das formas de criação dos discursos de identidades na produção dos intelectuais mexicano, uruguaio e brasileiro, destacando a relação identidade/alteridade e o caráter processual e não imune às contradições de suas escritas.

Nesta pesquisa trabalhamos com um *corpus* documental que se constituiu, principalmente, de textos produzidos pelos referidos intelectuais (vinte e cinco livros de Zea, quinze de Ardao, quatorze de Cruz Costa e quase uma centena de artigos e outros textos). Em menor quantidade, nos debruçamos sobre atas de reuniões, listas de recomendações construídas em eventos, resoluções aprovadas em instituições, correspondências, textos autobiográficos, entrevistas, prefácios e resenhas de livros.

No uso das entrevistas, atentamo-nos para os riscos e possibilidades que estas apresentaram. Ao utilizar as que Zea, Ardao e Cruz Costa concederam, conforme observa Verena Alberti, notamos que seria necessário, ao analisar esses depoimentos, considerar a fonte em sua totalidade, lê-la do início ao fim, observando como as partes se relacionam com o todo e vice-versa. Como em um “círculo hermenêutico”, cada palavra ganhava sentido em uma frase e essa em todo o texto. Ademais, partimos da perspectiva de que as entrevistas têm tanto a dizer sobre as condições de sua produção, quanto da narrativa do entrevistado, pois revelam a visão dos acontecimentos e a própria história de vida e do grupo ao qual o entrevistado se ligava, suas escolhas, formas de pensamento e lembranças cristalizadas²⁴. Não só nos atentamos às relações todo/parte, como também aos contextos em que os intelectuais concederam as entrevistas, já que eram reconhecidos, prestigiados e, em alguns casos, pretenderam criar uma imagem positiva e coesa de suas experiências e encontros intelectuais.

²² Ver: HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997. Como também: LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge. *Modernidad, razon e identidad en América Latina*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1996.

²³SANTOS, Luciano dos. As identidades Culturais: proposições conceituais e teóricas. *Racunhos Culturais*. V.2 nº4, pp. 141-158, 2011.

²⁴ALBERTI, Verena. Fontes orais. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo, Contexto, 2005, p. 155-202.

Nesse sentido, estiveram presentes na reconstrução de suas trajetórias e ligações o questionamento dos discursos de unidades, coesões e homogeneidade, que vez ou outra um dos intelectuais tentava imprimir aos movimentos de que participava. As mesmas preocupações também existiram no trato de textos de caráter “autobiográficos”, como o que Zea escreveu, e outras fontes parecidas que Cruz Costa e Ardao produziram. Para não cair no que Pierre Bourdieu chama de *ilusão biográfica*²⁵ – isto é, a ideia de linearidade e coerência total do indivíduo, de uma vida com percurso orientado –, analisamos as fontes que permitiram construir os itinerários intelectuais buscando evitar o perigo do finalismo.

Outro conjunto de documentação importante se constituiu pelas missivas – fontes históricas hoje tão usadas quanto as autobiografias para a compreensão das subjetividades e construção de si²⁶ – mas que, como adverte Ângela de Castro Gomes, “[...] diferentemente das demais, a correspondência tem um destinatário específico com quem se vai estabelecer relações”²⁷. Ela cria uma interlocução, uma troca e, portanto, uma prática eminentemente relacional formadora de “[...] um espaço de sociabilidade privilegiado para o estreitamento (ou o rompimento) de vínculos entre indivíduos e grupos”²⁸. Em função dessas características, François Dosse chama a atenção para a importância das cartas como fontes para a história intelectual, na medida em que, por elas, podemos captar os intercâmbios, a criação de laços, a organização de projetos e divulgação de ideias dos intelectuais para seus pares²⁹.

De tal forma, em nossa pesquisa as cartas foram tomadas como dispositivos de ligação intelectual, veículos que contribuiriam para a construção de uma rede de intelectuais. A troca de correspondências feita entre Zea, Ardao, Cruz Costa³⁰ e outros

²⁵BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

²⁶GOMES, Ângela de Castro. Nas malhas do feitiço: o historiador e os arquivos privados. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, 1998. GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escritas de si. Escritas da história*. Rio de Janeiro: FGV, 2004. FEDRIGO, Fabiana. *Guerras e escritas: a correspondência de Simón Bolívar (1799-1830)*. São Paulo: UNESP, 2010.

²⁷GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escritas de si. Escritas da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 19.

²⁸GOMES, op. cit., p. 19.

²⁹DOSSE, François. *La marcha de las ideas*. Historia de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: Universidad de València, 2006. p. 25.

³⁰Estas cartas encontram-se no Arquivo João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Outras foram disponibilizadas pela publicação de: RODRIGUEZ OZÁN, Maria Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, 2004, p. 13-21. As cartas de Zea e Ardao que estavam no Arquivo João Cruz Costa impunham o “desafio da caligrafia”, que cobrou um esforço de “quase tradução” no cuidado da decifração das palavras que possibilitam o sentido de uma frase e a compreensão

intelectuais teve grande peso no processo de formação de uma rede latino-americana de história das ideias, pois possibilitou não só a troca de informação, como também a criação dos laços de sociabilidade, a intensificação das afinidades intelectuais, o refinamento dos interesses, as conexões de discursos e a constituição de autoidentidades grupais.

Embora cada fonte possua especificidade, de modo geral, em seu tratamento, partimos da perspectiva que estas devem ser vista como “documento-monumento”. Conforme definiu Jacques Le Goff, o principal dever do historiador é “a crítica do documento – qualquer que ele seja – como monumento”³¹. Essa noção quebra a imagem da fonte histórica como resíduo imparcial e objetivo do passado, um valor de prova, e coloca a questão da intencionalidade, cuja produção resulta das relações de forças que existiram nas sociedades e nos lugares sociais em que foram produzidas. De tal forma, é necessário que o historiador não veja os documentos como a verdade, como testemunhos neutros do passado, e sim reconheça seus vieses, analise-os como discursos, desconstrua seus conteúdos, atente-se para suas condições de produção, contextualize-os e confronte com outros artefatos e informações.

Por fim, cabe ainda explicitar que neste estudo, embora saibamos que os termos *intelectual* e *autor* sejam polêmicos, optamos por usá-los ao invés de pensador ou filósofo para referir-se a Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa. Por mais que esses autores tivessem sua formação no campo de estudos filosóficos, adotar os termos supracitados foi uma forma de evitar certas controvérsias e melhor conduzir nossa análise, pois não nos interessa aqui tomar partido na discussão se a América Latina teve ou não seus filósofos. Para nós, é mais importante compreender como os autores que analisamos abordaram a questão, como esta preocupação perpassava quase todas as suas produções intelectuais. A nosso ver, a questão da existência ou não de uma filosofia em países da América Latina, ou que representasse essa totalidade, estava ao fundo de quase todas as produções de história das ideias filosóficas do referidos intelectuais.

Assim, o uso que faziam de termos e expressões como “história da filosofia”, “ideias filosóficas”, “filosofantes”, “homens” “história das ideias” estavam no cerne da questão, pois traduziam as maneiras como esses intelectuais compreendiam a função de suas escritas. Além disso, o termo *intelectual* também nos permitiu compreendê-los

da missiva. BACELLAR, Carlos. Fontes documentais. Uso e mau uso dos arquivos. In: *Grandezas e misérias da biografia*. p. 55.

³¹LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. *Enciclopédia Einaudi*. v. 1: Memória-História, s/d. Portugal: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p.102.

tanto como indivíduos que faziam parte de um determinado grupo social, mas, principalmente, como colocavam para si o papel de intelectuais comprometidos com uma determinada causa. Por isso, o uso do termo não se deu porque o temos como um conceito *a priori* que consegue superar a passagem do tempo e as especificidades das várias representações dos “homens de cultura”³², ou como uma categoria que surgiu com o Caso Dreyfus e que pode ser transportada da realidade francesa para a América Latina³³. Seu uso se deu porque Ardao, Cruz Costa e Zea compreendiam o intelectual como “ser comprometido”, que não deveria habitar as “torres de marfim”³⁴. Ao analisar suas escritas, percebemos que estavam comprometidos com um projeto identitário filosófico nacionalista e/ou latino-americanista. Guardadas as especificidades de cada um, fizeram de suas escritas da história das ideias filosóficas um compromisso com o que compreendiam como a cultura nacional e/ou da latino-americanidade, posicionamentos e ideias que, em certos momentos, não estavam fora dos interesses ou projetos das elites políticas de seu tempo. Todavia, essa construção em suas escritas não nasceu pronta e acabada. Para tentar evitar o erro comum de abordar o pensamento de um autor em totalidade, sem observar a complexidade que a passagem do tempo impõe, analisamos os autores envolvidos com a história das ideias filosóficas em uma perspectiva diacrônica e sincrônica, buscando captar as mudanças e permanências, bem como as similitudes e as diferenças, as aproximações e os distanciamentos.

Nesse sentido, no primeiro capítulo analisamos como se deram as formações intelectuais de Leopoldo Zea, de Arturo Ardao e João Cruz Costa, procurando refazer seus itinerários intelectuais entre final de 1930 e os meados de 1940, destacando suas relações como intelectuais desse período, a construção de suas filiações a determinadas “matrizes de pensamento” e os ambientes acadêmico-político-cultural que

³²Para Norberto Bobbio, “[...] hoje, chamam-se intelectuais aqueles que em outros tempos foram chamados de sábios, doutos, *philosophes*, literatos, *gens de lettre*, ou mais simplesmente escritores, e, nas sociedades dominadas por um forte poder religioso, sacerdotes, clérigos. [...] Embora com nomes diversos, os intelectuais sempre existiram [...]. BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. São Paulo, Unesp, 1997, p. 11.

³³Buscamos evitar trabalhar o máximo possível com categorias explicativas previamente construídas para minimizar o encaixe dos dados a modelos já elaborados. Seguir determinados modelos do que seria o intelectual poderia significar, por exemplo, querer encontrar nos autores analisados os mesmos comportamentos, as mesmas formas de pensar e agir que os modelos informavam. Um interessante estudo que trabalha a especificidade e o desenvolvimento do termo intelectual na América espanhola foi o que o historiador mexicano Guillermo Zerméño desenvolveu. Ver: ZERMÉÑO, Guillermo. El concepto intelectual em Hispanoamérica: genesis y evolución. *Historia Contemporánea*, Nº 27, pp. 777-798, 2003.

³⁴CRUZ COSTA, João. Os intelectuais puros. In: CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 148. ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso* y otros ensayos. México: FCE, 1952, p. 12. ARDAO, Arturo. *La filosofía como compromiso de liberación*. *Cuadernos Americanos*. México, año VI, v.4, nº 34, pp.197-203, julio/agot. 1992.

possibilitaram suas primeiras escritas de história das ideias.

No segundo, concentramos a análise sobre o processo de conexão desses intelectuais por meio das redes epistolares, das dinâmicas dos encontros provocadas pela viagem que Leopoldo Zea realizou entre 1945 e 1946 pela América, a criação dos laços de sociabilidade que foram dando forma ao processo de institucionalização de um “modelo” de história das ideias ao final da década de 1940 e início de 1950.

No terceiro, investigamos como as afinidades iniciais, depois dos encontros, foram se ampliando e construindo uma rede textual em que circulavam ideias, temáticas, autores europeus e latino-americanos que criavam afinidades teóricas e validação dos pares, mas não apagavam as especificidades. Como nessa rede suas concepções historicistas foram atribuindo grande importância à história, reservamos o quarto capítulo para analisar como compreendiam a expressão *história das ideias* e, principalmente, que elementos elegeram para fundamentar suas concepções de história.

O quinto e o sexto capítulos foram dedicados a analisar em que medida suas escritas de história das ideias filosóficas e suas interpretações especulativas da história estavam diretamente relacionadas aos discursos de identidade nacional e/ou latino-americana. A nosso ver, mais do que labor historiográfico, essas buscavam construir discursos identitários-filosóficos. Em suas escritas, o exercício de investigar o passado não estava descolado de uma busca de uma filosofia nacional e/ou latino-americana e, concomitantemente, da eleição de um ser da Nação ou da América Latina.

CAPÍTULO I
A FORMAÇÃO DOS INTELLECTUAIS

Capítulo I

A FORMAÇÃO DOS INTELLECTUAIS

Todos aquêles que participam de grandes comoções sociais ou políticas sentem-se tomados do desêjo de encontrar base estável para a vida social e política.

João Cruz Costa

Es casi un lugar común, en la historiografía, la afirmación de que los [intelectuales] de una generación determinada están condicionados, en sus presupuestos, en sus objetivos y en sus métodos, por el clima de opinión en que viven.

Max Savelle

Na década de 1940, o mexicano Leopoldo Zea, o brasileiro João Cruz Costa e o uruguaio Arturo Ardao publicaram livros³⁵ que apresentavam certas semelhanças. Embora não se conhecessem, em suas obras apresentavam preocupações muito parecidas sobre a possibilidade de originalidade-autenticidade da filosofia em seus respectivos países e se colocavam a tarefa de produzir um estudo de caráter “histórico” de como essas ideias foram absorvidas em contextos nacionais³⁶. Por que dessa semelhança? Havia alguma conexão entre esses autores? O que teria os levado para esse tipo de escrita?

³⁵Em 1943 e 1944, Leopoldo Zea publicou *El positivismo en México* em dois volumes; no mesmo ano de 1945, Arturo Ardao lançou *Filosofia pré-universitaria en el Uruguay* e João Cruz Costa escreveu *A filosofia no Brasil*.

³⁶Nesse contexto existiam outros autores interessados em investigar o processo de formação intelectual de seus respectivos países, dentre vários se destaca: Mariano Picón Salas, *Cinco discursos sobre pasado y presente de la nación venezolana* (1940); Alberto Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay* (1942); Nelson Werneck Sodrê, *Orientações do pensamento brasileiro* (1942); Samuel Ramos, *História de filosofia en México* (1943); Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América* (1943); Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolívia* (1945); Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile* (1946); Enrique Molina, *La Filosofía en Chile en la primera parte del siglo XX* (1951); José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina* (1946); Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba* (1948); Enrique Molina, *La Filosofía en Chile en la primera parte del siglo XX* (1951).

Compartilhando da perspectiva de Jean François-Sirinelli³⁷, a melhor maneira de responder essas questões é fazer uma abordagem retrospectiva que permita refazer o itinerário intelectual desses autores, sobretudo, retornando aos seus anos de formação acadêmica. Afinal, um intelectual está ligado à sua sociedade e a sua época através de suas aprendizagens. Como lembra Pierre Bourdieu, “a escola não fornece apenas indicações, mas também define itinerários, ou seja, no sentido primeiro, métodos e programas de pensamento”³⁸. Investigar as trajetórias de formação de Zea, Ardao e Cruz Costa, analisar com quem esses intelectuais dialogaram e que “escolas de pensamento” estiveram a sua disposição, permite compreender o porquê das perspectivas de produção do conhecimento que passaram a defender a partir da década de 1940.

1.1 A formação de Leopoldo Zea: leituras de intelectuais espanhóis

Nascido em 1912 e falecido em 2004, na Cidade do México, Leopoldo Zea Aguilar presenciou boa parte dos acontecimentos políticos, sociais e culturais de seu país. Mesmo sendo de família humilde, conseguiu ter boa formação educacional, conheceu os intelectuais da geração do *Ateneo de la Juventud*³⁹ e se envolveu com o periodismo político da década de 1920⁴⁰. Mas os anos que marcaram mais fortemente sua formação intelectual se deram entre as décadas de 1930 a 1940. Sendo assim, situá-lo nesse período é uma forma de melhor compreender seu pensamento e também de rever a interpretação comumente aceita que Zea já tivesse um “destino incontornável”, uma “vocação já determinada” para a filosofia e/ou para o latino-americanismo, como

³⁷SIRINELLI, François. Os intelectuais. In: REMOND, René (Org.). *Por uma nova história política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 250.

³⁸BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 210.

³⁹O *Ateneo de la Juventud* surgiu da *Sociedad de Conferencias*, fundada pelo jovem arquiteto Jesús T. Acevedo, em 1906. Em 1909, passou a se chamar *Ateneo de la Juventud*. O *Ateneo*, que contava com filósofos, poetas, pintores e políticos, chegou a contar com 69 integrantes, mas os intelectuais que mais se destacaram em função de suas críticas ao positivismo foram: Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959), Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) e Alfonso Reyes (1889-1959). MATUTE, Álvaro. El *Ateneo de la Juventud*: grupo, asociación civil, generación. In: *Mascarones*: Boletín del Centro de Enseñanza para extranjeros. México: UNAM, n. 2, primavera, 1983. Ver também: CUIEL DEFOSSÉ, Fernando. *La revuelta*: interpretación del *Ateneo de la Juventud* (1906-1929). México: UNAM, 1999. Sobre a influência das ideias colocadas em marcha pelo *Ateneo*, ver também a clássica obra de URIAS-SANTOS, María Rosa. *El Ateneo de la Juventud*: su influencia en la vida intelectual de México. Michigan: Ann Arbor, 1979.

⁴⁰ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988, p.12.

querem fazer crer alguns autores⁴¹. A nosso ver, somente com o decorrer do tempo e com as relações que foi estabelecendo com os homens de letras de sua época é que foi se construindo seus caminhos e orientações político-intelectuais. Nesse sentido, é importante conhecer o contexto intelectual em que se deu a formação de Leopoldo Zea.

Sua formação acadêmica inicial não foi exclusiva em filosofia e muito menos marcadamente latino-americanista. Em 1936, começou, simultaneamente, dois cursos na Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM), o de Direito no período matutino e o de Filosofia à tarde e, ainda, em função de sua origem social, trabalhava no período noturno nos Telégrafos do México (T.M.).

Entre os decênios de 1930 e 1940, intelectuais como Antonio Caso (1883-1946), Afonso Reyes (1889-1959), Samuel Ramos (1897-1959), José Gaos (1900-1969), entre outros, faziam circular, nos ambientes acadêmicos da UNAM e do Colégio de México, textos de vários autores europeus – Henri Bergson (1859 -1941), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Max Scheler (1874-1928), Edmund Husserl (1859-1938), Karl Mannheim (1893-1947), Benedetto Croce (1866-1952), José Ortega y Gasset (1883-1955) – e também de hispano-americanos – José Enrique Rodó (1872-1917), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), Eugenio María de Hostos (1839-1903), José Ingenieros (1877-1925) e Alejandro Korn (1860-1936).

Essa grande diversidade de autores possibilitava Zea seguir vários caminhos. Todavia, parece que, inicialmente, ele se interessou mais pelas ideias do espanhol José Ortega y Gasset. Seu primeiro contato com as perspectivas desse autor se deu, em 1937, nas aulas de literatura espanhola de Rubén Salazar Mallén, e depois, em 1939, aprofundou nos cursos de Samuel Ramos. Nesses anos, segundo o próprio Zea: “*La filosofía que le había parecido tediosa en los cursos de la Preparatoria me entusiasma en la obra de Ortega*”⁴².

Nesse sentido, para melhor compreender a escrita de Leopoldo Zea é necessário conhecer as ideias de José Ortega y Gasset, suas formas de circulação pelo México e os usos feitos para construir uma concepção de filosofia nacional e historicizada, que muito pesaria na formação intelectual do autor que estamos analisando.

⁴¹RUEDAS DE LA SERNA, Jorge. Una Vocación reconocida. *Cuadernos Americanos*. México, ano VI, v. 5, n. 35, set./out. 1992. p. 227-331. VALADÉS, Patricia Galeana. Vocación latinoamericana. In: LASTRA, María Teresa Bosque. *América Latina. Historia y destino*. Homenaje a Leopoldo Zea. México: UNAM, 1992. p. 249-255.

⁴²ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988, p.15.

É possível que Ortega y Gasset já fosse conhecido no cenário intelectual mexicano desde sua ida à Argentina em 1916, mas foi na década de 1920 que seu pensamento passou a ter maior penetração no México⁴³. Um dos primeiros a divulgá-lo foi um dos membros do *Ateneo de la Juventud*, Alfonso Reyes, que nessa época estava encarregado pela missão diplomática mexicana na Espanha, especificamente entre 1920-1924. Na Espanha, Reyes entrou em contato com a produção de vários intelectuais e de volta ao México publicou um texto que levava o título de *Apuntes sobre José Ortega y Gasset*⁴⁴.

Na segunda metade da década de 1920, chegaram às terras mexicanas as primeiras obras de Ortega, *Meditaciones del Quijote* e os três primeiros volumes de *El Espectador*⁴⁵. Em sua primeira obra o autor espanhol defendia o que chamava de “raciovitalismo” e “circunstancialismo”. Concepções filosóficas com as quais buscava superar as teorias metafísicas, afirmando que a vida não se concebia pela abstração, mas pela circunstância. Defendia que a vida cultural deveria ser entendida a partir de sua circunscrição, a um lugar e a um momento histórico. Nessa obra, o circunstancialismo orteguiano fica resumido na frase: “*Yo soy yo y mi circunstancia*”⁴⁶.

Em 1923, Ortega y Gasset lançou, na Espanha, a *Revista de Occidente*, e não demorou muito para que ocorresse sua circulação no México⁴⁷. A revista trazia em suas páginas uma preocupação de criar uma “renovação intelectual”, colocar em evidência ideias e correntes filosóficas européias, sobretudo de autores da Alemanha que Ortega considerava importantes⁴⁸. Pensadores como Hegel, Dilthey, Hursel, Scheler, entre outros, tiveram seus textos nas páginas de *Occidente*. No entanto, mesmo com essa

⁴³ GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. v. 35. n. 1, México, 1987. p. 197-221. ABELLAN, José Luis. La contribucion de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica. *Diánoia*. Vol. 16, n. 16, 1970, p. 205-231.

⁴⁴Ver MYERS, Jorge. Gênese “ateneísta” da história cultural latino-americana. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 17, n. 1, 2005, p. 33.

⁴⁵MEDIN, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE, 1994.

⁴⁶ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*, In: Obras completas, v. I. Mabri: Revista del Occidente, 1966, p. 322.

⁴⁷Em 1926 a revista já era acompanhada pelos intelectuais mexicanos, como pode ser conferido nas palavras do escritor Jaime Torres Bodet: “*Villaurrutia era un lector fervoroso de la Revista de Occidente. No tardamos nosotros en seguirle en aquella afición*”. TORRES BODET, Jaime. La deshumanización del arte. *Obras completas*. México: FCE, 1961, p. 315.

⁴⁸José Ortega y Gasset estudou na Alemanha em diversas universidades (Marburgo, Berlim e Leipzig), aprofundando seus estudos sobre as obras de Immanuel Kant e entrando em contato com as proposições de Simmel, Harnack, Cohen, Natorp, Dilthey e outros autores. De volta a Espanha, em 1908, assumiu a cátedra de Metafísica na Universidad de Madri. Para um interessante estudo sobre a relação entre Ortega y Gasset e o pensamento alemão ver: FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. José Ortega y Gasset y el Pensamiento Alemán en España. *Glosseae*, n.2, p.143-159, 1989.

circulação da revista, as obras escritas por Ortega não atraíram de imediato grande simpatia de parte dos homens de letras mexicanos que, inicialmente, até assumiram certa posição crítica com relação às suas ideias⁴⁹.

Foi no começo da década de 1930 que essa situação começou a mudar, um dos primeiros a utilizar as ideias de Ortega foi Samuel Ramos. Depois de uma temporada na França e na Itália, entrou em contato com o pensamento alemão e intensificou seus estudos sobre a obra de Ortega y Gasset. De volta ao México, publicou, em 1934, *El Perfil del hombre y la cultura en México*, que não só contribuía para a difusão das ideias de Ortega, como também as empregava para interpretar o que ele entendia como sendo a realidade de seu país⁵⁰. Nessa obra, a partir das proposições do circunstancialismo orteguiano, como também da teoria psicanalítica de Alfred Adler, Ramos buscava demonstrar que o mexicano padecia do que ele chamava de “*complexo de inferioridad*”, isto é, que em função de sua condição de colonizado idealizava o europeu como modelo e tratava de copiá-lo. Mas pelo fato de viver em uma “*circunstancia*” diferente daquela isto fazia com que se sentisse inferior e apreciase mais o modelo que o resultado da cópia. Para romper com esse “*complexo*”, seria necessária uma dupla atividade: melhor compreender a “*circunstancia mexicana*” e assimilar da filosofia europeia ferramentas que possibilitassem o filosofar mexicano.

Em outra publicação, na década de 1940, Ramos rememorava a importância que a circulação das ideias de Ortega teve para o surgimento da perspectiva filosófica que ele defendia. Segundo ele, na década de 1920,

[...] *empiezan a llegar a México los libros de Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, las Meditaciones del Quijote, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la razón vital. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana [...] la filosofía parecía no haber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo, porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y del tiempo, es decir, a la historia. Ortega y*

⁴⁹ GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. v. 35. n. 1, México, 1987. p. 197-221. ABELLAN, José Luis. La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica. *Diánoia*. Vol. 16, n. 16, 1970, p. 205-231.

⁵⁰Para um estudo dessa obra de Ramos em perspectiva comparada com a obra do argentino Eduardo Mallea e do porto-riquenho Antonio S. Pedreira, ver: CAPELATO, Maria Helena R. Intelectuais latino-americanos: o 'caráter nacional' em questão. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 1, p. 59-79, 2009.

*Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el tema de nuestro tiempo. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las Meditaciones del Quijote, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional*⁵¹.

Para Ramos, com a Revolução Mexicana a filosofia deveria ser pensada a partir do nacional e as concepções de Ortega serviriam como justificativa para tal “*nacionalismo filosófico*”. Em sua concepção, as ideias do autor espanhol não deveriam ser apenas repetidas e sim aplicadas para pensar a própria “*circunstancia mexicana*”. Nesse sentido, no início da década de 1940, Ramos colocou em marcha duas iniciativas que buscavam direcionar a pesquisa filosófica para as preocupações de caráter nacional: a criação, em 1941, de uma cátedra de *Historia de la filosofía en México* na Facultad de Filosofía y Letras da UNAM e, dois anos depois, em 1943, a publicação de um livro, com o mesmo nome da cátedra. Nessa obra Ramos afirmava que: “*una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional*”⁵².

Assim, uma de suas preocupações nas aulas e com a publicação do livro era inculcar nos alunos o interesse pelo estudo da história das ideias filosóficas no México: “*me he atrevido, pues, a publicar este libro, para ofrecer un armazón provisional de historia de la filosofía en México, con la esperanza de suscitar en los jóvenes estudiantes de filosofía el interés por las investigaciones sobre estos temas casi ignorados hasta hoy*”⁵³.

Leopoldo Zea já vinha acompanhando os cursos de Ramos desde 1939 e é provável que essas ideias lhe tenham chamado a atenção. Segundo Ardao, nesses anos Zea tornou-se um “*admirador siempre consecuente de la personalidad y la obra de Samuel Ramos*”⁵⁴. O referido professor mexicano, inquestionavelmente, marcou a formação intelectual de Zea, pois com ele o jovem estudante aprendeu as primeiras noções e conceitos do historicismo de José Ortega y Gasset (principalmente a noção de “*circunstancia*”), como também as categorias explicativas que o próprio Ramos usava

⁵¹RAMOS, Samuel. *História de filosofia en México*. México: UNAM, 1943, p. 149.

⁵²RAMOS, op. cit., p. V.

⁵³RAMOS, op. cit., p. VI.

⁵⁴ARDAO, Arturo. Vida y obra de Leopoldo Zea. In: *Filosofía como compromiso de libertad*. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1991, p. 12.

para interpretar o que compreendia como sendo a realidade mexicana (como veremos no capítulo VI).

Mas, além dos cursos de Ramos, em 1939, Zea também se inscreveu, na recém-criada *Casa de España en México*, nos cursos dos professores espanhóis: Luis Recaséns Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella, José Medina Echeverría e José Gaos. Todos esses intelectuais contribuíram para a formação acadêmica de Zea, no entanto, foi o último professor dessa lista que marcou profundamente sua vida intelectual, sobretudo, ao colocá-lo em contato com as ideias de Ortega e outros historicistas europeus. Vejamos melhor esse caminho das conexões intelectuais.

Na Espanha, Gaos havia sido aluno José Ortega y Gasset⁵⁵ e colaborou por muitos anos na *Revista de Occidente*⁵⁶ traduzindo mais de três dezenas de textos de filósofos gregos e alemães⁵⁷. No final da década de 1930, quando era reitor da Universidad de Madrid e a Guerra Civil Espanhola já havia começado, Gaos foi convidado por Alfonso Reyes e Daniel Cosío Villegas – intelectuais que havia conhecido na Espanha em anos anteriores – a ir para o México e integrar a *Casa de España en México*⁵⁸. Ao chegar, em agosto de 1938, com uma prévia escala em Havana, realizou muitas conferências em que afirmava seu “*gusto por la historia*”⁵⁹ e defendia o que compreendia como uma *Filosofia da filosofia* – expressão cunhada por Dilthey⁶⁰. Em 1939, publicou um pequeno texto na revista *Letras de México* com o título de *El perfil del hombre y la cultura en México* – uma espécie de resenha do livro de Samuel Ramos em que destacava a semelhança deste com o pensamento de Ortega y Gasset.

⁵⁵ Para uma caracterização da relação de José Gaos e José Ortega y Gasset ver: ABELLÁN, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México/Madrid: FCE, 1998.

⁵⁶ Gaos dizia que “*El gran trato con Ortega fue el de mis años de profesor en Madrid, porque en ellos alcanzó una asiduidad e intimidad que no podía ser mayor. Por coincidência en la Facultad o concurrencia a la revista, nos encontrábamos todos los días por lo menos una vez, [...] esto pasaba preferentemente cuando llegábamos a la revista*”. op. cit. Obras Completas. XVII, p. 82-83.

⁵⁷ Na Revista de Occidente, nas edições de 1926 a 1934, Jose Gaos traduziu textos de Kant, Hegel, Fichte, Kierkegaard, Huizinga, Hessen, Koffka, Driesch, Heimsoeth, Husserl, Scheler. Além das traduções para a Revista de Occidente, em atividade complementar de docência e pesquisa, José Gaos traduziu para o espanhol vários livros de importantes filósofos antigos (Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles), modernos e contemporâneos, particularmente de língua alemã (Kant, Fichte, Hegel, Scheler, Heidegger). Muitas dessas traduções foram usadas em seus cursos e aulas na UNAM e no Colégio de México. Gaos ainda traduziu pela *Fondo de Cultura Económica* obras de Bernhard Groethuysen, *El origen de la Burguesía*, e várias obras de Karl Marx, Engels e outros autores da filosofia alemã.

⁵⁸ LLERA ESTABAN, Luis de. *El último exilio español en América*. Grandez y miseria de una formidable aventura. 1996.

⁵⁹ GAOS, José. *Confesiones profesionales*, O.C., XVII, op. cit., p. 56.

⁶⁰ Estas conferências e outros textos de Gaos foram publicados no México, em 1947, pela editora Stylo, em um livro chamado *Filosofia de la filosofía y historia de la filosofía*.

No ano seguinte, Gaos organizou no *Colégio de México* – criado a partir da antiga *Casa de España* –, um *Seminário para el estudio del pensamiento en los países de lengua española*, chamado também de *Seminário de Tese de Historia de las ideas en América*⁶¹. Com esse seminário ocorreria maior divulgação das ideias de Ortega y Gasset e outros autores de perspectiva historicista que levaram a consolidação dos estudos da história das ideias no México e também a valorização de obras de autores hispano-americanos, como dos argentinos Alexandre Korn e José Ingenieros, do uruguaio Carlos Vaz Ferreira e do mexicano Samuel Ramos⁶².

No seu seminário no *Colégio de México* e em suas aulas de Introdução à Filosofia na UNAM – atividades que Leopoldo Zea participava –, Gaos defendia que a história das ideias deveria ser uma das formas de promover o estudo e a pesquisa sobre a filosofia. Em seu texto “*El historicismo y la ensañanza de la filosofía*”, afirmava que embora pela perspectiva de clássicos da filosofia, como Platão, as ideias fossem entendidas como entes abstratos, imutáveis, eternos e atemporais, seria possível perfeitamente a realização de uma história das ideias no campo das concepções filosóficas, na medida em que a proposição platônica não era a única sobre o assunto, e mesmo que fosse, a historicidade das ideias estaria não nelas, mas nas formas pelas quais eram pensadas e utilizadas pelos homens. E mais ainda, nessas formas de pensar interferiam os sentimentos, as percepções, os interesses e as finalidades que os homens atribuíam às ideias. De tal modo, a história das ideias não deveria se restringir aos grandes filósofos, como era comum nas tradicionais histórias da filosofia, ao contrário, sua função era investigar as ideias de todos os homens e de todas as classes de ideias em uma perspectiva histórica que ultrapassasse a mera exposição cronológica. Era assim, para ele, que o “historiador” das ideias deveria proceder⁶³.

⁶¹ Para mais detalhes, ver José Luis Abellán “Las contribución de Gaos a la historia de las ideas”. *Revista Diánoia*, México, nº 16, 1970. Ou do mesmo Abellán o livro *Filosofía española en América* (1936-1966), publicado em Madri, em 1967. Há também os artigos de Elías Pino Iturrieta, “José Gaos em nuestra historia de las ideas”. *Araisa*, Caracas, Centro Rómulo Gallegos, p. 43-49, jul./dez., 1975. No Brasil, temos o texto de Eugênio Rezende de Carvalho, “As origens do movimento latino-americano de história das ideias”, *estudos Ibero-Americanos*. Rio Grande do Sul, PUCRS, v. 38, n. 2, p. 220-238, jul./dez. 2012.

⁶² Em suas obras, Gaos defendia que: “*Los principales países latinoamericanos, si no la totalidad, cuentan con historias más o menos completas de la filosofía o, más en general, del pensamiento en ellos, como las obras que ya pueden llamarse clásicas de Ingenieros e de Korn sobre la evolución de las ideas argentinas y sobre las influencias filosóficas en la evolución nacional argentina, respectivamente, o como las, mas recientes, de Vitier sobre las ideas en Cuba y de Ramos sobre la filosofía ne México*”. GAOS, José. *El pensamiento de lengua española*. México: Editorial Stylo, 1945, p. 251.

⁶³ Tais proposições foram sistematizadas, em 1940, em um texto chamado *El Historicismo y la enseñanza de la filosofía* que foi publicado como introdução de seu livro de antologia de textos gregos traduzidos para o espanhol. Ver: GAOS, José. *El historicismo y la enseñanza de la filosofía*. In _____. *Antología*

Nesse sentido, a concepção de filosofia de Gaos estava radicada em um “*carácter eminentemente histórico*”⁶⁴. Para a investigadora Estela Fernández de Amicareli, a interpretação de Gaos “*se funda en una radicalización del historicismo por la cual la Historia es recreación del pasado y creación del presente y del futuro. Esto es posible merced a la mediación y presencia del sujeto en el método propuesto por el autor*”⁶⁵. A “*radicalização historicista*” fazia Gaos não só apontar para a importância do sujeito, como também defender que “*quizá la única manera de que una filosofía sea univesal, estribe en que sea lo más nacional posible*”⁶⁶.

Essa forma de compreender a filosofia e propor a história das ideias, que Gaos ensinava em seus cursos⁶⁷, muito pesaria na formação intelectual de Leopoldo Zea. Nas aulas de Introdução à Filosofia, Zea escreveu trabalhos sobre Heráclito e Aristóteles que chamaram a atenção do professor espanhol. A partir desse momento Gaos passou a observá-lo mais atentamente. Em um determinado dia o questionou sobre o porquê da sonolência em suas aulas? Zea lhe respondeu que trabalhava à noite nos Correios e Telégrafos e fazia os cursos de Direito e Filosofia durante o dia. Algumas semanas depois, Alfonso Reyes e Daniel Cosío Villegas, respectivamente presidente e secretário da *Casa de España en México*, chamaram Zea e lhe disseram que havia sido recomendado por José Gaos para receber uma bolsa de estudos. No entanto, deveria renunciar tanto ao emprego nos Correios e Telégrafos, quanto ao curso de Direito, para

Filosofica. La filosofía griega. México: Casa de España, 1940. Alguns alunos de Gaos também sistematizaram seus ensinamentos, para mais detalhes, ver: LIRA, Andre. *Seminarios José Gaos*. Notas sobre el objeto y el método de historia de las ideas. p. 165-166. Disponível em: <http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/Y82LEJ5EP55FELSELYTTTE7CHEKL6K.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2013.

⁶⁴ MITJA, Rosa María M. La historia de las ideas en José Gaos y Leopoldo Zea. *Praxis*: México, 2004. p. 157-176.

⁶⁵ FERNÁNDEZ DE AMICARELLI, Estela. José Gaos y la ampliación metodológica en Historia de las ideas. *Cuadernos Americanos*. UNAM, Año IV, v. 2, n. 20, marzo-abril, 1990, p. 19-33.

⁶⁶ GAOS, José. *Filosofía mexicana de nuestros días*. México: UNAM, 1954, p. 329. Fruto dessa forma de compreender a filosofia, Gaos intensifica sua incursão pela cultura intelectualizada do México e da América Espanhola na década de 1940, coloca em prática um verdadeiro projeto de investigação, documentação e publicação de trabalhos que considerava como “pensamento em língua espanhola”, primeiro com vários artigos na revista *Cuadernos Americanos – Localización histórica del pensamiento hispanoamericano* (1942); *Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano* (1942); *Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano* (1943 – e depois, em 1943, com a organização de um ciclo de jornadas sobre o pensamento na América Espanhola, promovido no *Colégio de México*, e também com sucessivas publicações de livros como *El Pensamiento hispanoamericano* (1944); *Pensamiento de lengua española* (1945), *En torno a la filosofía mexicana* (1953) e *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954).

⁶⁷CERUTTI GULDBERG, Horacio; MAGALLÓN ANAYA, Mario. Historia de las ideas latinoamericanas. *Disciplina fenecida?* México: Casa Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 136.

se dedicar, exclusivamente, a Filosofia sob a tutoria de José Gaos, o que o jovem estudante aceitou⁶⁸.

Por meio de Gaos, Zea não só aprofundou suas leituras sobre as obras de José Ortega y Gasset, como também conheceu os textos de vários autores hispano-americanos (Alexandre Korn, José Ingenieros, Francisco Romero, Carlos Vaz Ferreira, José Martí, José Enrique Rodó) e iniciou seus estudos sobre o historicismo de Dilthey, a fenomenologia de Edmund Husserl, a sociologia do saber de Max Scheler e, principalmente, da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. Com Gaos, a formação do jovem mexicano se deu com autores que defendiam o relativismo histórico. Esse convívio levou Zea a alinhar-se com a forma historicista de seu mestre pensar a filosofia, isto é, que os estudos filosóficos deveriam partir de uma perspectiva histórica, que as ideias filosóficas não viajavam incólumes pelo tempo e que havia certo peso das relações sociais e políticas nessas construções. Segundo Zea, este foi o maior ensinamento de Gaos: penetrar no propriamente humano, na historicidade dos protagonistas da história da filosofia⁶⁹.

No início da década de 1940, Zea publicou vários artigos em revistas mexicanas. As duas principais foram *Cuadernos Americanos* e *Filosofia y Letras -Revista de la Facultad*. Em 1942, levou ao público três artigos: *Ortega y la historia*, *La filosofía como historicismo* e *En torno a una filosofía americana*; em 1943, *La historia en la filosofía de Max Scheler*, e, em 1944, dois artigos no mesmo número de *Cuadernos Americanos*, o primeiro com o título de *América como problema*, e o segundo chamado *Las dos Américas*.

Nesses trabalhos duas coisas chamam a atenção: primeiro, é possível perceber que, nesse momento, Zea ainda não manifestava um declarado discurso latino-americanista, em todos os textos usava mais o termo *América* e não *América Latina* ou *Hispanica* e, mesmo quando falava da existência de duas Américas, buscava mais elementos de unidade do que de diferenciação entre elas. Ao contrário de algumas análises que fazem uma trajetória teleológica do latino-americanismo no pensamento de Leopoldo Zea⁷⁰, o que as fontes mostram é que até meados da década de 1940 não estava definido e plenamente formado seu discurso latino-americanista. Em segundo

⁶⁸ ZEA, Leopoldo. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*. Op. cit. 88

⁶⁹ ZEA, Leopoldo. *El Nuevo Mundo en los retos de nuevo milênio*. México: UNAM, 2003. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>. Acessado em 04/01/2004.

⁷⁰ VALADÉS, Patricia Galeana. Vocación latinoamericana. In: LASTRA, Maria Teresa Bosque. *América Latina. Historia y destino*. Homenaje a Leopoldo Zea. México: UNAM, 1992. p. 249-255.

lugar, podemos perceber que estes artigos manifestam claramente as opções teóricas que Zea estava fazendo ao se aproximar de José Gaos, mostram que nos seus primeiros escritos já assumia uma perspectiva historicista da filosofia e uma preocupação em delimitar o problema investigativo as condições espaciais e temporais.

O diálogo que o jovem mexicano estabeleceu com José Gaos contribuiu para levá-lo ao estudo e reflexão sobre a temática mexicana. Assim, sob a orientação do professor espanhol, Zea desenvolveu sua dissertação de mestrado e tese de doutorado sobre “*El positivismo en México*”.

Embora não se possa negar a importância de Gaos nesse processo, não se pode igualmente negligenciar outros elementos da trajetória intelectual de Zea, visto que o peso da atmosfera social e política em que viveu também não é menos importante. Por mais que existam várias possibilidades, conforme afirma Bourdieu, em cada época e sociedade existe uma “hierarquia das questões dignas de interesse que comanda inúmeras escolhas vividas como ‘vocações’ e guia as ambições intelectuais mais vivas em direção aos objetos de estudo mais prestigiados e legítimos”⁷¹. Quando Zea escreveu seu *El positivismo en México*, havia um forte clima nacionalista criado pela Revolução Mexicana que acabava pesando em suas escolhas de investigação acadêmicas⁷².

Na verdade, a problemática nacional foi algo que esteve presente em sua vida desde os primeiros anos: o próprio Zea afirmava que vivenciou o período mais conturbado de guerra civil da Revolução na Cidade do México⁷³, que aos 17 anos se envolveu na campanha presidencial de José Vasconcelos, que aos 19 escreveu críticas em pequenos jornais sobre o governo de Plutarco Elías Calles. Além disso, nesse mesmo período se entusiasmou pelas pinturas dos muralistas expostas nos prédios públicos mexicanos, que em sua perspectiva, foram os primeiros a direcionar o olhar para a

⁷¹BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 227.

⁷²ZEA, Leopoldo. *El Occidente y a conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1952]. p.16.

⁷³Em um texto autobiográfico, Zea afirmava que quando criança havia presenciado vários acontecimentos da Revolução Mexicana, sendo inclusive: “*testigo de balaceras, fusilamientos e inclusive de un hombre quemado vivo en el llano atrás de la casa donde vive*”. ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988, p. 11. Em entrevista ao jornal Excelsior, em 15 de abril de 2001, Zea dizia: “*recuerdo la entrada a la ciudad de México de Zapata, Villa y Carranza, que presencié montado sobre los ombros de mi madre o tomado de la mano de mi abuela. También está mi nunca olvidado recuerdo de la ropa ensangrentada de Emiliano Zapata, expuesta en un escaparate te de la entonces calle de Plateros con la leyenda: “Fin de un bandolero [...] Durante mi infancia y mi adolescencia vi entrar y salir a grupos de revouctionarios, primeiro para poner fin a la tirania encanada en Porfirio Diaz, [...] Después, luchando entre sí por imponer sus peculiares y diversos intereses*”. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>. Acessado em 04/01/2004.

realidade nacional⁷⁴. Nos anos de sua formação acadêmica, Zea manteve relações com intelectuais de discursos nacionalistas como Antonio Caso e defensores de um pensamento nacional, como Samuel Ramos. Então, é possível que não tenha sido muito difícil para Gaos convencer Zea a estudar o positivismo no México. Além disso, como veremos, eleger esse objeto de estudo era uma forma de se alinhar-se a um grupo intelectual.

Vejamos o que as duas obras de Zea – *El Positivismo en México* e *Apogeo y decadencia del Positivismo en México*, publicados sucessivamente, em 1943 e 1944 – traziam em seu interior⁷⁵.

A tese geral que Zea defende é que o positivismo foi adaptado ao México como uma justificativa ideológica para a “*burguesía mexicana*” se manter no poder. No primeiro livro, que trata da formação e do desenvolvimento do positivismo, a análise gira em torno da obra de José María Luis Mora e, principalmente, de Gabino Barreda, buscando mostrar como o primeiro preparou o terreno para a penetração das ideias positivistas e como o segundo introduziu as ideias de Comte com o objetivo de ajudar a criar uma nova ordem após décadas de lutas entre liberais e conservadores no México independente. Para Zea, Barreda “adaptava” as ideias positivistas de Comte ao liberalismo já existente no México: fazia uma interpretação positivista da história mexicana usando a teoria dos três estados, mas ao mesmo tempo via no liberalismo mexicano uma expressão do espírito positivo, inclusive defendia a propriedade privada e a riqueza – coisas que Comte negava – como condizentes com o período positivo e com elementos que faziam possível o progresso⁷⁶. Barreda alterava até mesmo o lema comtiano de *Amor, ordem y progreso* para o de *Libertad, ordem y progreso*, para ficar mais de acordo com o liberalismo⁷⁷. Ou seja, Zea defendia que o positivismo não havia sido apenas uma imitação, mas usado para justificar o interesse político de um grupo.

Na interpretação de Zea, depois de conseguir o poder, o partido liberal necessitava estabelecer a ordem, e o positivismo oferecia a justificativa ideológica para isto⁷⁸. E a melhor forma de inculcar essa ideologia era introduzi-la na educação dos mexicanos, para isso serviria o plano de Barreda. Mas a implantação de uma ideologia

⁷⁴ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p.16. ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988.

⁷⁵Em 1968 as duas obras foram publicadas em um único volume com o nome de *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. Foi essa publicação que usamos em nossa pesquisa.

⁷⁶ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 119.

⁷⁷ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Op. cit., p. 106.

⁷⁸ ZEA, op. cit., p. 101-102.

positivista da ordem na educação mexicana não foi tão fácil. Houve uma batalha pelo significado do conceito de liberdade entre os positivistas e os liberais mais radicais, pois esses defendiam um conceito de liberdade no sentido de que o homem tinha direito de pensar e atuar como desejasse, não poderia haver uma educação que impusesse uma doutrina única⁷⁹. Barreda e os positivistas eram contra essa ideia de liberdade; segundo Zea, defendiam o conceito de liberdade a partir da ideia que “[...] *es libre cuando sigue su curso natural, es decir, [...] la ley, el orden*”⁸⁰. Zea mostrava que, no entanto, havia contradições no uso que Barreda fazia do conceito de liberdade, já que manobrava este de acordo com os interesses do grupo social que defendia. Ao fim, o plano de reforma de Barreda foi aprovado com modificações e colocado em prática, especialmente, na Escola Nacional Preparatória, e acabou por influenciar toda uma geração de jovens que iria apoiar a ditadura de Porfírio Díaz (1876-1911).

No segundo livro (resultado da tese de doutorado de Zea), o autor narrava o que considerava ser o “*pogeu*” e a “*decadencia*” do positivismo no México. Tratava o positivismo mais como expressão política, já que centrava em suas relações com o regime de Díaz. Para ele, nessa época, mais que o comtismo foi o positivismo do tipo spenceriano, como também o darwinismo social, os mais adaptados às necessidades do porfiriato. Por isto, sua análise centra-se nos discípulos de Barreda, como o engenheiro Miguel S. Macedo, que justificava a superioridade da burguesia e a incapacidade dos pobres para o progresso. Segundo Zea, a partir das colunas de *La Libertad* – jornal fundado e controlado pelos positivistas –, os discípulos de Barreda empreenderam uma campanha para fazer o homem forte, o ditador. Justo Sierra, por exemplo, a partir das ideias de Herbert Spencer, acreditava que o povo não estava capacitado para eleger seus governantes, que a liberdade individual era consequência de um alto grau de ordem, coisa que ainda não havia sido alcançado no México, pois não havia cumprido a lei do progresso exposta por Spencer⁸¹, era necessária, então, uma “*tiranía honrada*” que levasse o México ao progresso. Assim, para Zea, “*Díaz se convirtió en dictador porque así lo quiso la burguesía mexicana*”⁸², pois esta buscava uma ideia de *orden* (encontrada no positivismo) que favorecesse seus interesses, mesmo que essa

⁷⁹ ZEA, op. cit. p. 107.

⁸⁰ ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 110.

⁸¹ ZEA, op. cit., p. 304.

⁸² ZEA, op. cit., p. 284.

significasse uma ditadura e sucessivas reeleições⁸³. Entretanto, o poder personalista de Díaz começou a atrapalhar os interesses econômicos da “[...] *burguesia mexicana que comprendió que era la hora de enfrentarse al dictador. [...] El argumento abandonado por nuestra burguesía, la libertad política, iba a ser nuevamente esgrimido [...]*”⁸⁴.

Como Zea acreditava que “*quando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica*”⁸⁵, ao final da obra afirmava que no início do século XX, com a “*decadencia del positivismo*”, surge uma nova geração intelectual. Para ele, embora o positivismo tivesse sofrido muitas críticas de católicos, teria sido a “*generación de lo Ateneo de la juventud*” que havia feito a “*revolución ideológica*”⁸⁶. José Vasconcelos, Pedro Henrique Uruñeas, Alfonso Reyes e, principalmente, Antonio Caso eram os nomes representativos dessa geração. Estes autores além de inserir no México novas concepções filosóficas, haviam trazido as ideias de intelectuais hispano-americanos (José María Hostos e, principalmente, José Enrique Rodó) para fazer frente ao ideal materialista e cientificista do positivismo no México⁸⁷.

Ademais, Zea defendia que por mais que os membros do *Ateneo de la juventud* pertencessem à chamada “*burguesía mexicana*”, estes “[...] *eran peseadores de cualidades que habían faltado a sus mayores, entre las que se destacaba la del humanismo y afecto por lo popular*”⁸⁸. E a partir daí construía uma interpretação dualista que atribuía aspectos positivos a “*generación de lo Ateneo de la juventud*” frente ao que chamava de “*positivistas*”. Defendia que enquanto estes últimos impunham uma “*filosofía de lo inmutable*”, os membros do *Ateneo* propunham “*una filosofía de lo dinámico*”⁸⁹. De igual modo, “*al egoísmo calculador del positivismo se va a oponer el desinterés [...] la nueva filosofía predicará el desinterés por exuberancia*”⁹⁰. Nessa construção, Antonio Caso era o autor mais citado por Zea, inclusive fazia questão de lembrar que este havia escrito um ensaio com o título de “*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*”⁹¹. Em sua defesa dos

⁸³ZEA, op. cit., p. 402-426.

⁸⁴ZEA, op. cit., p. 432.

⁸⁵ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 21.

⁸⁶ZEA, op. cit., p. 443.

⁸⁷ZEA, op. cit., p. 459.

⁸⁸ZEA, op. cit., p. 442.

⁸⁹ZEA, op. cit., p. 442.

⁹⁰ZEA, op. cit., p. 454.

⁹¹ZEA, op. cit., p. 455.

membros do *Ateneo*, ao fim da obra afirmava que: “*a una concepción social limitada a proteger intereses de grupo, se opondrá una concepción más generosa y menos limitada*”⁹².

Embora seja interessante a interpretação e as críticas que Zea fez aos positivistas, ele não foi capaz de assumir igual perspectiva em relação aos autores que lhe eram contemporâneos. A investigação de sua trajetória mostra que possuía uma aproximação com os intelectuais que haviam criado o *Ateneo de la juventud* e que nos anos de 1940 ocupavam cargos importantes na hierarquia acadêmica mexicana. Inclusive isto possibilitou que Zea acessasse certos postos dentro da estrutura acadêmica mexicana. Não por acaso, foi por intervenção de Antonio Caso que, em 1942, assumiu as aulas de Introdução à Filosofia na *Escuela Nacional Preparatoria*. Em 1944, em função da Reforma universitária, e outra vez com ajuda de Caso, Zea entrou para o círculo acadêmico da UNAM, assumindo a cátedra de Filosofia da História⁹³.

Assim, além dos aprendizados teóricos do historicismo defendido por Gaos, Zea absorvia as perspectivas nacionalistas de Ramos, Caso e Vasconcelos e se alinhava a esse grupo político-intelectual, defendendo suas ideias e suas concepções. De tal modo, em suas obras é patente encontrar a posição político-intelectual anti-positivista assumida pelos intelectuais do *Ateneo de la Juventud* e seus sucessores. Em *El Positivismo en México*, Zea defendia que “*Antonio Caso, el más brillante y más agudo polemista del grupo, considerará al positivismo como una filosofía de mediocres, de irresponsables*”⁹⁴. As mesmas concepções anti-positivistas de Reyes e Vasconcelos eram arroladas no correr da obra. Na interpretação de Zea os principais membros do *Ateneo de la Juventud* eram contrários ao positivismo e os criadores de novas ideias para o México.

Mas o que chama mais a atenção era o fato de Zea afirmar que: “*El positivismo era – de acuerdo con la interpretación de la generación del Ateneo – el instrumento ideológico del cual se servía una determinada clase social para justificar sus prerrogativas sociales y políticas*”⁹⁵. É interessante notar a semelhança dessa

⁹²ZEA, op. cit., p. 462.

⁹³Em sua autobiografia escrita em terceira pessoa, Zea relata o seguinte episódio: “*En 1944 una reforma total cambia el orden universitario. Alfonso Caso, arqueólogo y antropólogo, hermano de Antonio Caso, es el rector interino que se encarga de la reforma universitaria. Teminada, llama a Zea y le dice: ‘Mi hermano Antonio me ha pedido que le ofrezca a usted la cátedra de filosofía de la historia que él dictó y la cual ha renunciado. Si acepta entrará por la puerta grande a la Facultad [...]’*”. ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988, p. 13.

⁹⁴ZEA, op. cit. p. 30.

⁹⁵ZEA, op. cit. p. 30-31.

interpretação com a tese que Zea defendia. Pois, para ele, o positivismo no México não era uma corrente filosófica com preocupações teóricas e abstratas, mas uma adaptação das ideias filosóficas aos interesses políticos de um grupo social que ele chamava de “*burguesia mexicana*”⁹⁶.

Logo, o que se percebe é que Leopoldo Zea estava em consonância com as interpretações sobre o positivismo que defendiam Vasconcelos, Reyes e Caso. Se por um lado, afirmava que: “*creo que han sido justos, en su forma de abordar el problema los exponentes de la generación del Ateneo*”⁹⁷. Por outro, desacreditava os autores que defendiam o positivismo, como José Torres, por incorrerem, segundo Zea, em falta de responsabilidade intelectual ao diferenciar um positivismo teórico e outro político⁹⁸.

Assim, embora Zea fosse crítico no que se refere ao positivismo, não conseguiu, ou não quis, enxergar de forma crítica as relações que Vasconcelos, Caso e outros intelectuais mantinham com os generais autoritários da revolução. Não interessava a Zea compreender as limitações do grupo político-intelectual ao qual se ligava, mas sim mostrar como o positivismo havia sido a ideologia da burguesia do porfiriato que limitava a liberdade criadora do pensamento filosófico, e como ao final os membros do *Ateneo de la Juventude* haviam sido revolucionários. Em suas obras sobre o positivismo no México eram os nomes desses intelectuais que eram associados ao que Zea defendia como revolução intelectual no México⁹⁹.

De tal modo, sua maneira de interpretar a história do positivismo faz parte de um ambiente intelectual que foi se formando no México desde pelo menos a década de 1930, graça a circulação de ideias historicistas que se intensificaram nesse período e a “hegemonia” intelectual que os autores ligados ao *Ateneo* detinham. Ressaltar isso não implica em afirmar um determinismo, mas sim perceber uma relação dialógica e interconectada. Não foi a personalidade singular de Zea ou um destino inexorável que o levou para o caminho da investigação do positivismo no México, mas sim um ambiente intelectual marcadamente nacionalista, como também sua conexão pessoal e textual com as ideias e ações de Caso, Vasconcelos, Ramos e Gaos e às concepções de autores historicistas que esses dois últimos defendiam.

⁹⁶ ZEA, op. cit. p.28, 31.

⁹⁷ ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 36.

⁹⁸ ZEA, op. cit., p. 36.

⁹⁹ ZEA, op. cit., p. 443.

Antes de analisar mais profundamente as implicações desses diálogos na forma como Zea foi construindo sua interpretação sobre a história intelectual mexicana e latino-americana, vejamos a trajetória de outros intelectuais que também vinham produzindo estudos sobre as ideias filosóficas e como suas formações acadêmicas estavam conectadas as concepções intelectuais que circulavam na década de 1930-40. Um desses era o uruguaio Arturo Ardao.

1.2 Arturo Ardao: aproximações com intelectuais argentinos

Tal como Zea, Arturo Ardao teve uma vida longa. Nasceu em 1912, na zona rural de Lavalleja, e faleceu em 2003, em Montevideu. Embora não tenha nascido em condições de tanta pobreza quanto as do intelectual mexicano, o uruguaio, que também não era de família tão abastada, fez seus estudos primários em uma escola pública da cidade de Minas e, em 1927, mudou-se com sua família para Montevideu. Em 1931 terminou o secundário e ingressou no curso de Direito em uma das instituições de ensino mais prestigiadas de seu país, a *Universidad de la República* (UR).

Não havia nesses anos muitas indicações de que Ardao seguiria para no estudo das ideias filosóficas, já que inexistia em terras uruguaias, até a década de 1930, um grupo de estudiosos que estivesse exclusivamente dedicado ao estudo da história das ideias tal qual havia no México. No entanto, o contexto intelectual e político do Uruguai dessa época colocou interessantes possibilidades para a formação intelectual de Arturo Ardao e o estimulou a entrar em contato com as concepções de intelectuais não uruguaios que vinham trabalhando com o estudo das ideias filosóficas em uma perspectiva nacional. Por isso é importante compreender que ideias e autores circulavam em seu período de formação acadêmica.

No Uruguai do decênio de 1930 já havia se consolidado o processo de renovação nos estudos filosóficos e nas letras. O positivismo reinante no século XIX vinha sofrendo, desde o início do século XX, uma drástica redução de adeptos. Em tal contexto, dois intelectuais, que tiveram inicialmente formação positivista, contribuíram para esse processo de mudança ao propor novas formas de pensar a filosofia e a cultura na América Espanhola: José Enrique Rodó (1872-1917) e Carlos Vaz Ferreira (1872-

1958) – autores cujas ideias circulavam pelo México e que Leopoldo Zea tinha também tomado conhecimento.

Ardao os reconhecia como os grandes renovadores das ideias de seu tempo; defendia que “*José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira presiden a comienzos del siglo esta gran renovación filosófica nacional*”¹⁰⁰. O primeiro, que se tornou conhecido após a publicação de *Ariel* (1900), não só no Uruguai, como também em outros países da América Ibérica, era o principal expoente da crítica ao positivismo. Além de *Ariel*, outras obras, como *Motivos de Proteo* (1909), *El mirador de Próspero* (1913), eram lidas nos principais círculos intelectuais uruguaios. Ardao acreditava que “[...] *la crítica del utilitarismo, como positivismo práctico, es un de los asuntos centrales del Ariel, donde se particulariza en el enjuiciamiento de los Estados Unidos, encarnación del verbo utilitario*”¹⁰¹. Ao relatar, anos mais tarde, como era a vida acadêmica na instituição em que se formou, Ardao afirmava: “*tomamos a Rodó como punto de referencia, por el valor representativo de su obra en la historia de nuestra cultura*”¹⁰². Nesse contexto, as ideias antipositivistas de Rodó e sua crítica aos Estados Unidos da América se tornavam guias a seguir.

Nessa mesma instituição, destacava-se José Vaz Ferreira – professor de filosofia que chegou a ser reitor da *Universidad de la Republica* nos períodos de 1928 a 1931 e de 1935 a 1941, um antigo spenceriano, que foi, paulatinamente, tornando-se um crítico dessa concepção filosófica. Desde a virada do século, promovia uma ruptura com o positivismo e propunha a criação do que chamou de *Lógica viva* (título de seu livro publicado em 1910). Também escreveu *Moral para intelectuales* (1909), *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), *Sobre los problemas sociales* (1922), *Fermentario* (1938) e muitas outras que marcariam as gerações dos decênios de 1930-1940.

Ao lembrar seus anos de formação acadêmica, Ardao equiparava Vaz Ferreira aos autores que acreditava ser os principais expoentes da filosofia ibero-americana do início do século XX, como, por exemplo, o argentino Alejandro Korn e o mexicano Antonio Caso. Para ele, Vaz Ferreira era a “[...] *máxima figura de la filosofía el Uruguay en el siglo XX, [que] integra el pequeño y seletto grupo de pensadores que, en la generación anterior, pusieron a la filosofía latinoamericana en la vía de su*

¹⁰⁰ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956. p. 21.

¹⁰¹ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 39.

¹⁰²ARDAO, Arturo. *La Universidad de Montivideo. Su evolución histórica*. Montevideu: Universidad de la Republica, 1956. p. 99.

constituición independiente”¹⁰³. É interessante notar que Ardao concebia esses intelectuais como renovadores do pensamento filosófico, como os “guias” de um projeto de constituição de uma filosofia latino-americana.

Além de Vaz Ferreira, intelectuais importantes na formação de Ardao foram Julio Castro (1908-1977) e Carlos Quijano (1900-1984), mestres e amigos com quem conviveu e dividiu diversos projetos políticos. Desde os primeiros anos de faculdade, Ardao se envolveu em questões políticas de seu país e começou a participar ativamente das iniciativas que Castro e, principalmente, Quijano já haviam colocado em prática. Colaborou com o periódico de curta duração *El Nacional* (fundado em 1931), integrou, em 1933, o Conselho de redação do semanário *Acción* (criado em 1932), que, durante a ditadura de Gabriel Terra, em suas edições clandestinas, recebeu os nomes de *Rebelión* e *El Combate*, respectivamente¹⁰⁴. Em 1939, essas experiências efêmeras de publicações anteriores serviram como aprendizado para que o grupo que circundava Quijano (e dentre eles estava Ardao) criasse o *Semanario Marcha*¹⁰⁵.

Antes de participar da fundação de *Marcha*, Ardao já era muito ativo politicamente: foi secretário geral, em 1933, da *Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay*; participou da *Agrupación Nacionalista Demócrata Social*¹⁰⁶ – fundada por Quijano, em 1928; esteve presente em diversos protestos contra a ditadura de Terra e foi preso, em 1933, por suas ações contra o regime. Nos anos dessa ditadura, escreveu artigos em defesa da democracia em que fazia uso da sua iniciante formação filosófica¹⁰⁷.

¹⁰³ARDAO, Arturo. *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A, 1961. p. 17.

¹⁰⁴Ardao publicou diversos textos neste periódico: *Democracia y eficacia* (1933); *Mensaje de la Federación de Estudiantes a la Asamblea de Consejos* (1934), *En el tricentenario del "Discurso del Método"* (1937), *Lucha contra la dictadura* (1937), *Vida de Basilio Muñoz* (1938). Todos esses textos podem ser acessados em: http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/arturo_ardao/bibliografia.htm

¹⁰⁵Ver: MORAÑA, Mabel; MACHÍN, Horacio. *Marcha y América Latina*. Pittsburg: Biblioteca de América, 2003.

¹⁰⁶Essa entidade teve tanto peso na formação de Ardao que várias décadas depois ele ainda defendia a ADS. Em 1987, quando falava a propósito das Opções políticas de Quijano, ele expressava “*Además de 'nacionalista', la Agrupación era 'Demócrata Social'. Sin ninguna reminiscencia de la Social Democracia clásica, se trataba de afirmar la Democracia social como expresión, sencillamente, de un Socialismo Democrático, enraizado en la realidad histórica y sociológica del país. En esa dirección tenía que evolucionar el viejo partido, como también, por lo demás, su adversario tradicional, en el que se estaba dando la experiencia, en tantos sentidos paralela de la Agrupación Avanzar*”. ARDAO, Arturo. *Opciones políticas de Quijano*. Montevideo: *Cuadernos de Marcha*, junho de 1987, p. 16.

¹⁰⁷Em um artigo intitulado *Democracia y eficacia*, publicado no diário *Acción* em 29 de julho de 1933, Ardao afirmava: “*Peligroso punto de partida: hacer de la democracia un medio y no un fin. La democracia es algo más que una forma de gobierno*”. “*Si queremos salvar a la democracia tenemos hoy que buscar su verdadera paternidad en los filósofos del movimiento humanista, que la asentaron en su verdadera raíz, en lo espiritual, afirmando el más grande 'ideal concreto' de la historia: la libertad de conciencia, desde Spinoza a Kant*”. Culminaba diciendo: “*sí, eso es la democracia: libertad de*

Em janeiro de 1935, um movimento armado, que contou com a presença de membros dos partidos *Blancos*, *Colorados* e *Socialistas*, buscou derrotar a ditadura de Terra, mas a ação fracassou. O primeiro livro que Ardao escreveu – com a colaboração de Julio Castro e o prefácio de Quijano – era uma forma de retratar esse acontecimento. A obra era um ensaio biográfico-histórico sobre um líder da luta armada contra a ditadura, que foi intitulado de *Vida de Basilio Muñoz* (1937).

Em seus anos de formação intelectual, Ardao também passou a manifestar uma crítica ao imperialismo inglês e estadunidense e a defender a prédica latino-americana. É importante lembrar que, no espaço intelectual que circulava, havia muitos críticos do imperialismo, o mais destacado era seu amigo Carlos Quijano, que produziu muitos textos contra as ações dos EUA e em defesa da integração latino-americana. Nesse contexto, Ardao inclusive escreveu um artigo em que usava as ideias do cubano José Martí (1853-1895) para opor-se ao que considerava ser o imperialismo das potências sobre o Uruguai. No número 16 do semanário *Marcha*, publicado em 1939, Ardao fez uma homenagem ao revolucionário cubano com a publicação de um artigo intitulado *Nuestra América*, e nele escrevia:

Despejado el imperialismo de viejo cuño, ingleses y yanquis se traban en una implacable y larga contienda por imponer a su favor en Latino-América el moderno vasallaje imperialista de carácter financiero. La lucha se resuelve en los hechos por un reparto más o menos igualitario de las zonas de influencia: al norte EE.UU, al sur Gran Bretaña [...]. De seguir así, seremos - con nuestra posición geográfica, nuestra población de más de cien millones, nuestras riquezas fabulosas, pueblos eternamente débiles, pobres y avasallados. Hay que reaccionar. La defensa de nuestra integridad territorial y política y el afianzamiento de nuestro porvenir económico, no pueden tener' más apoyo que el que nosotros mismos les prestemos¹⁰⁸.

Nesse período de forte prédica latino-americana, juntamente à atividade de periodismo político, Ardao passou a aprofundar seus estudos filosóficos. Seu interesse pela investigação das ideias filosóficas no Uruguai não foi, no entanto, impulsionado diretamente por Julio Castro, por Quijano ou mesmo por Vaz Ferreira e Rodó. Embora tivessem grande peso em sua formação e o levassem a direcionar seu olhar para

conciencia e igualdad de derechos. La antinomia autoridad – libertad, es dilemática”. Disponível em: http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/arturo_ardao/bibliografia.htm

¹⁰⁸ARDAO, Arturo. *Nuestra América*. *Marcha*, Montevideuu, n. 16, 1939. p. 15.

questões nacionais e ao mesmo tempo para o pensamento filosófico, eles não foram os que lhe forneceram um “modelo” de como investigar ideias. Não foi, necessariamente, um mestre com quem conviveu – como foi o caso de Zea ao relacionar-se com Ramos e Gaos na UNAM e no *Colégio de México* – que levou Ardao à escrita da história das ideias filosóficas, foram outras formas de contato que lhe despertaram para tal atividade. Como lembrou o próprio Ardao, mais do que relações pessoais, foram às leituras que fez das obras de dois autores argentinos, José Ingenieros (1877-1925) e Alejandro Korn (1860-1936), que “[...] *estimularon grandemente, en aquellos ultimos años de la década del 30, las investigaciones de historia de las ideas, en particular las filosóficas, en la Argentina y el Uruguay*”¹⁰⁹.

Nesse sentido, é importante saber que ideias esses autores defendiam e como elas chegaram até Ardao. Em 1912, Alejandro Korn publicou na *Revista de la Universidad de Buenos Aires* um texto intitulado *Influencias filosóficas en la evolucion nacional*; dois anos depois, na mesma *Revista*, José Ingenieros lançou um artigo intitulado *Las direcciones filosóficas en la cultura argentina* (1914). Esses trabalhos se transformaram em livros, em 1918 no caso do segundo, e em 1936, no caso do primeiro. Korn também colocou em circulação alguns textos de Juan B. Alberdi (1810-1884), que afirmavam a necessidade de uma filosofia americana fundamentada no historicismo romântico do século XIX¹¹⁰.

Korn e Ingenieros, ambos professores de filosofia tanto na *Universidad de Buenos Aires* quanto na de *La Plata*, foram na juventude adeptos do positivismo¹¹¹, mas, gradualmente, se transformaram em fortes críticos das perspectivas positivistas e defensores da unidade hispano-americana¹¹², e os principais construtores do que

¹⁰⁹CARRASCO, Juan Carlos. Diálogo com Dr. Arturo Ardao. *Humanidades*. Montevideú, 2001. p.113.

¹¹⁰ Um dos clássicos textos de Juan B. Alberdi sobre a questão da filosofia americana que Alejandro Korn colocou em circulação foi: *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporânea*. O trabalho foi lido no *Colégio de Humanidades de Montevideo* em 1840. O texto pode ser acessado na íntegra em: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/>. Ver também o trabalho: MYERS, Jorge. *La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-revolucion-de-las-ideas-la-generacion-romantica-de-1837-en-la-cultura-y-en-la-politica-argentinas/>. Acessado em 13/04/2012.

¹¹¹ Para um estudo das posições positivistas e políticas de José Ingenieros, ver: TERÁN, Oscar. *José Ingenieros: pensar la nación* – antologia de textos. Buenos Aires: Alianza, 1986.

¹¹² É importante lembrar que em 1925, Ingenieros, Ugarte e outros intelectuais de tendências socialistas – Brandán, Caraffa, Palacios, Viamonte, Bianchi e Julio González – fundaram a *Unión Latinoamericana*. E que nessa mesma época outro nacionalista e latino-americanista, José Vasconcelos visitou a Argentina e fez um discurso na *Unión*. Para mais detalhes ver: FUNES, Patricia. *Salvar la Nación*. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

entendiam como sendo um “pensamento filosófico com bases nacionais”¹¹³.

José Ingenieros, que fundou, em 1915, uma revista dedicada exclusivamente a assuntos filosóficos, afirmava logo no seu primeiro número que aquela publicação era dedicada “*para una filosofía argentina*”. Alejandro Korn também defendia coisa semelhante, em 1912, em *Influencias filosóficas en la evolucion nacional*, dizia que: “*Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo a pesar de la emancipación política. (...) El genio nacional rara vez ha encontrado una expresión genuina e independiente; solo en la selección de los elementos que asimila se manifiestan sus inclinaciones nativas*”¹¹⁴.

Com o objetivo de corrigir essa situação, Korn propunha uma volta ao que ele entendia que era o programa da geração de Alberdi, isto é, “uma filosofia com bases nacionais”¹¹⁵. Aos seus olhos, a “mentalidade argentina” não era propensa a teoria pura, ao pensamento abstrato; de tal modo, a filosofia em seu país deveria ser orientada para o tratamento dos problemas do que ele entendia como sendo a realidade argentina. Isto, no entanto, não significava deixar de buscar a filosofia “*en un plano más alto*”. Ou seja, sua proposição não implicava um desligamento da Europa ou das normas mais estreitas do trabalho acadêmico¹¹⁶. Na verdade, sua busca das raízes históricas que dessem base a uma filosofia argentina era um projeto de se igualar ao pensamento europeu, não de romper com ele.

Além disso, também foram adeptos e divulgadores das ideias de José Ortega y Gasset. Nas páginas de *Filosofía argentina*, publicada em 1927, Alejandro Korn relembra a visita de Ortega a Argentina, divulgava as ideias do español e atribuía a ele grande importância para a superação do positivismo e afirmação do que chamava de busca do pensamento argentino por meio de um “*esfuerzo propio*”¹¹⁷.

Além de Korn e Ingenieros, havia outros homens e mulheres de letras

¹¹³KORN, Alejandro. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. In: KORN, Alejandro. *El pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1983 [1927].

¹¹⁴KORN, Alejandro. “Filosofía argentina”. In: KORN, Alejandro. *El pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1983 [1927], p. 276.

¹¹⁵KORN, Alejandro. Op. cit., p. 233.

¹¹⁶KORN, Alejandro. Op. cit., p. 203.

¹¹⁷Segundo Korn, “*la presencia de Ortega y Gasset en el año 1916 fue para nuestra cultura filosófica un acontecimiento. Auto-didactos y diletantes tuvimos la ocasión de escuchar la palabra de un maestro; algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos advirtieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. De entonces acá creció el amor al estudio y aflojó el imperio de las doctrinas positivistas* [grifo nosso]. *No nos trajo Ortega y Gasset un sistema cerrado. Enseñó a poner los problemas en un plano superior, nos inició en las tendencias incipientes, dejó entrever la posibilidad de definiciones futuras, nos incitó a extremar el esfuerzo propio. Mucho le debo personalmente, pero creo poder emplear el plural y decir: mucho le debemos todos. De ahí arranca su justo prestigio en nuestra tierra.* KORN, Alejandro. Op. cit. p. 276.

interessados no estudo da absorção/adaptação das ideias filosóficas à vida intelectual e/ou política argentina¹¹⁸. Um dos mais destacáveis era Coriolano Alberini (1886-1960), professor da Universidad de Buenos Aires e de La Plata, que se somava a crítica ao positivismo e à busca do que entendia como sendo o passado filosófico argentino. Em 1927, defendeu que um dos objetivos do Instituto de Filosofia da Universidade de Buenos Aires era fazer “*publicación de documentos para la historia del pensamiento argentino en su aspecto filosófico*”¹¹⁹. Três anos mais tarde publicou seu livro *La filosofía alemana en la Argentina* (1930) e, logo depois, um estudo monográfico sobre “*La metafísica de Alberdi*” (1934). As obras desses autores e, principalmente, as de Ingenieros e Korn não ficaram restrita a Argentina, também circularam por capitais latino-americanas – como Montevideú – e marcaram várias gerações de intelectuais¹²⁰.

Como membro dessa geração, Ardao, ao terminar seu doutorado em Direito e Ciências Sociais, em 1939, não tardou em tomar o caminho para os estudos filosóficos, não só se tornou professor de filosofia no *Instituto Normal Magisterial*, como também começou a realizar estudos sobre as formas de “adaptação” das ideias filosóficas no Uruguai. O primeiro resultado dessas investigações foi divulgado, no final da década de 1930, com título de *El fourierismo en el Uruguay*. Em 1941, em função da mediação de Gabriel de Mazo, Ardao passou a ter contato mais direto com o desenvolvimento dos estudos das ideias filosóficas que estavam sendo realizados na Argentina. Passou não só a intensificar suas leituras dos textos de Ingenieros e Korn, como também a trocar cartas com aquele que vinha se tornando um dos grandes incentivadores dessa prática, Francisco Romero (1891-1962). A partir desse momento, Ardao estabeleceu farta troca

¹¹⁸Como Anibal Ponce, intelectual de tendência marxista e discípulo de Ingenieros, que, em 1932, publicou *Sarmiento construtor de una nueva Argentina*; alguns anos depois Delfina Varela Domínguez lançava seus livros *Juan Crisóstomo Lafinur* (1934) e *Filosofía argentina. Los ideólogos* (1938); na mesma década Rodolfo Rivarola publicou *Ciclos de ideas-fuerza en la historia argentina* (1936) e Aníbal Sánchez Reuler seu *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica* (1936). Um ano depois Raúl Orgaz deu início a uma série de publicações que buscavam mostrar a relação do pensamento filosófico e a ideia de história: *Alberdi y el historicismo* (1937), *Vicente Fidel López y la filosofía de la historia* (1938) e *Sarmiento y el naturalismo histórico* (1940).

¹¹⁹ ROIG, Arturo Andrés. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá, Análís, 1991, p.93.

¹²⁰ ROIG, Arturo Andrés. La Historia de las ideas cinco lustros despues. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1 y 2. Quito: Banco Central del Ecuador, pp. 02-43, 1984, p.04. Porém, para Roig, havia diferença entre os dois pensadores: Korn pretendia mostrar “*el paso desde un utilitarismo y un pragmatismo, como un modo casi consustancial al ser argentino, hacia un idealismo filosófico de la libertad, mientras que para Ingenieros la historia nacional era entendida como la lucha entre un pensamiento tradicional reaccionario y un pensamiento renovador libertario dentro de los marcos de un pensamiento político*”. ROIG, Arturo Andrés. De la historia de las ideas a la filosofía de la libertación. In: Homenaje a Arturo Andrés Roig. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano. Revista Análisis* – Universidad Santo Tomás. Bogotá, jan-dez, v. 28, n. 53-54, pp. 11-22, 1991. p. 29.

de correspondências e de livros com o intelectual argentino e passou a fazer parte de sua rede epistolar¹²¹.

É importante saber que Francisco Romero na juventude tinha sido aluno de Korn e indicado por ele, em 1931, para se tornar professor de filosofia na Universidad de Buenos Aires e de La Plata. Mais até que o “mestre”, Romero se tornou um dos principais divulgadores das ideias de José Ortega y Gasset, com a criação de cursos sobre o pensamento do espanhol e promoção de suas obras¹²². Em 1939, no mesmo ano em que Ardao defendeu sua tese de doutorado, Romero criou uma coleção chamada *Biblioteca Filosófica*, publicada pela editora Losada, para divulgar a produção do pensamento filosófico e obras que versassem sobre autores hispano-americanos¹²³. Nessa coleção, segundo Enrique Dussel, o discípulo de Korn “*se proponía continuar a la Biblioteca de Occidente de Ortega y Gasset*”¹²⁴. Dando continuidade a atividade de incentivador e divulgador do pensamento latino-americano, em 1940, Romero fundou no *Colegio Libre de Estudios Superiores*¹²⁵, a chamada *Cátedra Alejandro Korn* – uma

¹²¹ JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *La red epistolar de Francisco Romero (1936-1962): sus intercambios con Arturo Ardao y José Ferrater Mora*. Disponível em: http://congresobicentenario.webuda.com/files/simposio01_jalif.pdf. Acessado em 01/12/2013.

¹²² SPERONI, José Luis. *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del Siglo XX*, Buenos Aires, Edivern, 2001, p. 102.

¹²³A coleção organizada por Romero publicou certamente europeus, como, por exemplo, Albert Thibaudet, *Historia de la literatura francesa desde 1789 hasta nuestros días*, publicada em 1939, Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, publicada em 1942. Mas o caráter latino-americanista da Coleção ficaria patente com a publicação de estudos críticos sobre os clássicos do pensamento hispano-americano do XIX, como, por exemplo: Emilio Oribe que publico *El pensamiento vivo de Rodó* (1944); Ricardo Rojas, *El pensamiento vivo de Sarmineto* (1941), R. Blanco-Fombona, *El pensamiento vivo de Bolívar* (1942); Germán Arciniegas, *Pensamiento vivo de Andrés Bello* (1946), entre outros clássicos do pensamento hispano-americano. Há que se mencionar que também havia autores que faziam parte do Movimento como, por exemplo: Guillermo Francovich com sua obra *Filósofos Brasileño* (1943), e também dois anos depois do mesmo autor *La filosofía en Bolivia* (1945). É importante também mencionar que no México, nessa mesma época, havia iniciativas muito parecidas, no *Seminário de Tese* dirigido por José Gaos, mas também na Secretaría de Educación Pública de México, na época dirigida por Octavio Véjar Vázquez, que publicava uma coleção chamada *Pensamiento de América* em que havia texto de Valle (1934); *Justo Sierra* (1939); Luis Mora (1941); *Montalvo* (1942); *Vasconcelos* (1942); *González Prada* (1943); *Varona* (1943); *Pedro Alba* (1944).

¹²⁴ DUSSEL, Enrique. Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina. *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino*. Mendoza, Tomo VI, p.79-106. 1970, p. 83.

¹²⁵ O Colegio Libre de Estudios Superiores, que havia sido fundado em 20 de maio de 1930 por Alejandro Korn, Roberto Giusti, Carlos Ibarguren, Narciso C. Laclau, Aníbal Ponce y Luis Reissig, como entidade paralela a vida universitária (com filiais no interior do país) tinha como propósito “*Contar con un conjunto de cátedras libres, de materias incluidas o no en los planes de estudios universitarios, donde se desarrollen puntos especiales que no son profundizados en los cursos generales o que escapan al dominio de Facultades. / Ofrecer su cátedra a profesores universitarios de reconocida autoridad y a las personas que, fuera de la Universidad, se han destacado por su labor. /Ni Universidad profesional, ni tribuna de vulgarización, el COLEGIO LIBRE DE ESTUDIOS SUPERIORES, aspira a tener suficiente flexibilidad que le permita adaptarse a las nuevas necesidades y tendencias. / Germen modesto de un esfuerzo a favor de la cultura superior, espera la contribución material, intelectual y moral de todas las personas interesadas en que aquélla sea un elemento de acción directa en el progreso social de la*

homenagem ao amigo e mestre¹²⁶.

É nesse contexto que a carta que Ardao enviou a Romero, em 19 de junho de 1941, deve ser compreendida:

*Quedo muy interesado en la labor americanista de que son Vd. centro coordinador, compartiendo decididamente la preocupación histórica que la preside. Especialmente aquí en el Uruguay la ausencia de sentido histórico en todos los órdenes de la vida nacional es alarmante. Desde que leí, tiempo atrás, la obra de Korn Inf.[uencias] Filosóficas en la Ev.[olución] Nacional, me seduce la idea de trabajos análogos sobre nuestro país.*¹²⁷

Fruto dessas leituras e diálogos vai se gestando em Ardao o que chamava de “*preocupación histórica*”, o desejo de produzir uma história das ideias filosóficas no Uruguai em estreita relação com o que se estava desenvolvendo na Argentina. O contato com a produção de Korn e os diálogos que vinha mantendo com Romero o impulsionavam a querer investigar como as correntes e as ideias filosóficas europeias haviam sido absorvidas no Uruguai.

Assim, no início da década de 1940, suas publicações, como *El encuentro de Lamas y Alberdi*, buscavam mostrar a relação entre as ideias filosóficas ensinadas no Uruguai e na Argentina. Em 1942 publicou uma pequena obra “[...] *sobre escolástica, que comenzó a utilizarse como libro de texto en la Facultad de Derecho y fue muy elogiada por Romero*”¹²⁸.

Três anos depois, em 1945, Ardao lançou sua primeira obra efetivamente de história das ideias filosóficas: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. O livro era, na verdade, fruto da reunião dos vários textos que vinha publicando desde o final da década de 1930. Nas páginas dessa obra, em que há várias referências aos textos de Korn, Ingenieros e Alberini, Ardao defendia a tese que a filosofia no Uruguai não havia

Argentina” JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *La red epistolar de Francisco Romero (1936-1962)* op. cit, p.04.

¹²⁶ Na inauguração dessa cátedra, Romero dizia que: “*Por motivos difíciles de explicar en contadas palabras, la ocasión es propicia para las revisiones filosóficas del pasado... porque nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo... Habrá que realizar mucha ingrata labor bibliográfica, mucho rebusque y ordenación, si queremos juntar con pleno derecho estas dos palabras: América y Filosofía.* ROMERO, Francisco. Colégio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor. *Opúsculo*, Buenos Aires, 1953, p.15-16.

¹²⁷ A carta de Ardao encontrasse em JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *La red epistolar de Francisco Romero (1936-1962): sus intercambios con Arturo Ardao y José Ferrater Mora*. Disponível em: http://congresobicentenario.webuda.com/files/simposio01_jalif.pdf. Acessado em 01/12/2013.

¹²⁸CARRASCO, Juan Carlos. Diálogo com Dr. Arturo Ardao. *Humanidades*. Montividéu, p. 139-143, 2001, Entrevista a Juan Carlos Carrasco.

sido absorvida diretamente da Europa, mas, sim, mediada por intelectuais argentinos. Afirmava que “[...] *la influencia europea, que desde luego estaba siempre en el fondo, era entonces indirecta*”¹²⁹. Para defender tal tese, o autor uruguaio propõe uma abordagem histórica investigando o que chamava de “*evolución histórica*” de quatro grandes correntes: *escolástica, racionalismo, ideología, sansimonismo*. Desse modo, tenta mostrar que os professores que ensinavam em Montevidéu, como o Fray Mariano Chambo, vinham de Buenos Aires e Córdoba, e que também os jovens uruguaio (como Dámasio Antonio Larrañaga, Juan María Gutiérrez, entre outros) estudaram nessas referidas cidades argentinas. Assim, as “*circunstancias históricas*” – expressão de Ardao – de ligação das três cidades faziam com que a escolástica ensinada em Montevidéu já não fosse tão ortodoxa, “[...] *se trato desde el primer momento de una escolástica mitigada*”¹³⁰.

O mesmo acontecia com o ensino da *Ideologia*¹³¹, que havia sido introduzida pelos argentinos Juan Florencio Varela, Julián de Agüero, Pedro Somellega e Rivadavia; ou mesmo o *sansimonismo*, introduzido por Juan Bautista Alberdi, que, fugindo do regime rosista e a convite de Andrés Lamas e Miguel Cané, havia ido para Montevidéu colaborar no jornal *El Nacional*, que combatia Rosas, e também ser professor no *Colégio Oriental de Humanidades*. Nessa instituição, segundo Ardao, ensinava “[...] *el punto de vista historicista y social de los sansionianos*”¹³². Parece que Ardao estava preocupado em mostrar que a década de 1840 já estava marcada por um clima historicista e que Alberdi não só adaptava essas ideias a seus projetos e lutas políticas como também os levava ao Uruguai. Ao fim, o autor uruguaio se esforçava para mostrar que havia – no que se refere às ideias filosóficas – uma ligação entre Montevidéu e as cidades argentinas de Córdoba e Buenos Aires. Em seu livro, destacam-se duas ideias: a ligação entre Uruguai e Argentina e a adaptação das ideias o que chamava de “*circunstancias uruguaias*”.

¹²⁹ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945. p. 10.

¹³⁰ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 47.

¹³¹É importante saber que o que Ardao chamava nesses anos de “*Ideologia*”, ou “*Ideologismo*”, era uma corrente filosófica de origem francesa que surgiu na segunda metade do século XVIII. Em sua palavra: “*El nombre de la escuela deriva del título de una obra de Destrut de Tracy, “Elementos de Ideologia”, aparecida cuando aquélla contaba ya con varios años de desarrollo. Aunque había sido escrita para servir de texto de enseñanza, su autor aspiraba a sistematizar en ella una nueva rama del conocimiento: la ciencia de las ideas – en el sentido de los empiristas ingleses – o ideología*”. ARDAO, op. cit., p. 50-51.

¹³²ARDAO, op. cit., p. 71.

Após publicar *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, em um texto publicado em 1949, Ardao resumia as ideias que circulavam em seu país na época de sua formação acadêmica:

[...] *en los últimos lustros, en medio del universalismo característico de la actual filosofía latinoamericana, se han destacado entre nosotros, junto a la clásica influencia francesa (que ha ido desde el sociologismo de Durkheim y la epistemología de Meyerson hasta el existencialismo de Sartre), la de España, por el movimiento de la Revista de Occidente, que animó Ortega y Gasset, – y principalmente por intermedio suyo – a muy activa de Alemania (que ha ido por su parte desde el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl hasta el existencialismo de Heidegger). Lo que no significa desconocer, [...] la apreciable repercusión de las actividades filosóficas, editoriales y doctrinarias influencia exterior de nuevo tipo [...] de dos países latinoamericanos: Argentina y México*¹³³.

Como se pode ver, havia uma grande circulação de ideias das mais diversas correntes filosóficas, mas Ardao, para seu exercício de investigar as ideias filosóficas no Uruguai, optava pelas perspectivas de caráter mais historicistas. O circunstancialismo ortegiano e os escritos de Korn e outros argentinos lhe pareciam ser mais interessantes, pois casavam com suas formas de pensar a cultura intelectual no Uruguai.

Daí em diante, Ardao começou a se dedicar a um grande projeto: investigar a “adaptação” das ideias filosóficas em seu país. E para isto contribuiu seu encontro, a partir de 1945, com aqueles que estavam escrevendo estudos das ideias filosóficas em seus respectivos países, como Leopoldo Zea, no México, e João Cruz Costa, no Brasil.

1.3 A formação de João Cruz Costa: ligações com intelectuais franceses

João Cruz Costa também nasceu nos primeiros anos do século XX, exatamente em 1904, na cidade de São Paulo, e faleceu em 1978 na mesma cidade. Diferentemente de Zea e de Ardao, era de uma família abastada, pois seu pai, português de nascimento, era um importante comerciante na capital paulista. Isto possibilitou ao jovem de ascendência portuguesa estudar nas melhores escolas e, inclusive, continuar seus estudos, em 1923, em Paris.

Inicialmente desejava seguir a carreira médica e se especializar em psiquiatria,

¹³³ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y potivismo en el Uruguay*. Montevidéo: Universidad de la Republica, 1968 [1956]. O Prólogo dessa obra foi escrito em 1949. p. 8-9.

mas o convívio com homens de letras, franceses como George Dumas, Pierre Janet e León Brunschvicg, em longas temporadas em instituições como a *Sorbonne* e o *Collège de France*, despertou seu interesse pelas humanidades, mormente, pelos estudos filosóficos.

De volta ao Brasil, fez um ano de medicina, mas, em 1925, acabou abandonando o curso, e iniciou longos anos de autodidatismo. No final da década de 1920, aprofundou suas leituras sobre literaturas francesas e portuguesas, como também sobre as produções de literatos brasileiros (com destaque para Eça de Queirós, Machado de Assis e, principalmente, Mário de Andrade).

No início do decênio de 1930, interessado em colocar em discussão os estudos da cultura no Brasil e a produção do pensamento filosófico europeu, Cruz Costa ajudou a fundar a *Sociedade de Filosofia e Letras de São Paulo* – que, aliás, recebia apoio de Dumas e outros intelectuais franceses, como mostra a correspondência que mantinha com eles¹³⁴. Nessa Sociedade não havia um exclusivo debate sobre a filosofia, era comum haver palestras sobre literatura, economia e história do Brasil, mostrando que o despertar de Cruz Costa para a filosofia foi acompanhado, desde cedo, por experiências multidisciplinares e de forte interesse por aspectos tido como nacionais.

Em 1934, seu encanto pelo pensamento filosófico o levou a ingressar no curso de Filosofia na primeira turma da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da recém fundada Universidade de São Paulo. Nessa instituição, João Cruz Costa retomou relações com alguns intelectuais que já havia conhecido em Paris e entrou em contato com outros franceses que, no decorrer dos anos, vieram para ser professores na USP (Étienne Borne, Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide, Martial Gueroult). Mas o que mais contribuiu para sua forma de compreender a filosofia foi Jean Maugüé (1904-1990). A convivência com o professor francês – que com o tempo ultrapassou as relações profissionais e se constituiu em laços de amizade – foi contributiva para seu interesse por uma perspectiva histórica da filosofia que, logo, o levaria também para a preocupação em investigar o passado intelectual especificamente brasileiro.

¹³⁴Em carta enviada a Cruz Costa em 1932, George Dumas dizia: “*Cher collègue en Philosophie: Votre lettre m'a beaucoup touché. Je suis très heureux de recevoir des amitiés do Brésil et des amitiés philosophiques. Ma santé n'a jamais été en grand danger. Je vous que la transmette mes bons souvenirs a mes collègue de la Société de Philosophie et Lettres de São Paulo*”. Carta enviada por Dumas em 2 de janeiro de 1932. Ver Arquivo João Cruz Costa, na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo.

O professor Maugüé deixou seus pressupostos para o ensino de filosofia expressos em um documento intitulado *O ensino da Filosofia: suas diretrizes*, que, segundo Paulo Arantes¹³⁵, constituía o alicerce do programa de filosofia na FFCL-USP nos anos 1930. Nele, ficava claro seu interesse em promover um ensino de filosofia primordialmente em uma perspectiva histórica. Na verdade, na perspectiva de Maugüé, a história da filosofia se impunha como a própria base do ensino, uma vez que cabia a ela dar ao Brasil condições de “filtrar a sua imigração espiritual”¹³⁶.

Tal temática, da “imigração espiritual” ou das “ideias”, tornou-se a principal tônica da produção cruzcostiana. Desde o início de seu magistério, Cruz Costa seguia à risca o ensinamento do mestre, conforme afirmava:

Desde 1937, quando assumi o cargo de assistente da cadeira de filosofia, ocupada então pelo meu prezado amigo, Prof. Jean Maugüé, julguei que devia chamar a atenção dos nossos estudantes para as vicissitudes pelas quais passaram, em nossa terra, as correntes filosóficas estrangeiras e, sobretudo, para a curiosa significação que elas têm apresentado no envolver de nossa história¹³⁷.

Quando começou a Segunda Guerra Mundial, Maugüé teve de retornar para a França. Nesse momento, os antigos alunos assumiram as funções dos mestres. Cruz Costa, que já era assistente de Maugüé desde 1937, continuou a ocupar a cadeira de filosofia e a seguir exatamente as recomendações do professor e amigo. Sua forma de compreender a filosofia estava diretamente relacionada com a preocupação sobre as questões nacionais.

Em 1938, João Cruz Costa publicou um artigo na revista de *Filosofia e Letras* da USP, que levava o nome de *Alguns aspectos da filosofia no Brasil*, em que fazia um resumo histórico de como as correntes filosóficas europeias haviam sido absorvidas no Brasil. Esse e outros artigos, publicados no início da década de 1940, foram reunidos, em 1945, em seu livro *A filosofia no Brasil* – obra em que defende a tese que a elite

¹³⁵ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês no ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1994.

¹³⁶UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS. *Programa de 1935*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1935. Para um estudo aprofundado sobre o ensino de filosofia na USP feita por Jean Maugüé, ver: CORDEIRO, Denilson Soares. *A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Tese (Doutorado FFLCH-USP), 2008.

¹³⁷CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p.10. CRUZ COSTA, João. Sobre o trabalho teórico. *Trans/form/ações*. Revista de Filosofia. Faculdade de Filosofia, ciência e letras de Assis. Publicação anual do Departamento de Filosofia, n. 2, Assis, 1975. p.87-94.

intelectual brasileira “imitava” os filósofos europeus, mas que, em alguns casos, essa imitação não se dava sem certa deformação do modelo, o que já constituía, para ele, uma originalidade¹³⁸. Com essas noções de “imitação” e “adaptação”, narrava a trama da história das ideias filosóficas no Brasil do período colonial até o final da década de 1930.

Nas primeiras páginas de *A filosofia no Brasil*, Cruz Costa começa defendendo a existência de uma filosofia portuguesa “essencialmente prática”¹³⁹ – que teria surgido no final do período medieval, na forma de heresias contra a metafísica escolástica, nos textos de Santo Antônio de Lisboa e Pedro Hispano. Essa visão prática do mundo chegou ao século XIV e XV e fundamentou as grandes navegações portuguesas¹⁴⁰.

Mas, no período de “descoberta do Brasil”, em função da contra-reforma, as ideias filosóficas que trazidas pelos jesuítas para nossa terra foram as escolásticas, que barravam as a filosofia cartesiana e as novas diretrizes científicas que estavam nascendo na Europa no século XVI e XVII. Assim, “no Rio de Janeiro, na Bahia, no Pará, mantém a Companhia de Jesus **imitações** do Real Colégio das Artes e aí são ensinadas, a filosofia, a teologia, que faziam o homem mais católico que latino”¹⁴¹. Para ele, a filosofia desse período era uma cópia da escolástica metafísica ensinada em Portugal, de modo que, “conimbricense serão aqui repetidas e ensinadas por Viera, por frei Manuel do Destêro, por Diego Gomes Carneiro, por Frei Mateus de Encarnação”¹⁴².

No século XVIII, na interpretação de Cruz Costa, começava a haver modificações, inicia-se a influência da filosofia francesa e os homens das terras portuguesas no Novo Mundo não deixaram de imitá-las. As ideias dos enciclopedistas (Voltaire, Condillac, Racine) estavam presentes na *Inconfidência Mineira*, sobretudo, pela imitação do Cônego Luiz Vier da Silva e outros que participaram do movimento¹⁴³.

Chegado o século XIX e feita a independência do Brasil, o período que se segue, para Cruz Costa, é marcado por uma retração da consciência americana e crescimento da europeização¹⁴⁴. A inteligência brasileira de época se refugia no que ele chamava de

¹³⁸CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil. A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945p. 26.

¹³⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 25. *Itálico do autor*

¹⁴⁰Segundo Cruz Costa, “essa aventura é preparada pela Escola de Sagres [...] Todos êsses homens têm uma tarefa precisa, prática: desenvolver os conhecimentos geográficos, náuticos, astronômicos, a fim de conduzir Portugal à missão que lhe estaria – parece – reservada pela Providência [...]” CRUZ COSTA, op. cit., p. 32-33.

¹⁴¹CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil. A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 36.

¹⁴²CRUZ COSTA, op. cit., p. 38.

¹⁴³CRUZ COSTA, op. cit., p. 43.

¹⁴⁴CRUZ COSTA, op. cit., p. 47.

eruditismo, isto é, “os *filosofantes* brasileiros desse século acumulam e repetem doutrinas alheias”¹⁴⁵. O nome mais citado é o de Francisco de Mont’Alverne, que, para Cruz Costa, se limitava a repetir a “filosofia sensualista de Condillac, e depois adere ao espiritualismo de Victor Cousin”¹⁴⁶. Além Mont’Alverne, havia Domingos José Gonçalves de Magalhães que usava a corrente filosófica espiritualista contra a pretensão de pensamento livre dos jacobinos republicanos e a favor da Igreja Católica¹⁴⁷.

No fim do XIX veio o positivismo de Augusto Comte, que ao pregar a conciliação de ordem e progresso acabou por ser condizente com os interesses do que Cruz Costa chamava de “burguesia do Império, que passou à República, e que não desejava, de modo algum, revoluções, embora ansiasse pelo progresso econômico”. Mas, o positivismo em sua grande parcela acabou por se transformar no que o autor criticava como “um cientismo religioso” e se tornava com Miguel Lemos e Teixeira Mendes a “religião da humanidade”. Assim, “feita a República, para a qual o positivismo havia razoavelmente contribuído, ele entra em declínio”¹⁴⁸.

Nessa narrativa de Cruz Costa, também se defende que na mesma época em que o positivismo era reinante no Rio de Janeiro e em São Paulo, mais ao norte, especificamente em Recife, por volta de 1870, Tobias Barreto colocava em movimento o “germanismo”, isto é, a divulgação das ideias de filósofos alemães como Büchner, Vogt, Noiré e, sobretudo, Haeckel que serviam como uma espécie de reação ao cientificismo positivista. Mas esse germanismo que, para Cruz Costa, também não conseguia superar a mera imitação de ideias europeias: reagindo “[...] contra a imitação francesa, julgaram os seus adeptos que conseguiriam ser originais. Obtiveram apenas figurinos novos pelos quais moldavam as suas idéias”¹⁴⁹. Segundo Cruz Costa, outros também reagindo contra o “cientificismo positivista”, se inspiraram no “bergsonismo”, mas logo aderiram o “neotomismo”, que tomava força depois da encíclica “*Aeterni Patris*” de 1879. Entre as figuras que aderiram a essa corrente de pensamento, Cruz

¹⁴⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 47-48.

¹⁴⁶Cruz Costa também não define o que é o espiritualismo de Cousin, se limita a dizer que “é mister frisar desde já que espiritualismo, na nossa terra, tem um sentido preciso. Significa propriamente, no exato sentido nacional: *tendência católica*”. Op. cit. p. 61.

¹⁴⁷Cruz Costa não define o que era o sensualismo, apenas diz que era “filosofia mais literária do que filosófica, mais eloqüente do que profunda, esmaltada de citações clássicas, servia bem à pomposa oratória”. Op. cit. p. 54.

¹⁴⁸CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil. A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 61.

¹⁴⁹CRUZ COSTA, *A filosofia no Brasil*. p. 83.

Costa destacava Jackson de Figueiredo, que, segundo ele, “ao se aliar a Igreja dava nova vida a metafísica que vegetava entre os párocos”¹⁵⁰.

Ao fim dessa parte do livro o autor concluiu que nenhuma produção original havia sido produzida pelos “filosofantes brasileiros, mas que a culpa não era deles, imitando, vulgarizando, agitando as idéias importadas, procuraram alguns também compreender o enigma que os rodeava [...]”¹⁵¹.

Tomando toda a obra, o que ficava desse processo de cópia/adaptação de ideias vindas da Europa era que no século XX, mais especificamente nos anos de 1930, surgia um momento de mudança e de descoberta de uma “cultura nacional”¹⁵². Para Cruz Costa, dois acontecimentos teriam marcado esse período: “a Revolução de 1930, talvez o movimento mais importante dêste trecho do nosso século, [pois] marcou profundamente a vida intelectual brasileira. Coincidindo com a forte agitação de idéias, que derivou da 1ª guerra européia”¹⁵³.

No quinto capítulo analisaremos mais profundamente o peso da Primeira Guerra Mundial na escrita de Cruz Costa, para esse momento é importante perceber como nosso autor acreditava que seu período de formação intelectual era de preocupações de caráter nacional e de grande “agitação de idéias”¹⁵⁴. Conforme afirmou em depoimento, ele acreditava que a década de 1930 “[...] foi uma encruzilhada para a cultura brasileira e eu me encontrava, como muitos outros de minha geração, nessa encruzilhada. Uns seguiram pela direita, outros pela esquerda. Mas tudo isso de modo **confuso** para uns e outros [...]”¹⁵⁵.

Nesse sentido, compreende-se o posicionamento político-intelectual de João Cruz Costa, que também era “confuso”. Embora participasse de algumas agremiações político-partidárias e defendesse ideias democratizantes¹⁵⁶, foi um intelectual muito

¹⁵⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 86.

¹⁵¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 89.

¹⁵²Ibidem, p. 38.

¹⁵³CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 68-69.

¹⁵⁴CRUZ COSTA, op. cit. p. 68-69.

¹⁵⁵CRUZ COSTA, João. Sobre o trabalho teórico. *Trans/form/ações*. Publicação anual do Departamento de Filosofia, n. 2, Assis, 1975. p. 85.

¹⁵⁶ Segundo Afrânio Catani, Cruz Costa subscreveu o programa técnico-eleitoral da *Coligação Democrática Radical* (1945), frente única à esquerda, que, entre outras propostas radicais para a época defendia: sufrágio universal, direto e secreto; liberdade de agremiação, reunião e imprensa; liberdade sindical e direito de greve; aperfeiçoamento e expansão do alcance das leis trabalhistas; liberdade de consciência e de culto; separação do Estado da Igreja; divórcio; ensino leigo; ensino primário obrigatório e gratuito até os 14 anos; estatização dos bancos e companhias concessionárias de serviços públicos; abolição dos trustes e cartéis; partilha da terra; revisão democrática do imposto de renda. CATANI, Afrânio. *Coligação Democrática Radical: antiprojeto de programa técnico-eleitoral*. In: CATANI, Afrânio *et al.* *Florestan ou o sentido das coisas*. São Paulo: Boitempo, p. 225.

próximo ao projeto de Brasil moderno que interessava à elite paulista de sua época. De modo semelhante, por mais que tenha sido acusado por seus rivais da Faculdade de Direito da USP (principalmente por Miguel Reale) como sendo autor marxista, tal afirmação é difícil de ser completamente sustentada. Pois, embora citasse alguns livros de Caio Prado Jr., Cruz Costa não fez nenhuma referência as obras de Karl Marx e não operou suas interpretações com o instrumental teórico marxista. Sendo assim, as críticas de Miguel Reale devem ser vistas dentro do contexto de disputas pelo campo filosófico que havia entre a Faculdade de Direito, da qual Reale era professor, e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, na qual Cruz Costa havia sido aluno e era professor¹⁵⁷.

Desde seus primeiros textos, Cruz Costa era contrário as preocupações de restringir a filosofia a questões metafísicas. Não era muito afeito ao trabalho filosófico das abstrações pelas abstrações; em função disso, alguns investigadores chegaram a intitulá-lo de *positivista e anacrônico*¹⁵⁸. Mas, será que Cruz Costa era de fato um autor positivista que estava fora de seu tempo? O que indicam as fontes que estamos analisando é que ele não era nem marxista ou mesmo um positivista *stricto sensu*, sua escrita era um misto de várias tendências – um autor entre a encruzilhada de muitos mundos – que, no entanto, foi gradativamente se afirmando no que entendia por “perspectiva historicista”¹⁵⁹. O professor Bruno Bontempi Junior, da Faculdade de Educação da USP, em artigo recente, o definiu como um “historicista pragmático”¹⁶⁰ – perspectiva que, aliás, era defendida por Zea e Ardao, embora com nuances construídas em suas próprias trajetórias.

Essa concepção da filosofia levava Cruz Costa a defender em suas aulas e seus textos o estudo e a aplicação das ideias filosóficas à “realidade brasileira”. Em uma entrevista concedida em 1975, lembrava que:

¹⁵⁷ A posição política-intelectual, em certas ocasiões, fazia de João Cruz Costa, segundo Bontempi Junior “um antípoda de outros intelectuais paulistas ocupados com a filosofia. Trata-se do grupo do integralista Miguel Reale, germinado na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FD) e reunido no Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF). Além de divergências políticas com esse grupo, havia importantes “diferenças filosóficas”, fundadas no dissenso em torno da existência de uma “filosofia nacional”, mas tremendamente aguçadas pela rivalidade entre as instituições a que se filiavam, as quais travavam disputa pela legitimidade do exercício da filosofia no panorama cultural paulistano”. BONTEMPI JUNIOR, Bruno. *A guerra dos filosofantes: Cruz Costa, Miguel Reale e a filosofia paulista (1956-1968)*. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003. p. 4

¹⁵⁸ OLIVEIRA, Francini Venancio de. *Fatasmãs da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*. (Tese de doutoramento em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

¹⁵⁹ Ao falar dos desafios de sua época, Cruz Costa dizia que “foi por isso que se nos impôs, de imediato, a posição *historicista*...”. Ver especialmente CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 437.

¹⁶⁰ BONTEMPI JUNIOR, Bruno. Rivalidade, parricídio intelectual e invasão de fronteiras na trajetória de Cruz Costa. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 16, n. 29, jul. 2009. p. 155-181.

Desde muito cedo a minha principal preocupação foi a de chamar a atenção dos moços para a aplicação da reflexão à realidade brasileira [...]. Era a minha mania. Não me foi difícil o caminho, pois a Semana de Arte Moderna já o preparara em grande parte. Desse modo, o meu trabalho nada teve de especulativo. Nunca fui um filósofo, mas apenas um *filosofante*, preocupado com a História. O que escrevi fica a cavaleiro entre a Filosofia e a História¹⁶¹.

Nos próximos capítulos, teremos a oportunidade de melhor analisar se seu “trabalho nada tem de especulativo”, como Cruz Costa queria defender. Para o momento, o importante é perceber que neste fragmento o autor faz uma interessante referência à Semana de Arte Moderna como sendo um acontecimento que facilitava sua ação de estimular “[...] os moços para a aplicação da reflexão à realidade brasileira”. Tal referência indica que suas proposições estavam ligadas à atmosfera criada pelas ideias dos modernistas, principalmente, as de Mário de Andrade. Simpático à perspectiva defendida por Mário de “uma consciência criadora nacional”¹⁶², Cruz Costa gostava muito de citar o modernista¹⁶³. Em última instância, para ele, “o movimento modernista ajudou a dar forma a um novo sentido da história do pensamento brasileiro”¹⁶⁴. Além de Mário de Andrade, nosso autor, durante sua trajetória de formação intelectual, também manteve contato pessoal e leu as obras de Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior. Intelectuais que, no decênio de 1930, estavam interessados em dar uma explicação para a formação do Brasil.

A produção desses autores marcou profundamente a história intelectual brasileira e o mundo acadêmico no qual muitas gerações foram formadas¹⁶⁵. Tais

¹⁶¹CRUZ COSTA, João. Sobre o trabalho teórico. *Trans/form/ações*. Publicação anual do Departamento de Filosofia, n. 2, Assis, 1975, p. 90.

¹⁶²ANDRADE, Mário de. O movimento modernista (1942). In: *Temas brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1968, p. 45.

¹⁶³ANDRADE, Mário de. *O Empalhador de Passarinho* apud CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 383.

¹⁶⁴CRUZ COSTA, João. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Op. cit. p. 383.

¹⁶⁵ Como bem lembra Antonio Candido: “os homens que estão hoje [década de 1960] um pouco para cá ou um pouco para lá dos cinqüentas anos aprenderam a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado e em função de três livros: *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre [...]; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda [...]; *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Júnior. [...] São estes os livros que podemos considerar chaves, os que parecem exprimir a mentalidade ligada ao sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930 e não foi, apesar de tudo, abafado pelo Estado Novo”. CANDIDO, Antonio. O significado de “Raízes do Brasil” (prefácio de 1967). In: HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 9.

intelectuais foram lidos e constantemente citados por João Cruz Costa¹⁶⁶ e lhe serviram como inspiração para propor o que chamava “história da filosofia no Brasil”. Mas não foi apenas com eles que Cruz Costa manteve diálogo. Para compreender suas ideias é de fundamental importância atentar-se para as referências que fazia a autores mais “antigos”, como Silvio Romero (1851-1914) – a quem inclusive dedicou seu livro *A filosofia no Brasil* (1945) – e, principalmente, ao professor de filosofia e jurista cearense Clovis Bevilacqua (1859-1944) – um dos poucos intelectuais a quem Cruz Costa dedicou textos inteiros¹⁶⁷.

Uma das razões que levava Cruz Costa a admirar o autor da obra *Esboços e fragmentos* – obra publicada em 1899 – era o fato de, para ele, ter sido “Clovis Bevilacqua um dos primeiros, senão o primeiro, que procurou compreender a história do que tem sido a repercussão de filosofias alheias no Brasil”¹⁶⁸. E mais, para o jovem professor de filosofia da USP, a obra de Bevilacqua:

Mostrava assim que uma filosofia verdadeiramente pensada por brasileiros, que não seja *mera fantasia sem proveito* de deslocados e ridículos eruditos, mas que seja expressão de vida e de ação, deve derivar, não dos ‘cimos elevados da metafísica’ em que comprazem os que sonham, mas das condições reais e concretas da nossa existência, daquela que realmente vivemos, Clovis Bevilacqua dá-nos aí, nas páginas dos ‘Esboços e Fragmentos’, uma lição¹⁶⁹.

Assim, como um “homem entre dois mundos”, além de citar Freyre, Holanda e Prado Jr., Cruz Costa buscava inspiração em Bevilacqua para defender sua forma de pensar a filosofia e escrever o que acreditava ser a história da “adaptação” das ideias filosóficas no Brasil. Isto acontecia não só porque, nosso autor considerava que o jurista havia sido um dos primeiros a propor uma abordagem histórica “de como ocorreu à repercussão das ideias filosóficas no Brasil”, mas também pelo fato de Cruz Costa acreditar que Bevilacqua negava todas as formas de concepções filosóficas metafísicas. O que era, para ele, a forma correta de propor a construção de uma filosofia de base

¹⁶⁶. No capítulo V, analisaremos com mais detalhes o diálogo de Cruz Costa com esses autores. Para o momento é importante saber que já eram citados – principalmente, Gilberto Freyre – em sua primeira obra. Ver: CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 194, p. 41, 46, 75, 101, 112.

¹⁶⁷Esse texto apareceu em sua obra de 1945, *A filosofia no Brasil*.

¹⁶⁸ CRUZ COSTA, João. Clovis Bevilacqua. In: CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p.166

¹⁶⁹CRUZ COSTA, 1945, p. 166, *grifos do autor*.

nacional¹⁷⁰.

Deste modo, ao dialogar com esses “antigos” e, também, com os “novos” intérpretes da história brasileira, Cruz Costa buscava escrever uma história das ideias que mostrasse como a filosofia deveria ser pensada a partir do que acreditava ser a “evolução da cultura nacional”. Essa forma de pensar as ideias filosóficas, logo o levou a entrar em diálogo com outros autores fora das fronteiras brasileiras que vinham defendendo concepções parecidas.

Em 1943, João Cruz Costa proferiu uma conferência na Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras da Universidade de São Paulo em que chamava a atenção para um pensador espanhol, Miguel de Unamuno (1864-1936). Para ele, tal autor defendia uma concepção “profundamente humana da filosofia [que] é precisamente o oposto do **abstracionismo da razão pura**, do escolaticismo que se alheia dos problemas vivos da existência [...]”¹⁷¹. Nesse momento, Cruz Costa não fazia referência às obras de José Ortega y Gasset, como era comum nos trabalhos do mexicano Leopoldo Zea, mas citava autores espanhóis da chamada “geração de 1898”¹⁷². Além de dialogar com Unamuno, iniciava sua obra, *A filosofia no Brasil*, com uma longa epígrafe de José Augusto Martínez Ruiz – mais conhecido pelo pseudônimo de Azorin – em que o autor espanhol defendia uma concepção importante para Cruz Costa, a de que: “[...] a consciência de um povo se manifesta pelo conhecimento de si mesmo. Êsse conhecimento supõe a reflexão sobre os seus sentimentos e suas ideias”¹⁷³. Na realidade, esses autores ofereciam a justificativa para seu interesse em produzir uma história do modo como as ideias filosóficas haviam sido absorvidas no Brasil.

Se atermos para sua trajetória acadêmica percebermos que tal interesse pelo pensamento espanhol parece ter começado já nos anos da escrita de sua tese de doutorado, quando estudou as ideias de um pensador da Espanha do século XVII. A tese foi defendida na USP, em 1942, com o título de *Ensaio sobre a vida e obra do filósofo Francisco Sanchez*. Longe de ser uma obra renovadora metodologicamente, como foi a de Leopoldo Zea sobre o positivismo no México, demonstrava claramente o interesse de Cruz Costa em situar o pensamento filosófico no contexto histórico e apontava para seu interesse pelo mundo intelectual hispânico e também sua aproximação com autores da América espanhola.

¹⁷⁰CRUZ COSTA, 1945, p. 166.

¹⁷¹Ibidem, p. 25, *grifo nosso*.

¹⁷² CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 25.

¹⁷³ AZORIN apud CRUZ COSTA, op. cit., p.14.

Na tese, além de pensadores espanhóis, Cruz Costa citava autores hispano-americanos e defendia a valorização da contribuição da península ibérica para o desenvolvimento da filosofia, como também insinuava que havia semelhanças entre o Brasil e as demais nações latino-americanas. Em determinada passagem, dizia:

Como muito bem nota o pensador argentino *José Ingenieros*, a península ibérica é uma das regiões mais interessantes para a história da filosofia [...]. Temos infelizmente descuidado, talvez mais do que devíamos, o estudo das histórias dessas duas culturas que estão na base da nossa formação e que, pela afinidade da língua e da evolução histórica, acompanham os destinos da América Latina¹⁷⁴.

Semelhante ao que ocorria com Arturo Ardao no Uruguai, na trajetória intelectual de João Cruz Costa, também houve certo diálogo com a produção dos autores argentinos, como é possível perceber pelas citações dos textos de José Ingenieros em sua obra.

Contudo, diferente de Leopoldo Zea, Cruz Costa não leu em seus anos de juventude as obras de José Ortega y Gasset, ou mesmo as de Samuel Ramos e José Gaos. Seu vínculo intelectual em sua formação inicial era com os escritores que estavam interessados em investigar o passado nacional e a chamada “cultura brasileira” e com os intelectuais de origem francesa. O contato com essa plêiade de autores foi suficiente para desenvolver seu interesse pelo estudo das ideias filosóficas em uma perspectiva histórica e nacional.

Além disso, as ideias dos autores argentinos que circulavam pela América Latina reforçaram sua forma de compreender a filosofia, contribuíram para seu interesse em escrever uma história das ideias filosóficas no Brasil e de entrar em contato com o pensamento hispano-americano.

O contato com intelectuais da América Espanhola se intensificou por meio das cartas que passou a trocar, partir da década de 1940, com Francisco Romero – que nesse período já havia iniciado intercâmbio de correspondências com vários intelectuais interessados no estudo da filosofia na América Latina, como, por exemplo, Leopoldo Zea e Arturo Ardao¹⁷⁵.

¹⁷⁴ CRUZ COSTA, João. *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez*. Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, n. 29. Filosofia, p. 55-56, *grifo nosso*.

¹⁷⁵ JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *La red epistolar de Francisco Romero (1936-1962): sus intercambios con Arturo Ardao y José Ferrater Mora*. Disponível em: http://congresobicentenario.webuda.com/files/simposio01_jalif.pdf. Acessado em 01/12/2013.

Em uma missiva enviada em 23 de julho de 1945, Romero assinalava a Cruz Costa a possibilidade de traduzir para a língua espanhola um dos trabalhos do brasileiro: “*Recebi su trabajo sobre El positivismo en Brasil, y desde ya lo comprometo para salir luego en trad. española en la Biblioteca Filosofica, si usted accelo a ello*”¹⁷⁶. Ao fazer parte da rede epistolar de Romero, o jovem professor de filosofia da Universidade de São Paulo começou a entrar em contato com outros investigadores que também trabalhavam com formas semelhantes à sua para abordar o desenvolvimento da filosofia na América Latina.

Antes, no entanto, de analisar como ocorreu o encontro entre esses intelectuais e a formação, propriamente dita, do que chamamos de Rede latino-americana de história das ideias, é importante identificar melhor os elementos iniciais que possibilitaram a construção de afinidades intelectuais e que contribuíram para a dinâmica dos encontros e manutenção dos diálogos entre o mexicano, o uruguaio e o brasileiro.

1.4 As ideias filosóficas no espaço nacional

Pelos itinerários descritos até aqui, é possível perceber que, embora as formações intelectuais de Zea, Ardao e Cruz Costa tivessem suas especificidades, existiam vários elementos que os aproximavam e os conectavam. Suas trajetórias acadêmicas se iniciaram no decênio de 1930, período de forte agitação política, social e intelectual em seus respectivos países. Nesse contexto, alinharam-se a grupos intelectuais que representava a ideia de “renovação” e de afirmação dos estudos sobre aspectos nacionais¹⁷⁷.

Nesse sentido, contextos sóciointelectuais semelhantes podem levar os intelectuais partilharem certas ideias e percepções sobre determinados elementos que consideravam problemas a serem pensados por sua geração. Pois “[...] o que torna contemporâneos certos autores que se encontram separados sob inúmeros outros ângulos são as questões consagradas a respeito das quais eles se opõem [ou se

¹⁷⁶Carta enviada por Francisco Romero para João Cruz Costa em 23 de julho de 1945. A referida fonte epistolar está no arquivo do professor João Cruz Costa, na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo.

¹⁷⁷Zea ligou-se a Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos e José Gaos; Arturo Ardao conectou-se a Carlos Vaz Ferreira, José Enrique Rodó, Julio Castro e Carlos Quijano; Cruz Costa teve contato pessoal e/ou por leitura com Mário de Andrade, Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior e com vários intelectuais franceses que vieram para a criação da USP, com destaque para Jean Maugüé. Além disso, todos leram as obras de José Ingenieros e Alejandro Korn e conheceram a defesa que faziam de um “*pensamiento nacional*”.

aproximam] e em relação às quais organiza-se pelo menos um aspecto e seu pensamento”¹⁷⁸.

Zea, Ardao e Cruz Costa pensavam questões muito parecidas a respeito da originalidade-autenticidade da filosofia em seus respectivos países. Parece que essa era uma das preocupações que os tornava contemporâneos, sem que, necessariamente, se conhecessem. Essa conexão foi possibilitada em função de Zea, Ardao e Cruz Costa, com intensidades diferentes, terem tido contatos pessoais e/ou por leituras com autores que – guardadas as diferenças – defendiam uma perspectiva menos metafísica e mais historicizada da filosofia (Samuel Ramos, José Gaos, José Ortega y Gasset, Alejandro Korn, José Ingenieros, Jean Maugüé, Miguel Unamuno).

No contexto de formação intelectual de Zea, Ardao e Cruz Costa, circulavam autores com ideias parecidas que os levavam a partilharem certas noções, palavras e perspectivas semelhantes. É interessante notar que em suas obras iniciais existia uma concepção que todas as ideias filosóficas estavam submetidas a uma “*circunstância histórica*”. Em *El positivismo en México*, Zea afirmava que “[...] *la Oración Cívica de Gabino Barreda fue pronunciada en una determinada circunstancia histórica*”¹⁷⁹. Do mesmo modo, Ardao também escrevia que “[...] *el sansimonismo responde a las necesidades doctrinarias de esas circunstancias históricas*”¹⁸⁰. Já no caso de Cruz Costa, por mais que, em *A filosofia no Brasil*, não usasse literalmente a expressão *circunstância histórica* e muito menos citasse Ortega, defendia uma abordagem muito parecida com Zea e Ardao, isto é, que “[...] a análise da evolução das nossas ideias não poderá ser feita separadamente do exame minucioso das transformações histórico-sociais [...]”¹⁸¹ – analisaremos com mais profundidade essa questão no quarto capítulo.

Além de partilharem uma perspectiva histórica para tratar as ideias filosóficas, havia também semelhança na forma como faziam a delimitação de suas análises. Tanto Zea, quanto Ardao e Cruz Costa limitavam suas interpretações a uma espécie de “espaço nacional”. Em seus estudos a perspectiva de que a interpretação estava limitada ao território da nação se tornava um dos principais fatores que dava especificidade às formas pelas quais as ideias eram absorvidas; afinal, abordavam o “positivismo no

¹⁷⁸BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p.207.

¹⁷⁹ ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p.66.

¹⁸⁰ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 87.

¹⁸¹ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 75.

México”, a “filosofia no Brasil”, a “filosofia pré-universitária no Uruguai”. A delimitação já estava presente na intitulação de suas primeiras obras. A perspectiva de que o lugar nacional conformava e delimitava a interpretação das ideias filosóficas tornou-se um elemento comum nas obras iniciais dos três autores, mesmo que ainda não se conhecessem. Em muitos casos, a forma como o espaço nacional era visto – principalmente por Zea e Cruz Costa –, como algo palpável, delimitável e concreto, conferia uma percepção de existência real da identidade nacional que conformava a absorção das ideias. Era como se o espaço nacional determinasse a forma como as ideias que vinham de fora eram pensadas e aplicadas.

Essa preocupação de produzir interpretações historicizadas e espacializadas de como as correntes sistematizadas na Europa eram absorvidas em contextos nacionais ibero-americanos era, então, transformada em uma história das ideias filosóficas de caráter nacional. Operação que era feita a partir de ideias relativamente comuns que circulavam nos textos dos três autores. Tanto Zea, quanto Ardao e Cruz Costa, usavam termos como “adaptação”, “reflexo”, “deformação”, “imitação”, entre outros, que expressavam a maneira como entendiam que a filosofia vinha se desenvolvendo em cada país. Zea afirmava que “[...] *hasta ahora nos ha mostrado al positivismo mexicano en su **adaptación** en las circunstancias que privaban en México al ser introducido como instrumento de orden*”¹⁸². De modo semelhante, Ardao dizia que “[...] *la evolución de nuestras ideas no ha sido más que un **reflejo** de la evolución de las ideas francesas*”¹⁸³. E Cruz Costa afirmava que “[...] os nossos letrados dos séculos XVII e XVIII, voltados para a Europa [...] **imitavam, deformavam** o que de lá nos vinha”¹⁸⁴.

Parece que todos enfatizaram em seus textos uma preocupação comum com a questão da *originalidade-autenticidade* da filosofia em seus respectivos contextos nacionais. Cruz Costa, por exemplo, se questionava: “existe uma filosofia brasileira? Teria havido filósofos brasileiros?”¹⁸⁵; Zea reclamava que os europeus elevavam as suas construções filosóficas à universalidade sem se colocarem “[...] *el problema de la originalidad de las mismas*”¹⁸⁶; e Ardao via a filosofia no Uruguai como resultado de

¹⁸² ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 191, *grifo nosso*.

¹⁸³ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 55, *grifo nosso*.

¹⁸⁴ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 45, *grifo nosso*.

¹⁸⁵ CRUZ COSTA, 1945, p. 19.

¹⁸⁶ ZEA, 1968 [1943-1944], p. 10.

uma “*influencia europea indirecta*”¹⁸⁷. Essa preocupação, que aparecia logo nas primeiras páginas de suas obras, era o que guiava seus interesses em investigar o passado intelectual, em escrever história das ideias filosóficas. Em última instância, possuíam o mesmo interesse de produzir uma explicação histórico-filosófica sobre o quanto os “homens letrados” de seus respectivos países tinham sido capazes de produzir filosofia autêntica ou original.

Por mais que nem sempre chegassem à mesma conclusão, ao final de suas escritas, acabavam sendo guiados pela mesma preocupação da existência ou não de uma filosofia autêntica, de uma suposta “filosofia nacional”. Zea declarava claramente que havia um “*positivismo mexicano*”¹⁸⁸. Em seus primeiros textos Cruz Costa não chegou a afirmar claramente a existência de uma filosofia brasileira, todavia, muitas vezes falava que a “[...] deformação e adaptação já era uma originalidade”¹⁸⁹ e que havia “[...] nosso modo especial de considerar as coisas”¹⁹⁰. Por várias vezes, Cruz Costa deixava escapar expressões de afirmação de especificidade ou de nacionalização da filosofia, tais como “nossos filósofos”, “filosofia portuguesa”, “filósofos nacionais”¹⁹¹. Coisa semelhante ocorria com Ardao que, embora não afirmasse verbalmente que havia uma “filosofia uruguaia”, falava de adaptação das ideias às circunstâncias nacionais ou “*rioplatense*”¹⁹².

Nesse sentido, a diferença que existia entre os autores era mais de grau de aceitação do que de oposição sobre a existência de uma suposta filosofia nacional. Zea, já na década de 1940, estava crédulo de sua existência, Cruz Costa hesitava em afirmar, mas, pareciam acreditar que haveria uma especificidade na forma de captar as ideias em seu país, Ardao delimitava os estudos das ideias ao espaço nacional apontava para uma relação com a Argentina. De todo modo, o que estava por trás das obras iniciais desses intelectuais demonstrava uma só preocupação: a questão da originalidade-autenticidade da filosofia em seus respectivos países e/ou na região em que estavam inseridos. Fazer a história dessas ideias era um modo de melhor compreender a questão e intervir nesse cenário. Em última instância, era uma preocupação “filosófico-identitária” que guiava suas escritas de história das ideias filosóficas.

¹⁸⁷ ARDAO, 1945, p. 10.

¹⁸⁸ ZEA, 1968 [1943-1944], p. 27.

¹⁸⁹ CRUZ COSTA, 1945, p. 77.

¹⁹⁰ CRUZ COSTA, op. cit. p. 41.

¹⁹¹ CRUZ COSTA, 1945, p. 19, 20, 25, 31, 48, 51, 53, 103.

¹⁹² ARDAO, 1945, p. 10, 49, 88, 89, 103, 104.

Além de estarem ligados pelos problemas que se colocavam e pelas delimitações que estabeleciam aos seus estudos, estavam conectados à rede epistolar criada por Francisco Romero, o que possibilitou que entrassem em contato pessoalmente em meados de 1945 e fossem dando forma a uma rede de intelectuais de proporção continental. A maneira como o processo de encontros pessoais foi fortalecendo as afinidades intelectuais e dando forma à Rede latino-americana de história das ideias filosóficas é o que analisamos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

A REDE DE INTELLECTUAIS: O PROCESSO DE CONEXÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO

Capítulo II

A REDE DE INTELLECTUAIS: O PROCESSO DE CONEXÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO

Leopoldo Zea, el gran coordinador, a partir de un histórico viaje al Sur en 1945 -1946, de todo el movimiento de historia de las ideas, formalizado en aquellos años en casi todos los países de nuestro América.

Arturo Ardao

A partir de 1945 lentamente comienza a formarse alrededor de Leopoldo Zea, en América Latina, un pequeño grupo de interesados en el estudio de la Historia de las ideas.

Leopoldo Zea, en el momento actual, el liderazgo de ese movimiento de ideas en nuestra América. Estoy convencido de que, a pesar de las marchas contramarchas, ese camino del filosofar va a aclarar y en mucho, aquello que somos.

João Cruz Costa

Em meados de 1940, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, João Cruz Costa e outros intelectuais que vinham produzindo estudos sobre as ideias filosóficas em contextos nacionais latino-americanos começaram a entrar em contato e a dar forma a uma *rede de intelectuais*¹⁹³.

Para melhor compreender a construção dessa Rede latino-americana de história das ideias filosóficas (de agora em diante chamada apenas de Rede), é interessante abordá-la não como um acontecimento, mas sim como um processo de conexões. Isto é, analisá-la como ligações entre intelectuais, que começou a se formar antes mesmo que se conhecessem pessoalmente e que, no decorrer do tempo, foi se desenvolvendo por

¹⁹³Entende-se aqui por *Rede de intelectuais* um conjunto de indivíduos letrados que se ocupam da produção de determinada forma de conhecimento e que em função da proximidade na forma como compreendem essa atividade passam a se relacionarem e promoverem ações, projetos e atividades conjuntas.

meio de contatos entre as várias iniciativas de estudos das ideias filosóficas em âmbitos nacionais até dar forma a um grande projeto de proporção supranacional.

Para tanto, dividimos o capítulo em dois momentos. No primeiro, buscamos compreender como se deu o processo de formação da Rede, destacando as iniciativas de José Gaos e Francisco Romero e, sobretudo, a viagem que Leopoldo Zea realizou pela América Latina na década de 1940; e, em um segundo momento, analisamos o modo como ocorreu o seu processo de institucionalização.

2.1 A tessitura de uma rede de intelectuais

Há vários elementos que funcionam como meio para a ligação entre os intelectuais: trocas de cartas, livros e artigos; viagens de pesquisa; cooperações entre instituições; projetos editoriais; realização de eventos; fundação de associações, entre outros suportes e lugares que garantem a construção do conhecimento, o fluxo da informação e, logo, a constituição de uma conexão dentro de um determinado campo do saber.

No caso da rede que se formou entre os intelectuais que estudavam as ideias filosóficas na América Latina, em meados da década de 1940, houve a utilização de quase todos esses elementos de ligação. E um dos que tiveram maior peso inicial foi a viagem de pesquisa que Leopoldo Zea fez pela América entre 1945 e 1946. Por meio dessa, o autor mexicano estabeleceu uma vinculação entre os vários intelectuais que trabalhavam no campo das ideias filosóficas em seus respectivos países e foi paulatinamente assumindo a função de líder desse processo; uma “*figura ligadora*”¹⁹⁴ que ia criando mecanismo de aproximação entre os intelectuais e dando forma à Rede.

Todavia, para que Zea assumisse essa função, foi necessário a existência de algumas *condições de possibilidades*, isto é, a junção de diversos acontecimentos e iniciativas de outros intelectuais que lhe permitiram assumir esse papel de “agente de integração” no campo de estudo das ideias filosóficas. Como lembra Vavy Pacheco

¹⁹⁴ZANETTI, Susana. Modernidad y religación: un perspectiva continental (1880-1916). In: PIZARRO, Ana. *América Latina: palabras, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1994, p. 522. Ver também: MAÍZ, Claudio. Teoría y práctica de la “patria intelectual”: la comunidad transatlántica en la conjunción de cartas, revistas y viajes. In: WASSERMAN, Claudia. DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. (Orgs.) *Pensamento Latino-americano*. Além das fronteiras nacionais. Rio Grande do Sul: UFRGS, 2010, pp. 51-104.

Borges, os indivíduos não constroem suas escolhas e seus caminhos fora da rede de relações pessoais e dos condicionamentos sociais de cada época¹⁹⁵. Nesse sentido, Zea não escolheu desde o princípio o destino de se tornar o ponto gerador de uma rede de intelectuais. Essa conexão e a consciência dela foi algo que se construiu no decorrer das relações intelectuais, dos interesses institucionais de sua época e, principalmente, na medida em que foram se estabelecendo afinidades entre os estudiosos dos assuntos filosóficos na América Latina.

Quando terminou sua tese de doutorado, em 1944, Gaos considerava que Zea deveria continuar seus estudos, estendendo sua atividade investigativa para além das fronteiras mexicanas. A oportunidade surgiu no final de 1944, quando da ida ao México de William Berrien, professor da Universidade de Harvard e presidente da Fundação Rockefeller. Na ocasião, Berrien e Alfonso Reyes – presidente do Colégio de México – discutiram sobre um livro publicado pelo pesquisador norte-americano Rex Crawford, *Century of Latinamerican Thought*¹⁹⁶. Obra que Alfonso Reyes dizia estar cheia de erros no que se referia ao passado intelectual hispano-americano. No final da conversa, Reyes afirmou que havia um mexicano que, caso tivesse o devido apoio, o faria melhor, referindo-se a Leopoldo Zea. Constituíam-se aí um dos elementos que possibilitaria que Zea iniciasse sua empreitada, isto é, a o apoio financeiro-institucional da Fundação Rockefeller e do Colégio de México.

Nessa época, a referida fundação estava apoiando financeiramente vários programas e pesquisas em diversos países da América Ibérica, principalmente nas áreas de Agricultura e Saúde¹⁹⁷, e, em menor escala, nas áreas de Educação e Humanidades. Assim, como resultado das conversações entre Reyes e Berrien, uma bolsa de estudos foi concedida ao recém-doutor em filosofia, para que pudesse fazer investigações sobre o pensamento ibero-americano do período pós-independente. O patrocínio da Fundação

¹⁹⁵BORGES, Vavy Pacheco. Grandezas e misérias da biografia. In: PINSKY, Carla Bassanezi. Fontes Históricas. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 222.

¹⁹⁶O livro Rex Crawford publicado pela primeira vez pela editora da *Harvard University Press*, em 1944, foi traduzido no México para o espanhol, em 1966, pela editora Limusa-Wiley com o título de *El pensamiento latinoamericano de un siglo*.

¹⁹⁷ Segundo o investigador estadunidense Edwin Black, por trás das iniciativas da instituição estava implícito um projeto de promoção de uma visão liberal de mundo, como também de controle genético alimentar da população mundial, inclusive com algumas pesquisas com fortes conotações eugenistas. BLACK, Edwin. *A Guerra Contra os Fracos. Eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior*. São Paulo: A Girafa, 2003. No México há um excelente estudo feito por Lopez Guazo e Laura Luz Suárez que foi publicado, em 2005, pela UNAM com o título de *Eugenesia y racismo en México*. No Brasil a professora Maria Conceição da Costa e uma equipe de pesquisadores da UNICAMP vêm trabalhando sobre a questão, com destaque para o estudo: ELISABETE KOBAYASHI, Elisabete. FARIA, Lina. COSTA, Maria Conceição da. Eugenia e Fundação Rockefeller no Brasil: a saúde como proposta de regeneração nacional. *Sociologias*. Porto Alegre, ano 11, nº 22, jul./dez. 2009, p. 314-351.

Rockefeller permitiria que Zea ficasse meio ano nos Estados Unidos da América pesquisando na biblioteca de Washington, e depois que realizasse pesquisas em várias instituições da América Latina e no Caribe por mais um ano. Os trabalhos de pesquisa do investigador mexicano se iniciaram nos primeiros meses de 1945 e terminaram no final do primeiro semestre de 1946.

É interessante saber que Alfonso Reyes, nessa época, era um grande incentivador da aproximação entre os intelectuais latino-americanos. Sua condição de ex-embaixador o fez entrar em contato com vários intelectuais¹⁹⁸ e defender que uma das melhores formas de estimular o desenvolvimento cultural da América Latina era incentivar essa interação. Em um texto publicado um pouco antes da viagem de Zea, o diretor do Colégio de México conclamava:

*Relacionad, pues, a nuestros hombres de pensamiento unos con otros. Sed ingeniosos e incansables; discurrid médios para crear los vasos comunicantes; labor, prensa, correspondencia, obligación de cambios de libros a través de organismos adecuados, exposiciones de arte, de conciertos, viajes de profesores y estudiantes [...]*¹⁹⁹.

Além dos incentivos e da intervenção de Alfonso Reyes para que Zea tivesse o apoio financeiro da Fundação Rockefeller, o jovem mexicano também recebeu ajuda de Francisco Romero. O intelectual argentino havia construído uma grande *rede epistolar* formada por cerca de 1025 cartas trocadas com mais de 300 intelectuais espalhados pela Europa, EUA, América Latina e em alguns países da Ásia²⁰⁰. Essa grande atividade epistolar de Romero muito facilitou o contato de Zea com outros investigadores das ideias filosóficas na América Latina. Na verdade, antes mesmo da viagem do jovem doutor em filosofia, já existia um intercâmbio de cartas, textos, livros e ideias que interligava vários intelectuais ibero-americanos interessados nos estudos das ideias filosóficas.

Nessa grande troca de correspondência que se formou entre intelectuais, é

¹⁹⁸Sobre Alfonso Reyes embaixador no Brasil e em outros países da América ver o interessante artigo: CRESPO, Regina Aída. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, pp. 187-208 – 2003. Como também: GRANADOS, Aimer. Alfonso Reyes en Sur América. Diplomacia y campo intelectual en América Latina. *Revista Historia y Espacio*. n. 38, pp. 11-28, jan-jun. 2012.

¹⁹⁹ REYES, Alfonso. Última tula. In: REYES, Alfonso. *Obras completas*. México: FCE, 1959, t.11, p. 70.

²⁰⁰ Para um estudo da rede epistolar construída por Francisco Romero, ver: PAREDES, Alejandro. Análisis de la red epistolar en torno a Francisco Romero (1922-1963). *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 29 nº 2, 2012, p. 175-189. E ainda: CAMARGO, Walter César. Francisco Romero: cartas con intelectuales mexicanos. *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 29, nº 2, 2012. p. 63-86.

interessante destacar a conexão que se estabeleceu entre José Gaos e Francisco Romero, pois isso permite compreender os antecedentes da Rede e, também, desconstruir a proposição de que teria havia um simples *paralelismo de ideias* entre as iniciativas de Gaos no México e de Romero na Argentina. Ao contrário do que defendem alguns autores²⁰¹, esta pesquisa tem mostrado que entre eles existiu muito mais que apenas um “paralelismo de ideias”. Na realidade, suas iniciativas estavam conectadas desde o final da década de 1930. Novas fontes divulgadas pelo projeto *Memoria Académica*, cujo repositório institucional está a cargo da *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Unversidade Nacional de La Plata*²⁰², mostram um extensivo diálogo epistolar entre os dois autores desde pelo menos 1937²⁰³.

Nessas cartas Gaos e Romero falavam dos interesses comuns e das trocas que realizavam: de livros e artigos publicados por eles²⁰⁴ e outros autores hispano-americanos; de seus programas de cursos e trabalhos de publicação e tradução²⁰⁵; de

²⁰¹ A tese de paralelismo de ideias foi defendida por vários membros da Rede. Arturo Ardao, por exemplo, dizia que era interessante como Gaos e Romero tinham iniciativas e labores semelhantes, pois não havia “*Ni acuerdo previo, ni siquiera conocimiento mutuo de propósitos o programas. Notable resulta, sin embargo – más allá de obligante condicionamiento epocal – el estricto paralelismo de los mismos, y hasta la coetaneidad fundacional en el terreno institucional y académico*”. ARDAO, Arturo. Prólogo. In. ZEA, Leopoldo, *La filosofía como compromiso de libertación*. [Antología] Selección, cronología y bibliografía de Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991, p. XII – XIII. O mesmo também afirmava Francisco Miro Quesada quando dizia que: “*Como resultado de una misteriosa y lejana acuerdo, lo que un grupo de individuos descubre en una latitud, es también descubierto por otro grupo más al sur o más al norte, de manera totalmente espontánea*”. MIRO QUESADA, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latino-americano*. México: FCE, 1981. p. 121.

²⁰² A maior parte das cartas se encontra no arquivo de Francisco Romero e foram disponibilizadas, em 1992, pelo projeto *Memoria Académica*, cujo repositório institucional está a cargo da *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Unversidade de La Plata*. Para mais detalhes, acesse o site www.memoria.fahce.unlp.edu.ar. A organização, especificamente da correspondência de Gaos e Romero, ficou a cargo do professor Juan Carlos Torchia Estrada e foi publicada na *Revista de Filosofía y Teoría Política da Univerisad de La Plata*. Ver: TROCHIA ESTRADA, Juan Carlos. Correspondencia José Gaos-Francisco Romero. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. La Plata, nº 28-29, 1992. p. 159-194.

²⁰³ Em 1937 José Gaos escreveu a Romero dizendo: “*Conocía a V. principalmente por referencias de D. José Ortega y Gasset y D. Manuel G. Morente, que le tienen a V. en alta estima (...) Recibí en su día su ensayo de V. en La Nación sobre La Filosofía y su historia, que me interesó mucho por la coincidencia del tema y de ideas fundamentales con un curso mío de por entonces. Y recibí también su carta proponiendo que entrásemos en correspondência*”. Ibidem, p. 165.

²⁰⁴ Em carta enviada de Paris, em 21 de junho de 1937, Gaos respondia a Romero que havia recebido seus “*artículos y folletos que ha tenido la nueva amabilidad de enviarme últimamente (La razón y el racionalismo, La otra sustancia, Las concepciones del mundo, sobre Korn, Problemas de la filosofía de la cultura, Un filósofo de la problematicidad, Palabras a Morente, Filosofía alemana traducida al español)*”. Carta de Gaos para Romero. Ibidem, p. 165.

²⁰⁵ O material que Gaos enviou a Romero foi: “*Por mi parte le mando: 1 y 2) las invitaciones con los temas de los dos primeros cursillos de conferencias [...] 3 y 4) los programas de un cursillo y del curso, [...] 5) Artículo en la Revista de las Españas sobre La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. 6) Idem en Letras de México sobre La filosofía en España. 7) Livro de S. Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México. 8) Id. Sobre "individuo y sociedad" en la Revista Mexicana de sociología. 9) Id. Sobre auditorio de la filosofía en la revista de la Universidad de La Habana. 10) Id. sobre Filosofía y*

seus interesses comuns pelas obras de Wilhelm Dilthey²⁰⁶ e de José Ortega y Gasset²⁰⁷; da divulgação que faziam de autores europeus que serviram de base teórica para os seus estudos das ideias filosóficas na América espanhola; do projeto de tradução para o espanhol de várias obras filosóficas (sobretudo da língua alemã) que desejavam fazer pela Editora Losada, na coleção *Biblioteca Filosófica*, que Romero dirigia em 1939²⁰⁸. Enfim, entre Gaos e Romero havia muito mais que um paralelismo de ideias, estavam de fato conectados por uma rede epistolar.

Estavam também conectados a essa rede de correspondências – como já indicamos no primeiro capítulo – Leopoldo Zea, Arturo Ardao, João Cruz Costa. Desde pelo menos o início da década de 1940, eles já mantinham contato com Francisco Romero. Inclusive, tal como Reyes, Romero era um grande incentivador do diálogo entre os intelectuais ibero-americanos, tinha consciência das semelhanças de seus trabalhos e de seus mútuos desconhecimentos. Em um texto publicado em *La Nación*, e depois inserido em seu livro *Filosofía de la persona* (1944), afirmava que “[...] *la aclaración e inventario de nuestro pasado filosófico preocupa en estos instantes a buena cantidad de jóvenes estudiosos iberoamericanos, la mayor parte de ellos, con*

*Pedagogía en Educación y Cultura, revista que acaban de fundar, gentes excelentes y excelentes amigos. Y esto me recuerda que lo que necesitan son suscripciones: alguna de algún centro de ahí? [...] 11) Ejemplar de la edición de 1 de Los fragmentos de Heráclito, sobre la que le informará suficientemente el prólogo. Y 12) Dos ideas de la filosofía, la controversia con Larroyo, que sale de la imprenta estos próximos días. --He enviado hace ya meses un segundo largo artículo a Universidad de la Habana, Sobre la filosofía de la filosofía, Envío precisamente a la Revista Mexicana de Sociología un segundo artículo, Sobre sociedad y la historia, continuación del primero. Debe ir a la imprenta en seguida Marx, Engels, Filosofía y Economía, que comprende una introducción sobre la filosofía de Marx, larga, demasiado, que me figuro va a ser aquí un escándalo, y la traducción de: la carta de Marx a su padre de 18 de nov. de 1837; el artículo de Engels ennales”. TROCHIA ESTRADA, Juan Carlos. Correspondencia José Gaos-Francisco Romero. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. La Plata, nº 28-29. p. 159-194, 1992, p.182.*

²⁰⁶ Em 1939 Gaos escrevia a Romero dizendo que “*Aquellos de sus artículos y opúsculos que no conocía –los menos – me han interesado mucho, pero V. me permitirá insinuarle que lo que más me interesa de V. es precisamente algo de lo que todavía desconozco: sus exposiciones de la filosofía contemporánea en conjunto y de la filosofía de Dilthey en particular, temas que también yo he trabajado con un interés especial*”. Op. cit. p. 167. Em 8 de abril de 1940, Romero respondia a longa carta de Gaos e dentre os vários assuntos do diálogo epistolar, relatava ao amigo espanhol que: “*Uno de los filósofos que más me han impresionado ha sido Dilthey. Del que hablo aquí desde el año [19]27, sobre el cual he dado algún cursillo especial, aparte de volver sobre él de continuo en mis cursos regulares*”. Ibidem, p. 184.

²⁰⁷ Em carta enviada a Romero em em 20 de janeiro de 1940, Gaos dizia que “*creo tener motivos para suponer que su devoción por Ortega era la que en la Argentina hacía juego con la mía en España, permítame una clara pregunta: ¿cual es su posición que no le ha sido posible a V. continuar en la misma relación con él, y ha preferido V., delicadamente, callar? Por mi parte, en definitiva debo tanto a Ortega que, cualquiera que sea su actitud respecto a mí, quisiera que la mía siguiese inalterable*” Op cit. p. 176.

²⁰⁸ Gaos escrevia a Romero dizendo que “*Mi opinión es que, de los contemporáneos, lo más interesante sería completar la traducción del siempre fundamental Husserl. La Revista de Occidente iba a publicar la de las Meditaciones Cartesianas con introducción y comentario extenso mío; pero todo ello, con el original alemán inédito, se quedó en mi casa de Madrid, donde hace ya unos meses habían caído dos bombas. Respecto de los clásicos, opino que aquel de quien es más necesaria una traducción, es Hegel [...] Ortega ha tenido más de una vez la idea de hacer traducir la Historia de la Metafísica de E. Von Hartmann. [...]*”. Ibidem, p. 184.

seguridad, ignorantes de que otros indagan el mismo asunto en otros países”²⁰⁹. Para ele, era necessário superar esse isolamento.

Assim, o prévio conhecimento que Gaos e, principalmente, Romero tinham sobre a atividade filosófica na América Ibérica, bem como o contato e a articulação que possuíam com homens de letras e instituições de vários países da América, fora de fundamental importância para que Zea pudesse aglutinar vários investigadores de sua geração em torno da pauta comum de historiar o passado intelectual de cada nação latino-americana.

De tal forma, não surpreende que Leopoldo Zea, ao recordar de sua viagem de pesquisa, afirme que:

Fue en 1945 que, personalmente, me encuentre con Francisco Romero, apenas llegado a Buenos Aires. La Argentina era el primer país que visitaba. [...] A Romero le conocía ya a través de esa asidua correspondencia que le convertía en el guía y conductor del filosofar en Latinoamérica. Mi libro sobre el Positivismo en México, que había escrito poco antes, había encontrado en él entusiasta recepción [...] . Había que historiar, que recoger, que hacer memorias del largo camino de la filosofía en Latinoamérica. [...] Bajo su guía empecé mi labor [...] En la continuación de mi viaje por esta parte del continente, sus cartas, que anticipaban siempre mi llegada, me abrían puertas, y con las puertas, amistades que acabarían siendo entrañables y colaborarían en la vertebración de esa normalidad [...] fueron, entre otros, los nombres de los corresponsales de Francisco Romero con los que se fue formando el grupo que se empeñaría en dar unidad y sentido a lo que parecía una actividad solitaria [...]”²¹⁰

A rede epistolar que Romero havia criado e seu incentivo para os jovens investigadores latino-americanos deixarem o isolamento nacional contribuiram significativamente para a empreitada de Zea. A partir desses contatos prévios com o pensador argentino, Zea montou uma lista de intelectuais de vários países da América Latina que poderiam ajudá-lo em sua pesquisa. Em 1945, na Argentina, encontrou-se pessoalmente com Romero²¹¹, seu irmão o historiador José Luis Romero (1909-1977)²¹² e outros intelectuais, como o argentino Gregorio Weinberg (1919-2006)²¹³.

²⁰⁹ROMERO, Francisco. *Filosofíade la persona*. Buenos Aires: Losada, 1944. p. 131-132. É importante lembrar que em função da relação intelectual que mantinha com Gaos, Zea já conhecia a obra de Romero antes de sua viagem pela América.

²¹⁰ ZEA, Leopoldo Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988. p. 20

²¹¹ Para Eugênio Rezende de Carvalho, “O contato pessoal entre Zea e Francisco Romero significou, na prática, a convergência definitiva entre os focos mexicano (estimulado principalmente por Gaos) e argentino (fomentado, sobretudo, por Romero), unificando o até então disperso movimento de história das ideias nesses países em um só movimento orgânico, que posteriormente abrangeria outros focos na

Ainda em 1945, Francisco Romero escreveu várias cartas preparando o caminho de Zea, apresentando-o a outros intelectuais que vinham trabalhando no estudo das ideias filosóficas, como é possível ver na carta enviada a João Cruz Costa, em 23 de julho de 1945, em que dizia: “*Acaba de llegar aquí el Prof. Leopoldo Zea, de México, que ha escrito dos excelentes libros sobre el Positivismo en su país. Pasará aquí unos meses. También hoy mismo hemos hablado con él de usted*”²¹⁴.

Após esses contatos iniciados pelo intelectual argentino, ainda em Buenos Aires, Zea começou a escrever para outros investigadores, como mostra a carta enviada a João Cruz Costa, em 01 de agosto de 1945:

*Estimado Amigo. Es posible que el prof. Romero le haya informado sobre mi llegada a Buenos Aires, [...] por ahora mi beca me autoriza trabajar en Argentina y Chile por seis meses. Pero trataré aprovechar una oportunidad para ir a su país, aunque pocos días; usted que trabaja el asunto pudiera orientarme y darme su sugestione que completaria mi trabajo*²¹⁵.

Percebe-se por essa carta que o Brasil não estava inicialmente nos planos da viagem de pesquisa de Zea, mas, que, por outro lado, ele tinha interesse em conhecer o país e, principalmente, saber como Cruz Costa estava trabalhando o estudo das ideias

América Latina”. CARVALHO, Eugênio Rezende de. Leopoldo Zea e o movimento latino-americano de História das ideias. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43: p.267-282, jan/jun 2010, p.271.

²¹²José Luis Romero formou-se em História pela Universidad de La Plata. Publicou diversos artigos e livros sobre história da Argentina e da América como: *Mitre, un historiador frente al destino nacional* (1943); *Las ideas políticas en Argentina* (1946); *El ciclo de la Revolución Contemporánea* (1948); *Argentina: imágenes y perspectivas* (1956); *Breve historia de la Argentina* (1965); *Latinoamérica: situaciones y ideologías* (1968); *El pensamiento político de la derecha latinoamericana* (1970); *La gran historia de Latinoamérica* (1972); *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976). Por influência de seu irmão, Francisco Romero, conheceu as ideias de Dilthey e Ortega as quais fundamentaram seus estudos historiográficos. Na década de 1940, foi professor na Universidade de La Plata e na Universidad de la Republica no Uruguai – instituição em que Arturo Ardao também era professor – e, em 1958, passou a lecionar na Universidad de Buenos Aires. Em 1975 passou a integrar o Conselho Diretivo da Universidade das Nações Unidas, sediada em Tóquio. Para mais detalhes de sua trajetória intelectual ver: ACHA, Omar. *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2005. Como também: DEVOTO, Fernando. PAGANO, Nora. *Historia de la historiografía argentina*, Buenos Aires: Sudamericana, 2009.

²¹³Gregorio Weinberg era historiador formado na Universidad de Buenos Aires, onde se tornou professor de *Pensamento Argentino e Latino-americano*. Foi ainda Diretor da Biblioteca Nacional da Argentina, Vice-presidente do CONICET, consultor da UNESCO e Presidente do Conselho Superior da FLASCO (Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais). Para mais detalhes, ver: TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. Gregorio Weinberg: en el umbral de la historia. *Cuyo*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 23, pp. 39-45, 2006.

²¹⁴Carta enviada por Romero em 23 de julho de 1945. Ver arquivo João Cruz Costa, na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo.

²¹⁵Carta enviada por Zea para Cruz Costa, em 01 de agosto de 1945. Ver: Arquivo João Cruz Costa, Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo.

filosóficas. Acreditava que a orientação do autor brasileiro seria importante para seu trabalho de pesquisa.

Seu interesse em ampliar o número de países pesquisados e de conhecer os trabalhos de outros investigadores não se estendia apenas ao Brasil; em 30 de setembro de 1945, Zea escreveu a outro investigador das ideias filosóficas, o uruguaio Arturo Ardao: “*Estimado amigo y colega. [...] voy a ir a Montevideo, parece que la primera semana de noviembre, y me gustaría saber si le puedo encontrar para conocerlo y hablar sobre nuestros temas, que tal cosa me orientará mucho*”²¹⁶.

De Buenos Aires, Zea seguiu, então, para a capital uruguaia, onde se encontrou com José Vaz Ferreira e estabeleceu relações mais próximas com Arturo Ardao. Antes de sair da capital argentina, Zea havia escrito mais uma carta a João Cruz Costa informando seu interesse sobre o positivismo no Brasil e que, na segunda semana de novembro daquele mesmo ano, estaria em terras brasileiras; afirmava categoricamente que: “*my visita a S. Paulo es específicamente para conocerle y hablar con usted*”²¹⁷.

Em um texto publicado em espanhol, rememorando o encontro com Zea, o intelectual brasileiro dizia que:

*Durante los días de la estancia de Zea en São Paulo, conversamos sobre los problemas de nuestra América, sobre el sentido de nuestra cultura y, casi siempre, nuestras opiniones coincidieron. Nació desde entonces una mutua simpatía que, con el correr de los años y el mejor conocimiento de nuestras ideas, se transformo en sólida amistad*²¹⁸.

O encontro com Cruz Costa, como ocorreu com Ardao, levaria a fortes laços intelectuais e de amizade criados em função da afinidade de suas concepções em torno do estudo das ideias filosóficas em uma perspectiva historicizada e espacializada²¹⁹.

Depois desse período em São Paulo, Zea seguiu para o Chile, onde conheceu o escritor e Reitor da Universidad de Chile, Enrique Molina (1876-1964)²²⁰ – que vinha

²¹⁶ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 22 de novembro de 1945. In: RODRIGUEZ OZÁN, Maria Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, p. 13-21, 2004, p. 15.

²¹⁷Carta enviada de Zea para Cruz Costa em 01 de agosto de 1945. Ver Arquivo João Cruz Costa, Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Nesse arquivo existe certa de 9 cartas de Zea para Cruz Costa entre os anos de 1945 a 1952.

²¹⁸CRUZ COSTA, João. Mi encuentro do Leopoldo Zea. *Latinoamerica. Anuario de estudios latinoamericanos*. México, UNAM, n. 10, 1977, p. 79-82.

²¹⁹Além disso, a afinidade de Zea, Ardao e Cruz Costa fica evidente pelas palavras de amizade, como também pelo número de correspondências trocadas. Zea escreve para Cruz Costa, praticamente, de quase todos os lugares que chegava. No Arquivo de João Cruz Costa, na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, há oito cartas de o mexicano enviadas para o brasileiro.

se correspondendo com Francisco Romero pelo menos desde 1941 –, o jovem advogado Luiz Oyarzun que, segundo Zea, estava escrevendo uma história do positivismo no Chile. Após algumas semanas, o pesquisador mexicano seguiu para o Peru e estabeleceu contato com Francisco Miró Quesada (1918-)²²¹, com quem iniciou uma polêmica, mas também forte amizade. É importante observar as palavras do próprio Miró Quesada, sobre a diferença entre a postura que os intelectuais tinham sobre o significado da atividade filosófica. Ao relembrar o primeiro encontro com Zea, o intelectual peruano afirmava:

Era el invierno de 1946. Bajo el clásico cielo gris de Lima, en una calle céntrica, Leopoldo Zea y yo conversábamos animadamente. Nos acabábamos de conocer. Francisco Romero, ese gran "forjador" de filosofía latinoamericana que contribuyó como nadie a superar el aislamiento en que vivían los pensadores de nuestros países, nos había escrito cartas diciéndonos que "debíamos" conocernos. Era una orden. Era, además, la mejor introducción posible. Una presentación de Romero era señal inequívoca de que valía la pena el "contacto". Nuestro primer encuentro estuvo, por eso, lleno de recíproca curiosidad. Cada uno se interesaba en saber lo que el otro ya había hecho o estaba por hacer. Zea me dio su libro Apogeo y decadencia del positivismo en México y me habló largamente sobre la obra que estaba preparando: Historia del positivismo en América Latina. Los temas, en ese entonces, no me interesaban mucho, pero me causó impresión la seriedad con que hablaba, la obra ya realizada, el proyecto de ampliación sistemática. Cuando terminó, le hablé de lo mío.

²²⁰Enrique Molina Garmendia formou-se em História e Geografia, como também, posteriormente, em Direito, na Universidad de Chile. Em 1919 foi um dos principais articuladores para a fundação da Universidad de Concepción, a primeira fora de Santiago. Em 1927, passou a ser Reitor da Universidad de Chile e, em 1947, assumia o cargo de Ministro da Educação Pública do Chile. Publicou dezenas de obras, das quais destacamos: *La filosofía social de Lester Ward* (1909); *El pragmatismo de William James* (1909); *Filosofía americana* (1913); *Por las dos Américas* (1920); *Confesión filosófica y llamado de superación a la América hispana* (1942); *La Filosofía en Chile en la primera parte del siglo XX* (1951). Para mais detalhes ver: BEORLEGUI, Carlos. *Historia de lo pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deuto, 2010.

²²¹Francisco Miró Quesada Cantuarias graduou-se em Direito e doutorou-se em Filosofia na Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Em 1941, tornou-se professor na mesma universidade. Foi ainda diretor do jornal *El Comercio* (que pertencia a sua família desde o início do século XX), professor na Universidad de Lima, como também na Universidad Cayetano Heredia e Universidad de Ricardo Palma. No governo do presidente peruano Fernando Belaúnde Terry, Miró Quesada assumiu o cargo de Ministro da Educação do Peru (1963-64), depois se tornou Vice-secretário Nacional de Política do Partido Acción Popular (1965-66), Membro da Missão Peruna nas Nações Unidas (1964-65) e embaixador do Peru na França (1967-68) e Delegado do Peru na Assembléia Geral da UNESCO (1973). No decorrer de sua carreira publicou: *Sentido del movimiento fenomenológico* (1940); *Lógica* (1946); *Iniciación lógica* (1958); *Apuntes para una teoría de la razón* (1963); *Humanismo y revolución* (1969); *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974); *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981); *Ensayos de filosofía del derecho* (1986); *Razón e historia en Ortega y Gasset* (1993). Ver: SOBREVILLA, David. *Las ideas e El Perú Contemporáneo. Historia del Perú. Tomo XI*. Lima: Editorial Juan M Baca, 1980.

Acabo de terminar los originales de un libro de lógica matemática, le dije con entusiasmo, creyendo que lo iba a impresionar, pues aunque no tenía conciencia aún de la novedad del asunto en nuestro medio, tenía la vaga sensación de que lo que estaba haciendo era algo diferente de la rutina filosófica que imperaba, a la sazón, en América Latina. Pero quedé asombrado cuando me respondió con voz tajante:

-¿Para qué escribes eso? Pierdes tu tiempo. Lo que debes hacer es escribir sobre la historia de la lógica en el Perú. Ésa será una obra verdaderamente útil.

-¿Cómo voy a escribir la historia de la lógica en el Perú - repliqué indignado- si todavía nadie ha escrito nada de lógica? - Te equivocas - dijo Zea imperturbable-; seguro que hay varios libros de lógica escritos hace mucho tiempo. (...)

Desde ese momento comenzó una vigorosa polémica entre nosotros. Porque este primer contacto nos hizo tomar conciencia de que nuestra concepción de lo que debía ser la filosofía latinoamericana difería de manera irreconciliable. [...] Sin embargo, la actitud y la trayectoria de Zea me interesaba. Había tal vigor en sus convicciones que me impresionaba. La discrepancia comenzaba a presentármese más como discrepancia sobre definición de conceptos que como desacuerdo sobre contenidos y resultados cognoscitivos²²².

O relato de Miró Quesada sobre o encontro é muito interessante porque, por um lado, mostra o entusiasmo historicista de Zea; e, por outro, as diferenças iniciais entre as perspectivas dos intelectuais que iam formando a Rede. No entanto, como veremos, parece que essas discrepâncias não foram grandes a ponto de serem empecilhos para suas aproximações e posteriores contatos.

Continuando sua empreitada de coleta de documentos e de estreitamento de laços de sociabilidade intelectual, Zea ainda conheceu: na Bolívia, o professor de filosofia e então reitor da Universidad San Francisco Xavier, Guillermo Francovich (1901-1990)²²³; na Colômbia, o jovem professor de filosofia da Universidad Nacional da Colômbia, Danilo Cruz Vélez (1920-2008)²²⁴; no Equador, o ex-ministro da

²²² MIRO QUESADA, Francisco. Prológo in: *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*. México: FCE, 1981. p. 7-8.

²²³ Guillermo Francovich Salazar, assim como João Cruz Costa, era de uma família rica, filho de pai europeu e de mãe boliviana teve uma educação esmerada. Formou-se, como Ardao, em Direito e logo se direcionou para o magistério em Filosofia, que começou a exercer em 1922. Mas, em 1929, passou a exercer a função de diplomata em diversos países latino-americanos (Peru, Uruguai, Brasil e Paraguai). Quando Zea o encontrou na Bolívia, Francovich era Reitor da *Universidad de San Francisco Xavier* e já havia publicado várias obras sobre o pensamento filosófico na América Latina: *Filósofos brasileños* (1939); *La filosofía en Bolivia* (1945); *La filosofía existencialista de Martin Heidegger* (1946); *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956); *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos* (1948); *Toynbee, Heidegger y Whitehead* (1951); *Restauración de la filosofía* (1967). Para mais detalhes ver: GOMEZ-MARTINEZ, José Luis. Guillermo Francovich: una faceta de su pensamiento y un apéndice bibliográfico. *Revista Iberoamericana*. Vol. LII, Nº. 134, Enero-Marzo 1986, p. 293-309.

²²⁴ Danilo Cruz Vélez era o mais jovem de todos os intelectuais com quem Zea se encontrou no percurso da viagem. Assim com o intelectual mexicano, Cruz Vélez não era de família rica, mas formou-se em Direito na Universidad Nacional de Colombia, e cedo se interessou pelo pensamento filosófico,

educação e ex-embaixador e, naquele contexto, professor de sociologia da Universidad Central de Equador e diretor-fundador da *Casa de Cultura Ecuatoriana*, Benjamin Carrión (1897-1979)²²⁵; na Venezuela, o professor de filosofia da Universidad Central de Venezuela e escritor Mariano Picón Salas (1901-1965)²²⁶; e em Cuba, o escritor e ativista da libertação cubana, Raúl Roa (1907-1982)²²⁷.

Ao acompanhar o itinerário de viagem de Zea, percebemos que a construção da Rede não foi algo pré-definido, mas sim uma configuração que foi se estabelecendo no decorrer desse itinerário. No início, quando foi para os Estados Unidos da América, o sentido da viagem era apenas coletar informações para um estudo sobre o positivismo na América. Contudo, no decorrer do restante da jornada, foi se configurando laços de

sobretudo, pelas ideias de José Ortega y Gasset. Em função de uma bolsa de estudo, foi estudar na Universidade de Friburgo na Alemanha onde conheceu o pensamento de Hegel, Heidegger e outros pensadores do círculo filosófico alemão. De volta ao seu país, foi professor de filosofia, de 1946 até 1951, na mesma universidade em que se formou e depois na Universidad de los Andes de 1959 a 1972. Na época em que conheceu Zea estava por publicar o livro *Nueva Imagen del Hombre y de la Cultura* (1948). Para mais informações, ver: ROJAS OSIRIO, Carlos. Danilo Cruz Vélez. El cuestionamiento de la politización. In: ROJAS OSIRIO, Carlos *Latinoamérica. Cien años de filosofía*. Puerto Rico: Isla Negra, 2002, pp. 131-140.

²²⁵ Benjamin Carrión era o mais velho dos intelectuais com os quais Zea havia encontrado. Como Ardao, formou-se em Direito, porém, bem antes do intelectual uruguaio, em 1916, na Universidad Central de Equador, instituição que foi professor de Sociologia e depois de Literatura Espanhola. Como João Cruz Costa, estudou na França na *Ecole de Hautes Etudes* de Paris. Em 1931, foi nomeado Ministro de Educação do governo de Guerrero Martínez. Depois assumiu os cargos de embaixador do Equador no México, em 1933, e, em 1937, de embaixador na Colômbia. Em 1944, fundou e foi o primeiro diretor da *Casa de la Cultura Ecuatoriana*, época em que Leopoldo Zea o conheceu. Em 1948 tornou-se embaixador do Equador no Chile. Em sua longa vida intelectual escreveu vários livros, entre eles, destaca-se: *Los creadores de la nueva América* (1928); *El desencanto de Miguel García* (1928); *Mapa de América* (1931); *Atahualpa* (1934); *El nuevo relato ecuatoriano* (1951); *San Miguel de Unamuno* (1954); *Santa Gabriela Mistral* (1956); *El cuento de la patria* (1967); *Raíz y camino de nuestra cultura* (1970). Ver: TINAJERO, Fernando. *Benjamín Carrión y la "cultura nacional"*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política, 2013.

²²⁶ Mariano Picón Salas formou-se em História e doutorou-se em Filosofia e Letras pela Universidad Santiago de Chile. Em 1946, fundou a Facultad de Humanidades y Educación na Universidad Central de Venezuela; foi também professor convidado na Columbia University e embaixador da Venezuela na Colômbia (1947-1948), no Brasil (1958-1959), na França (1959-1962) e no México (1962). Publicou várias obras, das quais se destacam: *Hispanoamérica: posición crítica, literatura y actitud americana: sentido americano del disparate y sitio de una generación* (1931); *Intuición de Chile y otros ensayos en busca de una conciencia histórica* (1935); *Preguntas a Europa* (1938); *Cinco discursos sobre pasado y presente de la nación venezolana* (1940); *Formación y proceso de la literatura venezolana* (1940); *De la Conquista a la Independencia* (México, 1944); *Biografía de Francisco de Miranda* (1946); *Formación y Proceso de la Literatura Venezolana* (1947); *Dependencia e Independencia en la Historia hispanoamericana* (1952); *Regreso de tres mundos: un hombre en su generación* (1959); *Los Malos salvajes. Civilización y política contemporáneas* (1962). Para mais detalhes, ver: GRASES, Pedro. *Escritos Selectos*. Caracas: Ayacucho, 1988.

²²⁷ Tal como Zea, o jovem intelectual cubano Raúl Roa, era de uma família humilde. Como Ardao, muito cedo se envolveu com a vida política do seu país e formou-se em Direito. Admirador de José Martí escreveu quando ainda tinha 18 anos um artigo intitulado *Ensayo sobre José Martí*, e aos 27 anos estava vinculado a *Liga Antiimperialista* e fazia fortes críticas ao imperialismo estadunidense. Mas, diferente de Zea, Ardao e Cruz Costa era assumidamente marxista-leninista, e, em 1931, passou a fazer parte da Esquerda Estudantil Cubana que prega inclusive a luta armada pela libertação do país. Por isto foi preso em 1933. Quando saiu da prisão, junto com outros intelectuais cubanos, fundou a *Organización Revolucionaria Cubana Antiimperialista* (ORCA).

afinidades; Zea foi percebendo certa semelhança entre os projetos e as ideias dos intelectuais latino-americanos que conhecia e alimentando a possibilidade de conectá-los. Do meio da viagem em diante, começou a colocar esses professores e homens de letras em contato, estimulou-os a troca de livros e artigos, convidou-os a publicar seus trabalhos nas revistas mexicanas e informou-os sobre as pesquisas que os colegas estavam fazendo. Enfim, ia começando a tecer uma verdadeira rede de intelectuais em torno da prática de estudo das ideias filosóficas na América Latina.

Do Rio de Janeiro, por exemplo, Zea escreveu a Arturo Ardao, em 22 de novembro de 1945, dizendo que:

Estava con Cruz Costa, le hablé de lo que está usted haciendo en Montevideo. Se interesó mucho y quiere tener comunicación con usted. Me dijo que ya le escribió y le mandó un libro sobre Filosofía en Brasil. [...] En San Pablo me encontré un tomo de mi Positivismo en México y se lo mandé a Montevideo, espero lo reciba pronto. Aquí encontré la Historia de la Filosofía en México [livro de Samuel Ramos] y se la hice enviar también²²⁸.

Depois em 16 de dezembro de 1945, em Santiago do Chile, Zea escreveu ao amigo uruguaio dizendo:

*Querido amigo Ardao, recibí su carta, ya me tiene aquí en Santiago. Me alegro haya recibido mi libro y espero reciba pronto el de Ramos. [...] Aquí en Santiago hay otro joven abogado que está trabajando en El Positivismo en Chile, le he dicho se ponga en contacto con usted. Se llama Luis Oyarzun, vive en Santo Domingo 3535, Santiado de Chile. **Como ve ya se está formando una red que puede abarcar toda nuestra América;** pero hay que establecer contacto y no perderlo. Leí su artículo de Marcha, no necesito decirle que lo hubiera firmado con gusto, son las ideas-clave de mi trabajo. Como usted me decía en esas pláticas, que me gustaría volver a tener, **no se trata simplemente de escribir una historia de nuestras ideas, sino algo más, ésta es sólo parte de una nueva actitud filosófica que va más hondo** [...] Aquí en Santiago me encontré, y he hecho una buena amistad, con José Ferrater Mora, el autor del Diccionario Filosófico. También le agradeció el envío de su libro, pues necesita enterarse de lo que se publique en filosofía, máxime en esta matéria aún tan poco tratada [grifo nosso]²²⁹.*

²²⁸ ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 22 de novembro de 1945. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, p. 13-21, 2004, p. 15.

²²⁹ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 22 de novembro de 1945. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, p. 13-21, 2004, p. 16-17.

Poucos dias depois, exatamente em 3 de janeiro de 1946, ainda de Santiago do Chile, Zea envia a João Cruz Costa uma carta em que perguntava:

¿Enero haya recibido mi carta enviada desde Rio y lo libro de Samuel Ramos? [...]. También he estado varias veces con Ferrater Mora, quien me mostró el libro que usted le envió. De Montevideo me escribe Ardao diciendo me se ha hecho contacto con usted e intercambiado libros. Creo que ésta es la mejor manera de hacer filosofía ibero-americana²³⁰.

De Lima, Peru, Zea enviou a Ardao uma carta, em 8 de fevereiro de 1946, em que dizia ter percorrido 8 países de “nuestra América”, e afirmava que:

Aquí hay un fuerte movimiento filosófico; pero les sucede lo que a ustedes, les faltan medios para afianzarlo. Sus publicaciones son limitadas, no salen del país. Es menester buscar alguna relación, aunque sea de poco volumen; [...] Voy a darle aquí, junto con la dirección de los mexicanos, la de ustedes para que se establezcan mayores vínculos. Aquí también me han hablado de la necesidad de hacer un Congreso de Filosofía antes que lo organicen los norteamericanos. Habría que conversar todo esto. Cruz Costa me escribió sobre lo mismo, dice que há escrito sobre ello a Romero, [...] Me mostró Ferrater el libro que usted le mandó. Le interesó mucho. [...] Ahora prepara Ferrater una Historia de la Filosofía en el siglo XIX, y en ella hará entrar por vez primera, quizá, el pensamiento iberoamericano. ¿Como va su investigación? Hablé con Gaos de ella y se entusiasmo²³¹.

Ainda de Lima, em 19 de maio de 1946, o intelectual mexicano voltava a escrever a Ardao:

Llegando a México veré qué se puede hacer por ese congreso, mientras tanto hay que estrechar nuestras relaciones con los colegas de estos nuestros países. Aquí hay un movimiento filosófico interesante; pero aún estamos un poco dentro de la beatería de culto a la filosofía europea contemporánea, sin ver en ello las raíces que nosotros hemos podido ver. Aún les escandaliza que se hable de una filosofía americana o cosa parecida; se sigue aún dentro del respeto a la filosofía occidental [...] sin embargo, hay algunos jóvenes a quienes he pedido se pongan en contacto con usted. [...] Y han sucedido casos, como los de un joven, muy inteligente, llamado

²³⁰Carta enviada por Zea a Cruz Costa em 3 de janeiro de 1946. Arquivo de João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

²³¹ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 8 de fevereiro de 1946. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, p. 13-21, 2004, p. 18.

*Carlos E. Valcárcel – si puede mandar el su libro y escribirle se lo agradecería mucho – que se ha encontrado aislado en sus propósitos por aplicar el historicismo a la circunstancia peruana y ha decidido hacerse historiador. [...] De cualquier manera he dado a los amigos de aquí su dirección y la de los demás amigos [...]*²³².

Em 5 de junho de 1946, de Bogotá, Zea escreveu para Ardao e novamente solicitava que enviasse seu livro a outro intelectual: “*envie su libro a Daniel Cruz Vélez (Apartado Nacional 1081, Bogotá, Colombia), se trata de un joven profesor de filosofía que conocí por recomendación de Romero, él va a hacer la ‘Historia de las ideas en Colombia’ y tiene mucho interés en conocer su libro*”²³³.

Verifica-se por essa rede epistolar que Zea estava tecendo, que a troca de livros era uma das formas de colocar em circulação as ideias dos intelectuais latino-americanos, de fazer os investigadores entrarem em contato com o que cada um estava produzindo em seus respectivos países, estreitando os laços intelectuais. Ele acreditava que essas relações e trocas de conhecimento estavam alicerçando um movimento intelectual de caráter internacional, tornando-se a base de um projeto de construção de uma rede latino-americana de estudos das ideias filosóficas, mas também apontava para a direção do que acreditava estar se formando: uma “*nueva actitud filosófica*” – como veremos no decorrer de nosso trabalho, a história das ideias filosóficas não era o *fin* do projeto zeânico, mas sim o *meio* para chegar ao que defendia ser uma filosofia ibero-americana. Por isto, inclusive, deixava entender que tentaria organizar um congresso de filosofia que aproximaria mais ainda os ibero-americanos. Sua pretensão era reunir os intelectuais que manifestavam perspectivas semelhantes²³⁴.

No entanto, não se pode deixar de notar que existiam algumas diferenças entre os intelectuais com os quais Zea se encontrou no decorrer de sua viagem. Duas delas eram as de idades e de origens socioeconômicas: entre o mais velho intelectual com quem Zea tinha estabelecido contato, o chileno Enrique Molina (1876-1964), e o mais novo, o colombiano Daniel Cruz Vélez (1920-2008), existia uma diferença de idade de 44 anos; alguns desses intelectuais, como Cruz Costa, Miró Quesada, Francovich e Carrión, eram de famílias ricas, e outros, como Roa, Cruz Vélez e, principalmente,

²³²ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 19 de maio de 1946. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, 2004, p. 19.

²³³ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea, 5 de junho de 1946, a Arturo Ardao. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Op. cit., p. 21.

²³⁴ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 19 de maio de 1946. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Op. cit., p. p. 19.

Leopoldo Zea, não eram de famílias abastadas; havia, ainda, os de classe média como Ardao e Picón Salas. Assim, estava claro que os elementos que ligavam esses intelectuais não eram o pertencimento as mesmas classes socioeconômicas ou mesmo a faixa etária.

Na realidade, ao acompanhar as informações nas cartas e os dados biográficos de cada intelectual, percebemos que havia outros elementos que os aproximavam: todos tiveram formação filosófica, seja em curso exclusivamente de Filosofia ou em disciplinas do curso de Direito; seguiam carreiras profissionais semelhantes, eram professores e/ou homens ligados ao mundo da cultura; a maioria teve suas formações intelectuais em contexto de crise e mudança, não só no ambiente político, mas também cultural, sobretudo, com o descrédito do positivismo e o surgimento de “novas correntes filosóficas”; e muitos se preocupavam em produzir escritas focadas em refletir sobre a cultura no espaço nacional e/ou em promover uma abordagem histórica e especializada de como as ideias eram apropriadas em seus respectivos países.

Assim, parece que as afinidades intelectuais foram mais fortes que as diferenças, pois o estabelecimento da rede de sociabilidade se manteve mesmo após a viagem do intelectual mexicano.

Quando Zea chegou ao México estava convencido da existência de uma comunidade intelectual ibero-americana. Em uma conferência proferida, em 25 de setembro de 1946, a convite da *Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas*, no Palácio de Belas Artes da Cidade do México, o intelectual mexicano afirmava que havia feito “*nuevos amigos y nuevos afectos, y con los afectos nuevas pasiones*”²³⁵.

João Cruz Costa ao rememorar seu encontro com Leopoldo Zea, falava das “*opiniones coincidentes*”, do nascimento de “*una mutua simpatía que, con el correr de los años y el mejor conocimiento de nuestras ideas, se transformó en sólida amistad*”²³⁶.

Arturo Ardao dizia que o encontro desses intelectuais ultrapassou o nível estritamente profissional e alcançou um verdadeiro espírito de comunidade, em função dos estreitos laços que passaram a estabelecer daquele encontro em diante²³⁷.

Por mais que essa ideia de “espírito de comunidade”, de que falava Ardao, deva ser relativizada – inclusive, ainda veremos que, no decorrer do processo de

²³⁵ZEA, Leopoldo. México en Iberoamérica. *Cuadernos Americanos*. N. 6, vol. XXX, p- 36-52, nov.dez. 1946, p. 36.

²³⁶CRUZ COSTA, João. Mi encuentro do Leopoldo Zea. *Latinoamerica. Anuario de estudios latinoamericanos*. México, UNAM, n. 10, 1977, p. 79-82.

²³⁷ARDAO, A. Prólogo. In: ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1991, p. 14.

institucionalização da Rede, alguns intelectuais foram excluídos –, parece que realmente nesse contexto já nasciam afinidades intelectuais, amizades e o começo de uma consciência de grupo. Pois, para que surja um grupo de amigos intelectuais, é necessário que exista um sentimento de cumplicidade tão indispensável quanto o conhecimento de uma mesma matéria²³⁸.

Assim, na construção de uma rede de sociabilidade intelectual, em função desse sentimento de cumplicidade, é comum que seus membros defendam e divulguem seus pares e rivalizem, ou mesmo alertem sobre os trabalhos de outros intelectuais que não estavam diretamente ligados ao grupo. Exemplo disso é a carta que Leopoldo Zea enviou a João Cruz Costa, ao chegar ao México, em 2 de setembro de 1946, alertando que o intelectual mexicano Antonio Gómez Robledo estava publicando uma obra sobre *La filosofía en Brasil* e dizendo ao colega brasileiro que:

*Después de esto es menester que usted escriba la suya. Ví a Cosío Villegas, que ha regresado, y me dijo que no le fué posible verlo a usted, pero que iba a escribir para hacerle una propuesta. Espero que haya usted recibido una invitación de la Revista Filosofía y Letras para una colaboración. [...] Se trata de un artículo, entre 20 o 30 cuartillas, que sea un resumen de su trabajo sobre historia de las ideas en Brasil. [...] queremos publicar una serie de panoramas de las ideas en cada país, para **irmos enterando de lo que nos pertenece**²³⁹.*

Além do claro interesse de produzir trabalhos que levasse ao mútuo conhecimento do que “*nos pertenece*”, estava se formando um sentimento de grupo que levava Zea não apenas a defender e alertar seus pares, mas também a querer tornar conhecida no México a produção que havia encontrado em sua viagem, por isso a intervenção a favor de Cruz Costa junto ao diretor da editora mexicana Fondo de Cultura Económica (FCE), Daniel Cosío Villegas, como também o convite e a encomenda de trabalhos sobre história das ideias de cada país da América Ibérica para serem publicados em revistas mexicanas, como uma forma de criar unidade ao grupo e divulgar os nomes de outros investigadores das ideias filosóficas no México.

É fundamental ressaltar que, pouco depois de Zea enviar a carta alertando sobre a publicação do mexicano Antonio Gómez Robledo, Cruz Costa prefaciava, em maio de 1947, uma obra que também falava da filosofia no Brasil, traduzida para o português

²³⁸ ELIOT, T. S. *Notes towards the definition of culture*. Londres: Faber, 1962. p. 84.

²³⁹ Carta enviada por Zea a Cruz Costa em 2 de setembro de 1946. Arquivo de João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

por uma editora de São Paulo (Flama S/A), sob o título de *Filósofos brasileiros*. A obra era de um dos intelectuais que Zea havia conhecido em 1945, o boliviano Guillermo Francovich. Ao contrário das restrições feitas à obra de Gómez Robledo, a de Francovich, mesmo tratando de um tema caro a Cruz Costa, foi muito elogiada pelo intelectual brasileiro: “o presente trabalho de Guillermo Francovich é, sem dúvida, uma interessante contribuição para a história da filosofia sul-americana e, ao mesmo tempo, um importante achega para o estudo das vicissitudes filosóficas no Brasil”²⁴⁰. Além disso, nesse pequeno texto introdutório ao livro do autor boliviano, Cruz Costa fazia questão de chamar atenção para os nomes de Francisco Romero e Leopoldo Zea, reconhecendo o intelectual argentino como o “grande animador dos estudos filosóficos na América Latina” e o mexicano como aquele que defendia a formação de uma “filosofia americana”²⁴¹; e, ao fim, os chamava de “grandes amigos”²⁴². Não é demais lembrar que a referida obra de Francovich já havia sido publicada na Argentina, em 1939, na coleção *Biblioteca Filosófica*, que Romero dirigia na Editora Losada. O intelectual argentino, inclusive, em 5 de abril de 1947, agradecia a Cruz Costa a dedicatória e as palavras de afeto que o amigo brasileiro havia feito no prefácio da obra de Francovich²⁴³.

No mesmo ano de 1947, Zea também agradecia a João Cruz Costa e lhe informava que “*el trabajo de usted sobre las ideas en el Brasil no pudimos utilizar para la Revista [Filosofía y Letras], como usted me indicava, porque El Colegio de México lo sacará en una Jornada, la cual ya está traducida [...] Ojalá! y nos mande algo para alguna de nuestras revista*”²⁴⁴. Parece que Zea acreditava que a publicação em *La jornadas* do Colégio de México colocaria o texto de João Cruz Costa em maior evidência.

O brasileiro também estava interessado em divulgar as ideias do mexicano. Inclusive, em 1948, publicou um texto na França na revista dirigida por Lucien Febvre, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*²⁴⁵, com o título de *Philosophies et*

²⁴⁰CRUZ COSTA, João. Prefácio. In: FRANCOVICH, Guillermo. *Filósofos brasileiros*. São Paulo: Flama, 1947p. 10.

²⁴¹CRUZ COSTA, João. Prefácio. Op. cit. p. 8-10.

²⁴²CRUZ COSTA, João. Prefácio. Op. cit. p. 7.

²⁴³ Carta enviada por Francisco Romero, em 5 de abril de 1947, a João Cruz Costa. Ver: Arquivo de Prof. João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

²⁴⁴ Carta enviada por Leopoldo Zea a João Cruz Costa em 7 de fevereiro de 1947. Arquivo de Prof. João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

²⁴⁵Cruz Costa, João. *Philosophies et phiosophes en Amérique latine*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 3^e année, N. 4, 1948. pp. 571-572. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1948_num_3_4_2390. Acessado em 14 de maio de 2013.

philosophes en Amérique Latine, em que falava sobre os trabalhos de história das ideias na América Latina e dava grande destaque as duas obras de Leopoldo Zea sobre o positivismo no México²⁴⁶.

No final da década de 1940, Zea, Ardao e Cruz Costa ainda continuaram a se corresponder, Zea agradecia os livros que Cruz Costa havia lhe enviado, principalmente, o de Ivan Lins [O positivismo no Brasil]²⁴⁷. Assim também como Ardao que agradecia ao amigo brasileiro “*el envío de lo Boletín de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, que contiene su brillante conferencia sobre ‘O Pensamento Brasileiro’*”²⁴⁸.

Nessas cartas também manifestavam suas expectativas sobre um congresso que os reuniriam, como mostra, por exemplo, a carta enviada por Ardao, em 30 de janeiro de 1949, a João Cruz Costa: “*No sé que piensa del Congreso de Filosofía en Mendoza. Yo he recibido invitación, pero mi posición es la misma que han definido los cubanos y los mexicanos. ¿Cuándo tendremos el auténtico Congreso de que me hablaba Vd. en sus cartas?*”²⁴⁹.

Dessa forma, os contatos resultantes da viagem de Zea, as trocas de correspondências e de livros, as publicações de artigos e de prefácios funcionavam como mecanismos de divulgação de ideias e aproximação dos pares; não só faziam circular a produção desses intelectuais para além de seus contextos nacionais, como também serviam como elementos de integração dos investigadores em uma rede. Tais encontros, possíveis, graças à rede epistolar que Romero havia criado e, principalmente, porque esses intelectuais partilhavam interesses comuns de promover a recuperação e a revalorização do que entendiam como passado filosófico e cultural de seus respectivos países, se tornavam fatores que dinamizavam as *afinidades intelectuais* e possibilitavam a configuração dessa rede de colaboração, que logo se transformou na base de uma perspectiva latino-americana da história das ideias filosóficas.

²⁴⁶Cruz Costa defendia que nesse campo de estudo, “*Leopoldo Zea nous en est un bon exemple. D’autant qu’il travaille en faveur d’une histoire singulièrement vivante et féconde des idées*”. Cruz Costa, João. *Philosophies et philosophes en Amérique latine*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 3^e année, N. 4, 1948. pp. 571-572. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1948_num_3_4_2390. Acessado em 14 de maio de 2013.

²⁴⁷ Carta enviada por Leopoldo Zea a João Cruz Costa em 7 de fevereiro de 1947. Arquivo de Prof. João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

²⁴⁸ Carta enviada, em 2 de julho de 1949 por Arturo Ardao a João Cruz Costa. Arquivo de Prof. João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

²⁴⁹ Carta enviada por Arturo Ardao a João Cruz Costa, em 30 de janeiro de 1949. Arquivo de Prof. João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

A Rede que Zea estava capitaneando não ficou apenas nos contatos informais, nas trocas de cartas e textos, evoluiu para uma forma mais orgânica de cooperação, na medida em que se institucionalizou em um projeto de proporção continental.

2.2 A criação do Comitê de História das Ideias e os laços de sociabilidade intelectual

Segundo Michel De Certeau, é o lugar institucional que cria as fronteiras de um campo do saber e dá a ele estabilidade e consolidação²⁵⁰. No caso do campo de estudo da história das ideias filosóficas na América Latina, seu processo de institucionalização se iniciou com as ações empreendidas por Zea após seu retorno ao México. Assim que reiniciou suas atividades acadêmicas, fundou, em 1947, na *Facultad de Filosofía y Letras da UNAM*, o *Seminario de Historia de las Ideas en América* com o objetivo de difundir e debater as produções dos autores latino-americanos que havia coletado em sua viagem. Nesse mesmo ano, graças ao apoio do historiador Silvio Zavala (1909-2014)²⁵¹, Zea também assumiu o cargo de pesquisador no Colégio de México e passou a estimular nessa instituição o estudo das ideias filosóficas. Nesse contexto, Zea defendia que “[...] *el estudio de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía en América es algo que ha ido tomando un interés cada vez más creciente en nuestros países*”²⁵².

Para ele, o México, como um dos principais polos desses estudos, deveria tomar a iniciativa de agrupar os investigadores que vinham realizando pesquisas em vários países da América. Deste modo, concomitantemente às iniciativas na UNAM e no Colégio de México, começou a articular a criação de uma organização que pudesse integrar e coordenar as ações no campo da história das ideias filosóficas. Isto foi dando a Zea, paulatinamente, a condição de se tornar o líder do grupo que estava se formando e, logo, aumentar seu prestígio, não apenas no México, mas também internacionalmente.

Nesse momento, Zea ainda não era um intelectual renomado, mas sua teia de

²⁵⁰ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2007, p.70.

²⁵¹ É interessante notar que Silvio Zavala também publicou dois artigos no mesmo número da Revista dos *Annales* que João Cruz Costa havia publicado sua resenha sobre os trabalhos de Zea. Os títulos dos trabalhos de Zavala são: *Changement ou accident ? Un livre nord-américain en faveur de la colonisation espagnole* e *Une vue d'ensemble: l'Amérique espagnole des temps coloniaux*. Ver em: http://www.persee.fr/issue/ahess_0395-2649_1948_num_3_4 Acessado em 14 de maio de 2013.

²⁵² ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México: UNAM, 1972 [1953], p. 15.

contatos no México possibilitava-lhe acessar os intelectuais e as instituições que poderiam ajudá-lo em seu projeto. As condições para a institucionalização da Rede se configuraram no final de 1947, com apoio, mais uma vez, do historiador Silvio Zavala – que nessa época, além de ser membro do Colégio de México, também era presidente da Comissão de História do Instituto Pan-Americano de Geografia e História (IPGH). Em outubro daquele ano, Zea e outros intelectuais criaram, no âmbito do IPGH, o *Comité de Historia de las Ideas en América*.

Segundo Arturo Andrés Roig:

*El Comité de Historia de las ideas [...] tuvo como programa inicial llevar adelante una tarea de tipo continental reuniendo orgánicamente a todos los investigadores que ya venían trabajando sobre la temática, alentando la formación de investigadores en aquellos sectores del Continente y del Caribe en los que no los hubiera y, en fin, haciendo posible mediante el esfuerzo de todos la formación de una biblioteca de historia de las ideas por países*²⁵³.

Além de Zea como presidente do Comitê – função que manteve até o ano de sua morte em 2004 –, a ata da primeira reunião, de 27 de outubro de 1947, informava os nomes de outros intelectuais que faziam parte dessa nova instituição: Joaquín MacGrégor era o secretário e José Gaos (Colégio de México), Samuel Ramos (UNAM), Daniel Cosío Villegas (FCE) e Jesús Silva Herzog (Cuadernos Americanos) faziam parte do Conselho Consultivo. A ata também informava que, como membros do exterior, com voz e voto, foram propostos os nomes de Francisco Romero, pela Argentina; João Cruz Costa, pelo Brasil; Roberto Agramonte, por Cuba; Mariano Picón Salas, pela Venezuela; Cornelius Krusé, pelos Estados Unidos da América. Nesse processo de institucionalização, na primeira reunião do Comitê, estabelecia-se que:

*La principal tarea de este Comité será la de estimular en toda América el estudio de las ideas, el pensamiento y las influencias filosóficas en el continente americano, para que en esta forma se vayan elaborando las respectivas historias nacionales en este campo que habrán de servir de base para una historia general del pensamiento, las ideas y la filosofía de América*²⁵⁴.

²⁵³ROIG, Arturo Andrés. La historia de las ideas cinco lustros despues. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1 y 2. Quito: Banco Central del Ecuador, p. 2-43, 1983. p. 3.

²⁵⁴ATA DA PRIMEIRA REUNIÃO (27/10/1947) da Comissão de História de criação do *Comité de Historia de las ideas en América*. Odocumento encontra-se na web-página do Instituto Pan-Americano de Geografia e Historia. Ver: <<http://www.filosofia.org/ave/001/a348.htm>>. Acesso em: 10 out. 2011.

Nesse fragmento é possível ver uma afirmação identitária. Mesmo que implicitamente, parece que havia a intenção de produzir uma identidade entre o grupo de intelectuais que se formava; isto é, uma tentativa de delimitar fronteiras e reafirmar o campo do conhecimento em que as ideias estavam sendo investigadas. Nesse momento, não interessava ao grupo historiar qualquer ideia, mas sim as *filosóficas* e, principalmente, as que tiveram influência no desenvolvimento histórico do continente americano. Parafraseando Ardao, poderíamos dizer que o *Comité* era a expressão de uma comunidade específica de interesses e preocupações²⁵⁵.

Se por um lado as redes intelectuais são sistemas dinâmicos, abertos à expansão e incorporação de novos membros, por outro elas criam delimitação de territórios e estabelecimentos de fronteiras. No território nascente da institucionalização do *Comité de historia de las ideas en América*, dois elementos davam definição ao grupo e aos novos membros que viessem a agrupar-se: não entrariam os defensores da perspectiva de que as ideias eram imutáveis e abstratas e nem os que desejassem historiar as ideias que não se desenvolveram ou se relacionassem ao desenvolvimento cultural da América. As afinidades iniciais eram agora transformadas em parâmetros de identificação e diferenciação, em elementos de identidade grupal e intelectual.

Na reunião da Comissão de História do IPGH, em que se criava o referido *Comité*, foi aprovada uma série de resoluções que mostrava qual era o programa intelectual do grupo. Vejamos algumas:

1. *Recomendar a las instituciones culturales la creación de centros de investigación en los países donde no existan, para que en ellos se elaboren las respectivas historias nacionales de las Ideas, el Pensamiento y la Filosofía, tal como ya se hace en México, Cuba y Argentina.*
2. *Recomendar el establecimiento de cátedras donde se divulguen las investigaciones realizadas y se estimule su continuación, tal como ya se hace en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se ofrecen varios cursos de Historia de la Filosofía en México.*
3. *Procurar que las instituciones que han venido ofreciendo becas para otras investigaciones las ofrezcan igualmente para éstas.*
4. *Estimular los trabajos previos de una Historia General de estas Ideas, Pensamiento o Filosofía de América y promover el intercambio de los resultados de las investigaciones realizadas en campos nacionales, así como el de investigadores y estudiantes interesados en estas investigaciones. Estos intercambios permitirán realizar estudios comparativos, necesarios para obtener de ellos lo que en este campo*

²⁵⁵ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963. p. 63.

*es común a toda América, al mismo tiempo que se señale lo propio de cada país*²⁵⁶.

A primeira coisa que chama a atenção nessas resoluções é a clara intenção de fazer com que a história das ideias se irradiasse por toda a América e se fortalecesse nos ambientes acadêmicos, fazendo parte das práticas de ensino e pesquisa. Além de propor às instituições universitárias que oferecessem bolsas aos investigadores que viessem a trabalhar com esse campo de pesquisa e estimular o intercâmbio de resultados que possibilitassem estudos comparativos, o *Comité* recomendava a criação de centros de investigação e de cátedras específicas sobre História das Ideias ou História da Filosofia em âmbito nacional – esse ponto é importante porque mostra a preocupação de diferenciar a nova “disciplina” da já tradicional *História da Filosofia*, que se limitava a tratar das correntes de pensamento europeu.

Sobre a questão das cátedras, é interessante ressaltar que, passados dois anos da criação do *Comité*, quando da realização, em 1949, do *I Congreso Latinoamericano de Universidades*, na Guatemala – evento, aliás, no qual muitos dos membros que faziam parte da Rede estavam presentes – estabeleceu-se que as universidades deveriam criar cátedras de *Historia de las ideas en América*. E, não por acaso, a partir do final da década de 1940, e no decorrer da de 1950, começaram a ser criadas, em diversas universidades latino-americanas, cátedras, comitês e institutos de *Historia del Pensamiento y Cultura* de caráter nacional. As argentinas foram algumas das primeiras a atender à recomendação: na Universidad de Buenos Aires, por exemplo, foi criada a *Cátedra del Pensamiento y Cultura Argentina*, que ficou a cargo de Gregorio Weinberg (historiador argentino que manteve contato com Zea desde a viagem de 1945); na Universidad Nacional de Entre Ríos, o *Instituto de Historia de las Ideas en Argentina* ficou a cargo de José Carlos Chiaramonte; em La Plata, coube a Norberto Rodriguez Bustamante e, em Mendoza, a Diego F. Pró. No México, o *Comité Mexicano de Historia de las Ideas* ficou sob a presidência de Samuel Ramos e ligado à UNAM. No Peru, o *Comité Peruano de Historia de las Ideas* era presidido por Francisco Miró Quesada e vinculado à Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

O mesmo ocorreu no Equador com a criação do *Comité Nacional Ecuatoriano de Historia de las Ideas*, vinculado à *Casa de la Cultura Ecuatoriana* e a cargo de

²⁵⁶ ATA DA PRIMEIRA REUNIÃO da Comissão de História de criação do *Comité de Historia de las ideas en América*. O documento encontra-se na íntegra na web-página do Instituto Pan-Americano de Geografia e Historia. Ver: <<http://www.filosofia.org/ave/001/a348.htm>>. Acesso em: 10 out. 2011.

Benjamín Carrión. No Uruguai, foi criado na Universidad de la Republica o *Instituto de Historia de las Ideas* vinculado à Faculdade de Direito, a *Cátedra de Historia de las ideas en América* na nascente Faculdade de Humanidades y Ciencias e também um *Comité Nacional de História de las Ideas en Uruguay*, em todas essas iniciativas esteve Arturo Ardao como animador e dirigente.

É possível observar que os presidentes destas instituições eram em sua maioria intelectuais que haviam conhecido Zea quando de sua viagem de 1945. Aos poucos, a articulação em rede desses intelectuais fazia com que aquilo que entendia por história das ideias fosse ganhando espaço dentro de instituições e estabelecendo locais para sua legitimação.

Além disso, há dois pontos que chamam a atenção nas resoluções estabelecidas quando da criação do *Comité* central, especificamente em seu item 1. O primeiro deles é o que se pode chamar de explicitação de “modelo”: nessa resolução ficava claro que a irradiação do estudo de história das ideias, dentre os vários países membros que compunham o *Comité*, deveria ter Cuba, Argentina e, principalmente, o México como modelos a serem seguidos. Como vimos no primeiro capítulo, em 1939, José Gaos havia criado seu *Seminario para el estudio de la filosofía en lengua española*, no Colégio de México, e passado por Cuba para fazer conferências e divulgação de sua ideia de *Filosofía de la filosofía*; em 1941, Samuel Ramos criou a *Cátedra de Historia de la Filosofía en México* na UNAM; e, no mesmo período, na Argentina, Francisco Romero criava sua *Cátedra Alejandro Korn*, no *Colégio Libre de Estudios Superiores*, dedicada ao estudos das correntes filosóficas na Argentina. O principal elemento que unia as três iniciativas era que o estudo das ideias filosóficas deveria adotar uma abordagem história e especializada. Essas ações pioneiras tornavam as iniciativas argentinas e mexicanas referências dentro do *Comité*.

O segundo ponto que chama a atenção é a invisibilidade de outros “modelos”. Na ata de criação do *Comité* e do estabelecimento de suas recomendações nada se falava da iniciativa de historiar ideias que também havia sido colocada em marcha, na década de 1930, em um país acima do Rio Grande. Naquela época, já era conhecida a *History of Ideas* desenvolvida nos EUA, sobretudo, o método de *Ideias-Unidades* de Arthur Lovejoy (1873-1962).

Mas, por que a produção feita nos EUA não era também indicada como um “modelo” a ser seguido dentro do *Comité*? Ao que tudo indica, além da clássica oposição América Latina/América Saxônica, nesse momento, existia outra questão.

Possivelmente, o fato de a abordagem lovejoyniana apresentar uma perspectiva mais universalista, abstrata e internalista de análise das ideias fez com que esta não tivesse grande repercussão e apoio. Em seu principal livro, *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea* – publicado em 1936, fruto de diversas conferências na Universidade de Harvard em 1933 –, Lovejoy criticava todas as iniciativas de escrever histórias das ideias em perspectivas nacionais²⁵⁷ e também autores como Hegel e Mannheim que, a seu modo de ver, estabeleciam misticismo intelectual²⁵⁸. Os autores que Lovejoy criticava estavam nas bases do projeto de história das ideias filosóficas colocado em marcha por Leopoldo Zea.

Ademais, o objetivo de Lovejoy era estudar as regularidades ocidentais para identificar grandes continuidades em que o fio condutor eram as “ideias-unidade”²⁵⁹. Já Zea e seus colegas ibero-americanos procuravam encontrar especificidades nacionais e latino-americanas. E, ainda que os dois projetos tivessem certos pontos de encontros – notadamente a perspectiva “interdisciplinar”²⁶⁰ –, eram essencialmente diferentes. O projeto de Zea era marcadamente historicista e tinha a pretensão de encontrar traços de uma suposta filosofia própria de cada nação latino-americana, perspectiva completamente antagônica em relação às proposições universalistas de Lovejoy.

Assim, por mais que os historiadores e filósofos estadunidenses que participavam das reuniões do Comitê central e dos eventos promovidos pela entidade não deixassem de fazer referências ao modelo lovejoniano, eles não conseguiram concretizar a ligação entre os dois “paradigmas”. Como se pode ver nas atas das reuniões do Comitê e nas falas preliminares do *El Primer Seminario de Historia de las Ideas en América*, os representantes estadunidenses buscavam aproximar as iniciativas e proposições da *History of Ideas* de Lovejoy ao que se estava fazendo no contexto da América Ibérica: na reunião do Comitê, em 1947, o professor da Universidade de Yale, F. Northrop, parabenizava os mexicanos pela criação do *Comité de Historia de las Ideas en América* e afirmava que essa entidade serviria para estimular uma mútua compreensão; já Patrik Romanell, do *Wells College*, transmitia os aplausos de Philip P. Wiener, editor-geral da *The Journal of the History of Ideas* (revista que havia sido criada por Lovejoy), e seus desejos de contribuir para o êxito da empreitada dos hispano-

²⁵⁷LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Um estudo da história de uma ideia. Trad. Aldo F. Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005, p. 26.

²⁵⁸LOVEJOY, op. cit., p. 21.

²⁵⁹ LOVEJOY, op. cit., p. 27.

²⁶⁰Tanto Zea, quanto Lovejoy, acreditavam que o estudo das ideias filosóficas não deveria se desligar dos estudos históricos, sociológicos e linguísticos.

americanos. Anos depois, Max Savelle, professor de História na Universidade de Washington, dizia: “[...] obviamente, os novos comitês devem estabelecer contato com os estudiosos que já trabalham nesse campo, especialmente, com a *The Journal of the History of Ideas*”²⁶¹.

De tal modo, embora os investigadores estadunidenses não deixassem de divulgar e defender o modelo de história das ideias desenvolvido nos EUA, ele não teve grande penetração no *Comité* e não foi divulgado pelos autores hispano-americanos. As perspectivas teóricas defendidas por Zea não permitiam grandes aproximações com as posições da *History of Ideas* de Lovejoy e seus seguidores.

Nesse processo de institucionalização, se por um lado houve o afastamento do modelo estadunidense, por outro continuou a construção de outras formas de irradiação das produções feitas pelos membros latino-americanos. Além do projeto de incentivar o ensino e a pesquisa, postulavam-se também outras medidas de divulgação do modelo de história das ideias defendido no *Comité*. Um desses mecanismos se deu com o *projeto editorial de história das ideias*; ou seja, uma iniciativa organizada e articulada com a intenção de publicar revistas e livros que colocassem a produção dos membros do *Comité* em circulação por vários países da América.

Esse projeto não foi algo que nasceu pronto, foi se configurando e reconfigurando na medida em que iam surgindo possibilidades e impedimentos. Além das diretrizes propostas em suas resoluções para a expansão da prática de historiar ideias por toda a América, Zea também articulou formas de difusão do conhecimento que foi e/ou seria produzido por seus colegas. Uma das primeiras era a criação de uma revista especializada que levaria o nome de *Revista de Historia de las Ideas* e que deveria ter circulação por todo o continente em publicações trimestrais.

No entanto, o projeto da revista não se concretizou tão rápido. Segundo Zea, as condições econômicas do *Comité* foram o maior empecilho²⁶². Isto, todavia, não significava o fim do *projeto editorial*, além de procurar outras revistas que já existiam para colocar as ideias do grupo em movimento, como, por exemplo, *Cuadernos Americanos*, *Revista Mexicana de Historia* e a *Revista Filosofía y Letras* da UNAM, não demorou muito para que outros meios de circulação tomassem forma: um deles foi

²⁶¹ Tradução nossa. No original em inglês se lê: “Obviously the new committees must establish contact with the scholars already at work, and, especially, with *The Journal of the History of Ideas*” SVELLE, Max. La historia de las ideas en Estados Unidos. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959, p. 179.

²⁶²ZEA, Leopoldo. Apresentação. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 15.

a organização de uma coleção exclusiva para a publicação dos livros dos membros do *Comité*. Esse elemento do projeto editorial foi possível em função de articulações de Zea com as instituições que davam suporte financeiro ao projeto que ele encabeçava.

No início da década de 1950, o *Comité* estabeleceu um convênio com uma das principais editoras da época, a mexicana *Fondo de Cultura Económica* (FCE). Além disso, o projeto de publicação das obras recebeu o patrocínio da Fundação Rockefeller. Mais uma vez, Zea contava com o apoio de intelectuais mexicanos do círculo do *Colégio de México* e da UNAM; afinal, nessa época, Daniel Cosío Villegas, amigo de Reyes e Gaos, e também um dos membros do Conselho Consultivo do *Comité*, era o diretor da FCE. Na verdade, Cosío Villegas havia fundado a Editora FCE, em 1934, e a dirigiu até 1947. É interessante saber que esta foi concebida, inicialmente, como organismo de fomento cultural sem fins lucrativo, e que, além de produzir importantes traduções das obras de intelectuais europeus eminentes, como Karl Marx, Max Weber, Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Karl Mannheim – muitos inclusive traduzidos por e em função dos interesses de José Gaos –, foi uma das principais promotoras das obras de autores latino-americanos: Alfonso Reyes, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Jorge L. Borges, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, publicaram ou tiveram suas obras traduzidas pela editora mexicana. Suas publicações circulavam por vários países da América e, em meados da década de 1940, iniciava sua expansão com a criação de filiais em outros países: primeiro, na Argentina, em 1945, e nos anos 1950 se prolongaria para o Chile, logo depois, nas décadas seguintes, a FCE teria filiais na Espanha, na Venezuela, na Colômbia, no Peru, no Brasil, na Guatemala e até nos EUA.

A partir desses apoios institucionais e de intelectuais mexicanos como Cosío Villegas, Zea começou a articular as publicações do *Comité*, como pode ser visto na carta a João Cruz Costa, enviada em 11 de fevereiro de 1951:

No sabe cuanto gusto me dá saber que puedo contar con usted, Ardao ya aceptó también firmando el contrato [...] y esperamos el de Picos Salas. A quien no he podido localizar es a Francovich, que al fin me han indicado trabaja en la UNESCO [...]. Con este magnífico grupo saldrá un gran trabajo [...]. Si haya alguna oportunidad voy a tratar de que se traduzca al español [su libro]. Ahora hablé con la Comisión de Historia a ver se es posible que iniciemos la colección de Historia de las Ideas con ese libro y uno que está a punto de terminar Ardao sobre el Racionalismo en el Uruguay²⁶³.

²⁶³Carta enviada por Zea a João Cruz Costa em 11 fevereiro de 1951. Arquivo João Cruz Costa USP.

Nesse fragmento fica claro que Zea estava articulando toda a produção do *Comité*. Desejava publicar os trabalhos dos intelectuais que havia conhecido em sua viagem em uma grande coleção. Em função dos contatos de Zea, vários membros do *Comité* receberam auxílio financeiro para escrever obras que tratassem da história das ideias em seus respectivos países, que seriam publicadas e distribuídas pela FCE em uma série chamada *Historia de las ideas en América*, tornando-se parte de uma coleção que já existia, desde 1944, com o nome de *Tierra Firme*. Diferente do que Zea escrevia em sua carta, o primeiro livro publicado pela série não foi o de Cruz Costa e, sim, de Ardao intitulado *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*. A primeira tiragem do livro foi de 3.000 cópias, das quais centenas foram distribuídas para várias universidades e centros de cultura e pesquisa latino-americanos.

Logo em seguida, foram publicados pela mesma coleção os livros de Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956); outro de Ardao, com o título de *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956); o de João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (1957); de Angélica Mendoza, *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos* (1958); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América* (1958); Rafael Heliodoro Valle, *Las ideas contemporáneas en Centro América* (1960); Víctor Alba, *Las ideas sociales contemporáneas en México* (1960); José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (1965). As obras dos anos 1960 fechariam o primeiro ciclo de produção do *Comité*, que só seria retomado na década de 1970-1980 com a publicação de novas obras e novos autores, como o peruano Francisco Miró Quesada (1974), o argentino Arturo Andrés Roig (1981), entre outros²⁶⁴.

Gradualmente as ações e ideias desses intelectuais chamariam a atenção de outros investigadores, contribuía para o interesse pelo estudo das ideias na América Latina²⁶⁵, como também alguns membros começaram a ganhar prestígio e ter seus

²⁶⁴É interessante observar que nenhum autor estadunidense teve sua obra publicada pela coleção ou com o patrocínio do *Comité*.

²⁶⁵Desde a década de 1940, e, sobretudo, na de 1950 e 1960, apareceram diversos trabalhos de história das ideias de outros investigadores que não eram, necessariamente, membros do *Comité*, mas que vinham realizando trabalhos que podem ser lidos como história das ideias, apenas para exemplificar, podemos citar Anibal Sánchez Reulet publicou em 1949 *La filosofía latinoamericana* contemporânea; Delfina Varela Domínguez, *Filosofía argentina, Vico en los escritos de Sarmiento* (1950) e, da mesma autora, *Para la historia de las ideas argentinas* (1952); Vicente Sierra, *La historia de las ideas políticas en Argentina* (1950); Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en Rio de la Plata* (1952); Bernardo Cajal Feijoo, *Constitución y revolución Juan Bautista Alberdi* (1955); Manfredo Kempf Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (1958); Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (1964); Rodolfo Agogilia e Noberto Rodrigues Bustamantes, *Problema de la historia de las*

nomes circulando em obras que divulgavam as atividades acadêmicas da América Latina nos EUA – como, por exemplo, na do historiador estadunidense Harold Eugene Davis²⁶⁶ – e também a tradução de seus livros para a língua inglesa por importantes universidades estadunidenses: Mariano Picón Salas, *A cultural history of Spanish America* (University of California, 1962); Leopoldo Zea, *The Latin American mind* (University of Oklahoma, 1963); Samuel Ramos, *Profile of man and culture in Mexico* (University of Texas, 1962); José Luis Romero, *History of Argentine political thought* (Stanford University Press, 1963); João Cruz Costa, *A history of ideas in Brazil* (University of California, 1964).

Essas obras publicadas na década de 1950 – muitas das quais traduzidas para o inglês na década de 1960 –, segundo Zea, buscavam

[...] *ofrecer un panorama general de las ideas contemporáneas en América, con el fin de facilitar el mutuo conocimiento y darse cabal cuenta de la situación ideológica en que nos encontramos. Algunos otros trabajos se ocuparon de temas aislados, mas realizados dentro del mismo espíritu*²⁶⁷.

Como Zea defendia, todas as obras deveriam estar “*dentro del mismo espíritu*”. Ao que tudo indica, os critérios de publicação da coleção dirigida pelo intelectual mexicano eram muito simples: ser membro da Rede e/ou defender uma concepção historicizada no estudo das ideias filosóficas e, principalmente, delimitar o espaço nacional e/ou americano como interesse de estudo. Assim, parece que coleção não estava fora da dinâmica dos interesses de unidade grupal e da difusão de ideias desse mesmo grupo.

É importante observar, ainda, que a publicação do livro de Ardao, de 1950, não era exatamente a primeira produção escrita que resultava da articulação de Zea com os demais pesquisadores das ideias na América Latina. Na verdade, o primeiro fruto dos encontros do intelectual mexicano com outros intelectuais latino-americanos foi seu próprio livro, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al*

ideas en la Argentina (1966); Armando Correia Pacheco, *Fuentes de la filosofía latinoamericana* (1967), entre outros.

²⁶⁶ DAVIS, Harold Eugene. *Sociel science trends in latin américa*. Washington: The American University Press and the Inter-American Bibliographical Association, 1950. Como também: DAVIS, Harold Eugene. The History of Ideas in Latin America. *Latin American Research Review*, V. 3, pp. 173-191, 1961. DAVIS, Harold. La historia de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. N. 2, pp.9-37. México: UNAM, 1969, p. 28.

²⁶⁷ZEA, Leopoldo. Apresentação. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959, p.14.

positivismo, publicado em 1949 pelo *Colegio de México*. Embora o livro de Zea não fizesse parte, necessariamente, do projeto editorial do *Comité*, ele estava integrado as intenções de divulgação da história das ideias filosóficas e, sobretudo, da construção dos laços de sociabilidade intelectual. Essa obra do intelectual mexicano e outras publicadas pelo *Comité* ajudam a identificar os laços que iam se formando de modo a criar a ideia de grupo.

Conforme sustenta Michel De Certeau²⁶⁸, o público geral não é o verdadeiro destinatário de um livro, mesmo que seja o seu suporte financeiro e moral; o autor, na verdade, escreve sempre para seus pares, que apreciam seu trabalho segundo critérios próprios, diferentes daqueles do público geral, e assim o validam ou não. Em última instância, uma “obra de valor” é aquela que é reconhecida como tal pelos pares.

As obras encomendadas pelo *Comité* assumiam essa característica, e mais ainda, a que Zea havia produzido. Para seus pares, a obra do pensador mexicano encarnava todos os atributos de uma boa obra de história das ideias filosóficas e, assim que foi publicada, recebeu fortes elogios, sendo divulgada nos veículos intelectuais aos quais Zea tinha acesso. Uma, em especial, chama-nos a atenção: a resenha de Ardao no semanário uruguaio *Marcha*, em 1949. Essa não era só o reconhecimento do labor intelectual de Zea, mas também uma forma de divulgar a Rede em constituição.

O intelectual uruguaio começava o texto dizendo que a história das ideias não era nova na América, pois José Ingenieros, Alejandro Korn, entres outros intelectuais, já a praticavam desde o final da década de 1910. Porém, dizia que nos últimos “[...] diez años [1939-1949] a esta parte que los esfuerzos en la materia se generalizan en casi todos los países”²⁶⁹. Logo depois ele divulgava o *Comité de História de las Ideas* que havia sido criado no México, em 1947, as atividades de Roberto Agramonte e de outros intelectuais em Cuba; as publicações de João Cruz Costa no Brasil, de Guillermo Franconovich na Bolívia e de todos os outros intelectuais envolvidos com a história das ideias e que faziam parte do *Comité*. Essa maneira de iniciar a resenha acabava se tornando uma forma de dar visibilidade ao grupo e mostrar a grande envergadura que essa atividade intelectual estava assumindo em boa parte da América Ibérica. Após fazer essa apresentação, começava a analisar a obra *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, apontando os avanços e limitações do livro de Zea e dizendo que:

²⁶⁸DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2007, p. 72.

²⁶⁹ARDAO, Arturo. Un enfoque mexicano de positivismo en Uruguay. Montevideú: *Marcha*, n. 510, diciembre de 1949. p. 20.

*Aplicando su método acostumbrado – que supone, **con acierto**, la estrecha conexión del pensamiento filosófico con la vida histórica coetánea – el autor relaciona constantemente esos movimientos de ideas [el romanticismo y el positivismo] con las circunstancias reales atravesadas entonces por nuestro país²⁷⁰.*

Embora na resenha Ardao afirmasse que Zea não conhecia todos os detalhes sobre o positivismo no Uruguai, ele, no entanto, como se percebe pela citação, acreditava que o intelectual mexicano estava certo ao aplicar um método que apreendia as ideias filosóficas em conexão com a realidade histórica. Afinal, essa era não só a forma como Zea produzia suas obras, mas a maneira como Ardao e outros membros da Rede também o faziam. Na verdade, como já vimos, essa forma de estudo, que Ardao acreditava ser de “*estrecha conexión del pensamiento filosófico con la vida histórica coetánea*”, vinha sendo reforçada quase que como um paradigma dentro do *Comité* excluindo outras perspectivas como, por exemplo, a lovejoyniana.

Nesse sentido, fica claro o porquê de Ardao divulgar também os trabalhos de João Cruz Costa no Uruguai. Em 1950, o intelectual uruguaio escreveu um texto com o título de *Cruz Costa y la Filosofía Brasileña* em que elogiava o trabalho do autor brasileiro e o incluía ao que chamava de “*literatura historicista*”:

*Considerada en conjunto la obra de este profesor, todavía joven, se ofrece como la más rica y trabajada interpretación del desarrollo del pensamiento en su país. La documentación manejada, la reconstrucción paciente de las corrientes que han actuado, el bagaje doctrinario puesto al servicio de esa labor, así lo acreditan. **Pero lo que, por encima de todo, le confiere su valor altamente representativo, es el obstinado esfuerzo por relacionar el proceso abstracto de las ideas a la evolución histórica de la nacionalidad en sus manifestaciones concretas.** [...] Desde este punto de vista la obra de Cruz Costa - sustanciosa, cálida, sincera- contiene un mensaje para todo el continente. Y se incorpora con honor a esa **literatura historicista** que, desde México a la Argentina, se empeña hoy en crear con su propia experiencia a la inteligencia latinoamericana²⁷¹.*

Como se percebe Ardao não só divulgava com palavras elogiosas os trabalhos do autor brasileiro no Uruguai, como também o ligava às iniciativas colocadas em

²⁷⁰ARDAO, Arturo. Un enfoque mexicano de positivismo en Uruguay. Montevideú: *Marcha*, n. 510, diciembre de 1949, p. 20, *grifo nosso*.

²⁷¹ARDAO, Arturo. Cruz Costa y la Filosofía Brasileña [1950]. In: ARDAO, Arturo. *Escritos Transhumantes*. Trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España. Montevideú: Linarde y Risso, 2009, p. 115-117, *grifos nossos*.

marcha no México e na Argentina do que intitulava como “*literatura historicista*”. Tal como havia feito ao resenhar o livro de Zea, em 1949, Ardao defendia que Cruz Costa adotava o procedimento de “*relacionar el proceso abstracto de las ideas a la evolución histórica de la nacionalidad en sus manifestaciones concretas*”. Procedimento esse que ligava os três autores entre si e os afastava de outras iniciativas, como, por exemplo, a de Lovejoy nos EUA. Assim, o trabalho de divulgação que fazia Ardao se tornava também uma tentativa de construção da imagem de um grupo que seguia os mesmos procedimentos de interpretação das ideias – no próximo capítulo analisaremos se de fato Ardao, Cruz Costa e Zea adotavam os mesmos procedimentos e ideias em seus trabalhos.

Na década de 1950, Cruz Costa também buscou divulgar Zea no Brasil, inclusive o convidou para fazer uma conferência na Faculdade Filosofia, Ciências e Letras na Universidade de São Paulo, em agosto de 1954. Nessa apresentação o mexicano falou da história das ideias filosóficas no México contemporâneo. O texto apresentado pelo mexicano foi depois publicado na *Revista de História*²⁷².

Mas, mesmo que alguns membros dessa rede tecida por Zea e divulgada por Ardao já tivessem seus nomes conhecidos entre seus pares, muitos não haviam se encontrado pessoalmente; Zea era o único que conhecia todos. Mesmo que vários desses intelectuais já tivessem feito trocas de diversas cartas, livros e informações, nunca tinham trocado palavras frente à frente. De tal modo, segundo Zea:

*Cumplida esta primera etapa, era necesario reunir a todos los colaboradores del Comité [...], y todos juntos hacer un examen de conciencia, y precisar el estado en que se encontraban [...] el estudio de la historia de las ideas en América*²⁷³.

A oportunidade se configurou, em 1955, com o início da organização de um evento que reuniria investigadores de história das ideias de quase toda a América e alguns convidados da Europa. Esse encontro, segundo Arturo Ardao, consolidou a ligação entre os intelectuais que vinha se formando por toda a América Latina desde meados dos anos de 1940²⁷⁴.

²⁷²ZEA, Leopoldo. A filosofia contemporânea no México. *Revista de História*. n.20, vol. IX, anoV, outubro-dezembro, 1954, p. 257-264.

²⁷³ZEA, Leopoldo. Apresentação. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 15.

²⁷⁴ ARDAO, Arturo. Apresentação. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p.67.

3.3 Encontros institucionais: consolidação e diversidade

Segundo Ardao²⁷⁵, duas ações foram importantes para a consolidação da história das ideias como um movimento intelectual de proporção continental²⁷⁶. A primeira se deu com a realização de um evento internacional, *El Primer Seminario de Historia de las ideas en América*, que ocorreu entre os dias 3 e 8 de dezembro de 1956, na cidade porto-riquenha de San Juan; e a segunda foi a criação da *Revista de Historia de las Ideas*, que já era almejada desde 1947, mas que só passou a ser publicada em 1959, em função de um convênio que o *Comité central de Historia de las Ideas en América* estabeleceu com a *Casa de la Cultura Ecuatoriana*, presidida por Benjamín Carrión. É importante lembrar que Zea havia conhecido Carrión em sua viagem de 1945-1946, e que o intelectual equatoriano, inclusive, era o presidente do *Comité de Historia de las Ideas en Ecuador*, uma extensão do Comitê central, presidido por Zea.

Não obstante, o evento e a revista tenham de fato importância na consolidação do grupo, essas duas ações não foram marcadas pela homogeneização que, às vezes, alguns autores querem deixar parecer. As duas marcaram a consolidação das iniciativas de unidade que vinham se processando, mas também nelas é possível perceber divergências, opiniões contrárias e visões diferentes que mostravam a diversidade de perspectivas que havia na Rede. Tais elementos de diferenciação no grupo, no entanto, não eram muito explicitados, já que para se construir identidades (como, por exemplo, as grupais) é imprescindível apagar as diferenças, ocultar os conflitos e as hierarquias, escamotear as diversidades e, sobretudo, as contradições. Pois, apenas assim se constrói a imagem de uma adesão homogênea e harmoniosa à coletividade²⁷⁷. De tal forma, é certo que as diferenças existiam, mas no evento eram mais exaltadas as semelhanças, ainda que em um momento ou outro as opiniões contrárias viessem à tona.

Mesmo que a revista tenha tido vida muito curta – apenas dois volumes, de 1959

²⁷⁵ARDAO, Arturo. Prólogo. In: ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de libertación*. [Antología] Selección, cronología y bibliografía de Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.

²⁷⁶ É interessante destacar que outros autores têm concordado com Ardao, a exemplo de: DAVIS, Harold Eugene. La historia de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamérica. Anuario de estudios latino-americanos*. nº 2, p. 9-37, 1969; ROIG, Arturo Andrés. La Historia de las ideas cinco lustros después. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1 y 2. Quito: Banco Central del Ecuador, p. 2-43, 1983.

²⁷⁷PRADO, Maria Ligia C. Uma introdução ao conceito de identidade. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio; GARCIA, Tânia da Costa. (Org.). *Cadernos de seminários de pesquisa cultura e políticas nas Américas*. v.1. Assis: FCL-Assis-Unesp Publicações, 2009. p. 66.

e 1960 –, suas páginas são importantes para compreender as relações de sociabilidade entre os membros do grupo, visto que seu primeiro volume traz a ata do referido seminário e os textos apresentados nesse evento. Pelas atas de reuniões e informes publicados na *Revista de Historia de las Ideas*, é possível perceber que o seminário realizado em Porto Rico, mais que um momento de apresentação de trabalhos, tinha a intenção de servir para que os investigadores entrassem em contato pessoalmente e trocassem suas experiências e pesquisas, como também para que as várias Comissões Nacionais de História das Ideias apresentassem um panorama de suas atividades.

Enfim, o evento se tornaria um local de sociabilidade intelectual, servindo para fortalecer os laços, criar oportunidades de convergência de linguagens e intercâmbio de ideias. Mas isto não significava que alguns dos participantes não manifestassem suas divergências e até críticas a certas proposições do líder da Rede, Leopoldo Zea.

A primeira parte do *Seminario* foi de recepção aos convidados e de apresentação das comissões nacionais, para relatar seus avanços, a arregimentação de novos membros e seus projetos futuros. A maioria dessas comissões era presidida por intelectuais que Zea havia conhecido em sua primeira viagem²⁷⁸.

Das várias funções que as comissões tinham, destacava-se a de servir de elemento aglutinador de novos membros. Não por acaso, quando das apresentações no evento, grande parte dos presidentes começava fazendo uma lista dos membros vinculados e/ou em vias de se vincular às suas respectivas comissões. Contudo, em certa medida, essas listas apresentavam nomes de intelectuais de certo renome que não estavam de fato profundamente vinculados à prática de historiar as ideias filosóficas. Deste modo, embora as tentativas de arregimentação desses homens de letras, muitas vezes, não se concretizassem, a citação de seus nomes servia como mecanismo de transferência de capital simbólico. João Cruz Costa, por exemplo, começava a apresentação da comissão brasileira dizendo: “Em nome dos intelectuais brasileiros que integram a Comissão Brasileira de História das Ideias, **entre os quais estão grandes nomes de nossa cultura**, em nome deles e no meu próprio, apresento os meus agradecimentos [...]”²⁷⁹. E, logo mais à frente, afirmava que tinham aceitado fazer parte da comissão brasileira de história das ideias os seguintes intelectuais: Sérgio Buarque de

²⁷⁸ A ata do Seminário informava que a comissão da Argentina era presidida pelo historiador José Luis Romero; a do Brasil, por João Cruz Costa; a do Chile, por Santiago Vidal; a do Equador, Benjamín Carrión, a dos Estados Unidos, por Max Savelle, a do México, por Samuel Ramos; a do Panamá, por Diego Cabellero; a do Peru, por Francisco Miró Quesada e do Uruguai, por Arturo Ardao.

²⁷⁹ CRUZ COSTA, João. Comissão Brasileira de Historia das ideias. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de cultura equatoriana, 1959. p.19- 20.

Hollanda, Anísio Teixeira, Antonio Candido, Caio Prado Júnior, Octavio Tarquino de Souza, Fernando de Azevedo, Ivan Lins, Rodrigo de Mello Franco de Andrade, Arthur Versiani Velloso e Gilberto Freyre²⁸⁰.

É interessante notar que esses intelectuais – com a exceção de Ivan Lins – não eram, necessariamente, estudiosos das ideias filosóficas e que nenhum deles parece ter comparecido ao evento de Porto Rico ou fazer grandes esforços para que o modelo de história das ideias defendido por Cruz Costa se consolidasse no Brasil. De modo semelhante, era a apresentação de José Luis Romero²⁸¹, presidente da comissão argentina, em que apareciam, dentre vários intelectuais, os nomes do sociólogo Gino Germani e dos historiadores Luis Aznar e Tulío Halperín, além, é claro, do seu irmão, Francisco Romero. O mesmo ocorria com vários outros presidentes das comissões que estavam no evento.

Essas referências a grandes intelectuais de seus respectivos países podem ser interpretadas como uma intenção dos referidos presidentes de agregar membros de renome a seus projetos, ou uma forma de conseguir prestígio no interior da Rede. Em todo caso, a indicação dos nomes desses intelectuais mostra que muitos membros do *Comité* estavam articulados no cenário cultural de suas respectivas nações e que as atividades desenvolvidas sobre a história das ideias já não eram desconhecidas nos principais centros intelectuais da América Ibérica. Ou seja, convidar intelectuais de prestígio ou influentes acabava por se tornar não só uma estratégia de cooptação, como também de *visibilidade* da Rede latino-americana de história das ideias, pois entrar em contato com os principais nomes da vida intelectual de seus respectivos países, e apresentar o que se estava fazendo e/ou o que se desejava fazer, acabava sendo uma das formas de divulgar as atividades do grupo, de não deixar que elas ficassem completamente desconhecidas nos meios acadêmicos.

O evento também foi um momento de tentativa de afirmação da unidade, da projeção de novos objetivos e de busca de critérios comuns de pesquisa e de ensino da “nova disciplina”. Isto é possível de perceber não só na nota de apresentação feita por Zea²⁸², mas também nas resoluções aprovadas ao final das atividades e nos trabalhos

²⁸⁰CRUZ COSTA, 1959. p. 21.

²⁸¹ROMERO, José Luis. Comisión Argentina de Historia de las ideas. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de cultura equatoriana, 1959. p. 18-19.

²⁸²Na abertura do evento e depois na apresentação da Revista, Zea afirmava que: “*Este Seminario, una vez terminado el de ideas sobre los grandes problemas que plantea el estudio y elaboración de la Historia de nuestras ideas, pensamientos y filosofía, entró a lo que se llamó el aspecto práctico de la reunión. Esto es, a la elaboración de un plan de resoluciones y recomendaciones que permitiese la coordinación que se*

apresentados durante o *Seminario*.

No que se refere às apresentações, quase todas buscavam elementos de unidade, não só do grupo, mas também da América Latina ou, em alguns casos, da América como um todo. Muitos em suas comunicações afirmavam que era um momento de perceber que havia “*algo así como un destino común a toda América*”, como dizia o presidente da Comissão de Cuba, Humberto Piñera Llera²⁸³; ou ainda, Diego Domínguez Caballero, presidente da Comissão do Panamá, que acreditava que aquele era um momento que facilitava “*el conocimiento y comprensión entre nuestros pueblos*”²⁸⁴. Até Cruz Costa, afirmava que “apezar (sic) das diferenças que nos caracterizam, há traços que nos são comuns, há uma aspiração uniforme que é altamente significativa para uma interpretação mais clara e distinta do sentido da história das idéias em nossas terras”²⁸⁵.

A história das ideias era vista como uma espécie de exercício de autoconhecimento, de busca de um destino comum da América, como uma forma de criar uma identidade própria e ao mesmo tempo uma diferenciação da admirada, mas também criticada, Europa. De forma conjunta ou destacando um ou outro, esses elementos estavam presentes nas falas de vários participantes do evento como, por exemplo, dos porto-riquenhos Domingo Marrero Navarro e Monelisa Pérez Marchand, do cubano Humberto Piñera Llera, do panamenho Diego Domínguez Caballero e, sobretudo, na de Leopoldo Zea.

Algumas apresentações eram tentativas de precisar conceitos, definir categorias, estabelecer linguagens comuns e eliminar as possíveis contradições entre os autores que eram os principais referenciais do grupo. Assim, por exemplo, era a apresentação de Arturo Ardao, intitulada *Sobre el concepto de historia de las ideas*. O estudioso uruguaio buscava dirimir a diferença de interpretação, ou de linguagem, que havia entre os principais autores que davam sustentação teórico-metodológica à prática de história das ideias filosóficas na América Latina. Ardao buscou dar unidade às proposições teóricas de José Ortega y Gasset, José Gaos e Francisco Romero sobre o que seria a

viene realizando en toda nuestra América para plasmar la Historia de nuestras Ideas y difundirla”. ZEA, Leopoldo. Presentation. *Revista de Historia de las Ideas*. Quito, 1959, p. 13.

²⁸³PIÑERA LLERA, Humberto. La historia de las ideas y la realidad americana. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Ecuatoriana, 1959. p.135.

²⁸⁴CABALLERO, Diego Dominiguez. Panamá y la historia de las ideas latinoamericana. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Ecuatoriana, 1959. p. 217.

²⁸⁵CRUZ COSTA, João. História das ideias no Brasil, seu desenvolvimento, influencias recebidas da Europa e da América Inglesa e suas relações com a História das Ideias na América Espanhola. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de cultura equatoriana, 1959, p. 238.

“história das ideias”. Primeiro, ele mostrava que o que cada uma chamava de história das ideias não era a mesma coisa. Mas depois, afirmava que:

[...] *tales discrepancias, que en parte son de palabra y en parte concepto, parece oportuno buscar el acuerdo por quienes encaran el desarrollo de una empresa común en el campo de la historia de las ideas en América*”. [E na mesma página concluía]: “*Una coincidencia estricta en el concepto teórico de esta historia, no es, desde luego, indispensable para que aquella empresa común sea posible. Pero [...] si el acuerdo se puede establecer en torno a alguns criterios básicos, tanto mejor*”[grifo nosso]²⁸⁶.

Ao fim de seus trabalhos, como uma conclusão, Ardao apresentava uma série de proposições em que estabelecia o primado dos estudos das ideias filosóficas sobre os demais e defendia a validade de dois tipos de estudos das ideias: “*de las ideas filosóficas puras o abstractas y el de las ideas filosóficas relacionadas con sus concretas circunstancias históricas*”. Porém, deixava entender que acreditava que esse último era o mais adequado para analisar as ideias em contextos ibero-americanos²⁸⁷.

Outros autores, como Domingo Marrero Navarro, por exemplo, negavam totalmente o que consideravam como prática de historiar ideias sem se referir ao contexto histórico. Para o porto-riquenho, “*al estudiar ideas hemos de intentar un método de interacción dialógica entre mundo, persona, idea [...] toda esa configuración cultural que podemos llamar mundo, medio o situación. Seria un grave error del historiador estudiar las ideas como si estuviesen en el aire*”²⁸⁸.

Para além das discussões teórico-metodológicas, outros participantes do evento, em uma linguagem muito próxima, manifestavam a preocupação de tornar a história das ideias um instrumento de busca das origens e da afirmação identitária de um suposto ser nacional e/ou latino-americano, como, por exemplo, o panamenho Diego Domínguez Caballero, que defendia que em seu país “[...] *se han dirigido a la historia no con un afán puramente curioso o de coleccionador sino con la angustia del que desea comprender, a través de aquella, el origen de nuestra existencia y el descubrimiento y justificación de nuestro ser*”²⁸⁹. E ele não estava sozinho, havia vários membros do grupo que defendiam essa perspectiva, como o brasileiro João Cruz Costa e os

²⁸⁶ ARDAO, Arturo. *Sobre el concepto de historia de las ideas*. Revista de Historia de las Ideas. nº 1. Quito: Casa de Cultura Ecuatoriana, 1959. p.72, grifo nosso.

²⁸⁷ ARDAO, Op. cit. p. 77.

²⁸⁸ NAVARRO, Domingo Marrero. Notas para organizar el estudio de las ideas en Puerto Rico. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Ecuatoriana, 1959. p.161.

²⁸⁹ CABALLERO, Diego Dominiguez. Panamá y la historia de las ideas latinoamericana. Op. cit. p. 217.

mexicanos Samuel Ramos e Leopoldo Zea, que nessa época já tinham escrito várias obras em que buscavam caracterizar o ser nacional de seus respectivos países²⁹⁰. Ou outros, como, por exemplo, o historiador estadunidense Max Savelle e o intelectual mexicano Abelardo Villegas, estavam mais interessados em apresentar e analisar suas respectivas tradições intelectuais nacionais sem, necessariamente, fazer ligações com as dos demais países da América, ou mesmo de construir discursos identitários²⁹¹.

Porém, outros participantes do evento apresentavam perspectivas mais críticas com relação a uma suposta identidade na construção do pensamento filosófico na América. Esta posição estava presente na apresentação do intelectual italiano Antonello Gerbi, que em sua exposição afirmava que “[...] *como cualquier otra actividad espiritual adjetiva, la filosofía americana será tanto más filosófica cuanto menos americana sea ¿Acaso la superación de la especialidad no es el primer grado en la escala de la reflexión?*”²⁹². Ao que tudo indica Gerbi havia sido convidado para participar do *Seminário* em função de ter produzido uma obra que era muito apreciada por Zea: *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo* (1946). Em um livro de 1953, o autor mexicano havia utilizado essa obra de Gerbi para validar sua interpretação que a filosofia ocidental era usada para justificar o projeto de dominação da Europa sobre a América²⁹³. Mas, como podemos ver, a posição do intelectual italiano no que se refere à filosofia não era muito próxima daquela que o intelectual mexicano defendia. Havia, inclusive, membros da Rede – como era o caso do peruano Francisco Miró Quesada²⁹⁴ – que via na história das ideias, nesse momento, apenas uma ferramenta de descoberta e investigação do passado intelectual ibero-americano, sem que isso implicasse

²⁹⁰Sobre o discurso de espírito brasileiro de Cruz Costa e de mexicanidade de Zea, ver, entre outras obras, *A filosofia no Brasil* (1945), *Contribuição da história das ideias no Brasil* (1956), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *Dos ensayos sobre México e lo mexicano* (1952), *Filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952), *El Occidente y la conciencia de México* (1953). Analisaremos melhor as construções identitárias de Zea e Cruz Costa no capítulo V.

²⁹¹SAVELLE, Max. La historia de las ideas en Estados Unidos. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 177-190. VILLEGAS, Abelardo. Esquema para una historia de la filosofía en México. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 191-216.

²⁹²A palestra de Gerbi era intitulada de *La Visión Europea de los Pensadores Americanos*, e nela havia, inclusive, momentos de crítica a Zea. Segundo ele, o amigo mexicano, em sua história das ideias ou em suas interpretações filosóficas, tinha pouco interesse pelas mitologias e religiões pré-colombianas, chegando a serem “*tan desdeñadas por nuestro amigo Zea*”. Segundo o intelectual italiano, Zea afirmava que “*La Cultura Precolombiana carece de sentido para nosotros, no nos dice vitalmente nada.*” GERBI, Antonello. *La visión europea de los pensadores americanos*. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 91-104.

²⁹³ZEa, Leopoldo. *El occidente y la conciencia de Mexico*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1953], p.67.

²⁹⁴MIRÓ QUESADA, Francisco. El filósofo europeo visto por el latinoamericano. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p.105-119.

necessariamente a tese do ser nacional e/ou latino-americano, ou mesmo da chamada *libertação mental* que tanto defendia Zea.

Miró Quesada em sua apresentação criticava o presidente do *Seminário*, afirmava que “*Leopoldo Zea, tan conocido por sus trabajos sobre Historia de las Ideas que sostiene que la actual nota del pensamiento latinoamericano es independizarse de la férula del pensamiento europeo, tomando como tema fundamental el estudio de la circunstancia americana*”²⁹⁵. Em seguida, afirmava, em nota de rodapé de seu trabalho, que:

*No debe creerse que todo movimiento latinoamericano joven va por este camino. Incluso en México hay personalidades filosóficas importantes como los profesores Eduardo García Maynez y Antonio Gómez Robledo, que sostienen que la meta del movimiento filosófico latinoamericano es siempre el tratamiento de los grandes problemas filosóficos planteados por el pensamiento europeo. Nosotros participamos de esta última tendencia, como la mayoría de los filósofos latinoamericanos no mexicanos [...]*²⁹⁶.

A fala de Miró Quesada mostra não só a divergência de opiniões de intelectuais do campo filosófico que estavam fora da Rede (principalmente no México), como também dos que estavam em seu interior e que, inclusive, participavam do projeto editorial do *Comité* dirigido por Zea, como era o caso do próprio Miró Quesada²⁹⁷. Assim, as apresentações feitas no *Seminario* deixam claro que esse não era um ambiente tão homogêneo, havendo divergências entre os estudiosos.

No entanto, mesmo com essas perspectivas diferentes, o evento não foi um fracasso, pois foi possível chegar à construção de alguns objetivos. Ao final das apresentações, houve uma reunião em que se aprovou 24 recomendações²⁹⁸.

²⁹⁵MIRÓ QUESADA. Op. cit., p.110.

²⁹⁶, MIRÓ QUESADA. Op. cit., p.110.

²⁹⁷Em nota de rodapé, Miró Quesada dizia que o texto que estava apresentando fazia parte de “[...] un libro que estamos preparando ‘Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana’ que forma parte de la colección sobre ‘Historia de las Ideas en América’, auspiciada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y dirigida por el Dr. Leopoldo Zea”. MIRÓ QUESADA. Francisco. El filósofo europeo visto por el latinoamericano. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959.p.109.

²⁹⁸Resumidamente elas estabeleciam os seguintes objetivos: 1) criar comissões nacionais de história das ideias onde ainda não existiam; 2) publicar livros com as bibliografias das produções nacionais de cada país membro do *Comité*; 3) fomentar os estudos, primeiro de ideias filosóficas, depois das políticas, jurídicas, econômicas, sociais, religiosas, morais, científicas, históricas, estéticas e pedagógicas; 4) realizar seminários nacionais de história das ideias periodicamente em cada país membro do *Comité*; 5) criar um programa de ensino de história das ideias na América para ser utilizado pelas instituições de toda do continente; 6) criar cátedras de história das ideias em universidades que ainda não tinham; 7) aumentar os intercâmbios entre catedráticos e estudantes de diversas instituições da América; 8) intercambiar as publicações das diversas Comissões Nacionais de História das Ideias; 9) estimular as investigações de história das ideias com envergadura internacional; 10) ensinar histórias das ideias sem descuidar do

Pela quantidade e amplitude das recomendações, é possível perceber como eram grandes as pretensões e os diversos interesses dos intelectuais que estavam no *Primer Seminario de Historia de las ideas en América*. Mas, de modo geral, algumas recomendações demonstram quatro intenções: a primeira era a clara demarcação da primazia dos estudos das ideias filosóficas sobre os demais, embora já aparecesse claramente um programa investigativo em que outras construções intelectuais como, por exemplo, o pensamento político, as ideias científicas e, inclusive, as concepções culturais pré-colombianas passavam também a atrair interesse; a segunda indicava que as instituições estadunidenses eram vistas como patrocinadoras e não como fornecedora de “modelos” de produção de escrita da história das ideias; a terceira mostrava que havia uma preocupação – provavelmente colocada pelo presidente do Comité Central – que a UNAM fosse a sede do próximo Congresso Internacional de Filosofia; este evento seria uma ótima oportunidade para Zea e seus colegas colocarem no mapa mundial das discussões filosóficas suas formas de pensar a filosofia; quarta, e por fim, em meios às diversas recomendações, as ações mais defendidas se referiam ao aumento do prestígio da disciplina, incorporação de novos membros e difusão da história das ideias por vários espaços acadêmicos e institucionais da América Latina.

Essa expansão criaria com o decorrer do tempo uma mutação no interior da Rede, levando ao aparecimento de membros com proposições de novas técnicas de estudo das ideias e, principalmente, a afirmação, cada vez maior, do discurso latino-

manejo de técnicas e métodos específicos da filosofia e da história e, igualmente, estimular o ensino de filosofia nos departamentos de História e o de história nos departamentos de Filosofia; 11) publicar uma revista de História das Ideias na América pela Casa de Cultura Equatoriana; 12) buscar apoio da UNAM para publicar estudos das Comissões Nacionais de História das Ideias que versem sobre o liberalismo na América; 13) incentivar os Institutos de Estudos Indigenistas a pesquisar e publicar estudos sobre o pensamento e cultura pré-colombiana; 14) incentivar o Institutos de Ciências a publicar estudos de história das ideias científicas na América; 15 e 16) elaborar por meio da Comissão Nacional Panamenha de História das Ideias publicações de bibliografias sobre o tema para serem usadas no ensino dessa disciplina; 17) obter, por meio da Comissão Nacional Chilena de História das Ideias, mais prestígio para a disciplina no meio acadêmico daquele país; 18) elaborar, por meios da Comissão Nacional de História das Ideias da Argentina e do Uruguai, a publicação de estudos das ideias que estiveram presentes nos movimentos migratórios de seus países; 19) fazer gestões junto às instituições competentes, por meio da Comissão Nacional de História das Ideias no Brasil, para estimular a publicação de estudos referentes ao positivismo na América; 20) fazer gestões junto às instituições de fomento, por meio da Comissão Nacional de História das Ideias nos Estados Unidos, para buscar ajuda para impulsionar os trabalhos de investigação do Comitê Geral de História das Ideias; 21) Aumentar o patrocínio aos estudos de história das ideias nas Antilhas, por meio das Comissões Nacionais de História das Ideias de Cuba e de Porto Rico; 22) produzir uma antologia do Pensamento político-social americano, por meio da Comitê Geral e com apoio da OEA; 23) organizar as produções das Comissões Nacionais de forma a seguir normas técnicas e tipográficas precisas e uniformes; 24) fazer gestão junto à UNESCO, à OEA, ao IPGH e às universidades americanas para que apoiassem a solicitação da UNAM para sediar o XIII Congresso Internacional de Filosofia. RESOLUCIONES del Primer Seminario sobre la Historia de las Ideas en América. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 36-39.

americanista. Discurso esse capitaneado por instituições criadas pelo intelectual mexicano, na passagem dos anos de 1960 a 1970, como foram: o *Centro de Estudios Latinoamericanos* (criado na UNAM em 1966); a *Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe* (SOLAR) – nome sugerido pelo antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1922-1997) – e a *Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe* (FIEALC) (ambas criadas em 1978). Todas essas entidades eram coordenadas pelo *Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos* (CCyDEL) sediado na UNAM sob a presidência de Leopoldo Zea²⁹⁹.

O que buscamos mostrar até aqui foi como se deu o processo de conexão entre os intelectuais que vinham estudando as ideias filosóficas em uma perspectiva nacional até formar uma rede supranacional. Nesse processo, que deve muito às iniciativas de Gaos e à rede epistolar criada por Romero, Leopoldo Zea assumiu um papel de destaque a partir de sua viagem de pesquisa, da rede de correspondências e relações que foi tecendo e, principalmente, com o processo de institucionalização iniciado com a criação do *Comité de Historia de las Ideas en América* que possibilitou a organização de regulamentações, projetos de publicações e eventos que tinham como objetivo levar a validação, consolidação e difusão da produção de história das ideias por toda a América.

²⁹⁹ Na passagem da década de 1970 e início de 1980, essa concepção de história das ideias já tinha se consolidado, não só em função das instituições que haviam sido criadas, mas por causa da quantidade de intelectuais que de uma forma ou outra se envolviam com ela. Nesse processo, novos nomes começaram a circular na rede e também a propor inovações: o panamenho Ricaurte Soler (1932-1994) e o mexicano Abelardo Villegas (1934-2001) traziam pressupostos marxistas, o colombiano Javier O' Campo Lopez (1939-) adotava proposições sociológicas, ainda havia as concepções antropológicas de Darcy Ribeiro (1922-1997), que após a morte de Cruz Costa, em 1978, passava a ser o brasileiro mais próximo de Zea. Nesse período, o argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012) propôs o que chamava de *Teoría de lo discurso latinoamericano*, na defesa da ampliação da noção de ideias historiáveis, que se limitavam às filosóficas, no sentido de expandir estas a todas as ideologias, concepções de mundo e manifestações não-filosóficas do discurso cotidiano. ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE: 1981, p. 49-55. Esse “movimento de renovação” dos pressupostos da história das ideias se intensificou, nos anos de 1990, com as proposições do chileno Eduardo Deves Valdes, do mexicano naturalizado Horacio Ceruti Guldeber, do argentino Hugo Biagini e muitos outros, que passavam a constituir o projeto que chamaram de *Corredor de las ideas de Cone sul*.

CAPÍTULO III

A REDE TEXTUAL: IDEIAS, AUTORES E TEMÁTICAS

Capítulo III

A REDE TEXTUAL: IDEIAS, AUTORES E TEMÁTICAS

Las fronteras del mapa no son las de la geografía del espíritu.

José Enrique Rodó

Depois de compreender como se deu o processo de conexão entre os autores que trabalhavam com estudos das ideias filosóficas em seus respectivos países até formar uma rede de intelectuais de proporção subcontinental, cabe agora analisar em que medida esse processo também se traduziu em uma rede de ideias, autores, conceitos e temáticas comuns, isto é, uma *rede textual*³⁰⁰.

Como visto no primeiro capítulo, antes mesmo que Cruz Costa, Zea e Ardao se conhecessem pessoalmente, eles já defendiam perspectivas muito parecidas sobre o estudo das ideias filosóficas. Neste capítulo, coube questionar se essas afinidades iniciais foram ampliadas depois que passaram a ter contato? Em que medida a rede de intelectuais também foi uma rede textual? Ou, mais especificamente, qual foi o nível de compartilhamento intelectual que esses autores estabeleceram após a primeira metade da década de 1940?

Se na identificação da rede de intelectuais centramos nossas atenções mais nas ações práticas, na sociabilidade, na viagem de pesquisa, na fundação de instituições, organização de eventos e projetos editoriais, agora é necessário – sem desconsiderar as ações identificadas anteriormente – focar mais a investigação nos discursos, nas justificações teóricas, nos *usos* e na *circulação* de autores, termos, conceitos, noções, ideias e interesses temáticos, e analisar em que medida esses elementos levavam à constituição de uma rede discursiva, uma rede em que os textos se conectavam.

³⁰⁰ Partindo do pressuposto que um texto sempre está ligado a outros, que o uso de cada termo supostamente simples é marcado pelo rastro de outro e que o sentido, algo que o historiador busca compreender ao interpretar um texto, é constituído em uma rede de remessas textuais a outros textos, chamamos aqui de rede textual, a conexão discursiva que um grupo de autores estabelece por compartilharem uma cultura intelectual, que se traduz no uso de ideias, noções, nomes de autores, temáticas, termos iguais ou parecidos. Nesse sentido, a noção de rede textual se torna um interessante mecanismo de apreensão das ligações, ao nível do discurso, que existem entre os intelectuais.

Para tanto, é importante lembrar que falar em conexões intelectuais não significa afirmar uma completa homogeneização de pensamentos, interesses e objetos. Embora esses possam compartilhar determinadas ideias e ler autores comuns, ou com ideias parecidas, isto não significa que percam suas particularidades na rede textual.

Nesse sentido, partimos da perspectiva que o trabalho com a história conectada não elimina o da história comparada, “há mais complementação entre comparação e conexão, do que exclusão”³⁰¹. Assim, se por um lado, buscamos identificar que conexões se estabeleceram entre os textos dos autores mexicano, uruguaio e brasileiro, por outro, não deixamos de rastrear as diferenças, as particularidades e as contradições que não são apagadas, apesar de estarem em rede.

Tomando como base essas observações, o objetivo deste capítulo, além de analisar conexões, é estabelecer comparações, analisar possíveis diferenças e semelhanças nas formas como Zea, Ardao e Cruz Costa construíam e justificaram seus estudos das ideias filosóficas e suas maneiras de pensar a filosofia.

3.1 Circulação de ideias e de autores europeus

Tanto Zea quanto Ardao e Cruz Costa, desde seus primeiros textos, atribuíam grande importância ao processo histórico em suas formas de compreender as ideias filosóficas. A concepção de que a filosofia era fruto das condições históricas e do lugar nacional era comum aos três autores e uma das principais afinidades intelectuais que os unia.

É interessante notar que com o passar do tempo começaram a definir o que chamavam de relação entre filosofia e história pelo termo *historicismo* e a justificar essa interpretação a partir de autores europeus ou intelectuais com ideias parecidas. Todavia, isso não quer dizer, necessariamente, que Zea, Ardao e Cruz Costa construíram discursos e usaram o referido termo de forma igual. A adoção da noção de *historicismo* se deu em tempo, intensidade, objetivo e com argumentos diferentes. O intelectual mexicano foi o primeiro a utilizá-lo, mas, logo depois de alguns anos, o uruguaio e o brasileiro também passaram a defendê-lo. Ao que tudo indica, o uso desse termo foi se

³⁰¹PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a história comparada na América Latina. *Revista de História*. n. 153, p. 11-33, ago-dez, 2005, p. 30.

dando à medida que avançaram seus contatos, embora nem sempre com o mesmo sentido. Em todo caso, guardadas as diferenças entre os autores, existia entre eles uma preocupação de afirmar o que chamavam de historicismo para validar suas formas de interpretar as ideias filosóficas em seus respectivos países e, mais especificamente, no caso de Zea e Ardao, para justificar o que intitulavam de “*Filosofia Americana*”. Vejamos com mais detalhes essa hipótese.

O autor mexicano foi o primeiro a usar o termo historicismo em seus trabalhos da década de 1940. Em setembro de 1942, Zea publicou na revista mexicana *Cuadernos Americanos* o artigo *La filosofía como historicismo*. Alguns meses antes (exatamente em março e junho de 1942) tinha publicado, também em *Cuadernos Americanos*, dois artigos que levavam, respectivamente, os títulos de *Una aventura de la “metahistoria”* e *En tono de una filosofía americana*. Tomando esses três textos em conjunto, o que percebemos é que nesse momento Zea usava o que definia por historicismo como justificativa teórica para sua busca de uma suposta filosofia americana (nesse período ele não usava ainda a denominação latino-americana).

No primeiro texto, *Una aventura de la “metahistoria”*, o autor mexicano buscava mostrar o que compreendia como as origens do que seria a valorização da perspectiva histórica nas explicações filosóficas. Na primeira frase que abria o artigo, afirmava que “*El llamado Mundo Moderno surge - como toda nueva época - de una crisis*”³⁰². Segundo Zea, nessa crise o homem buscava “*ideas claras y distintas*”³⁰³, como era o projeto filosófico de René Descartes³⁰⁴. Mas o problema, para o autor mexicano, é que a concepção filosófica cartesiana reduzia tudo à metafísica e “*eliminava la historia*”³⁰⁵. Assim,

*Frente a esta pretension surge Juan Bautista Vico. Vico se alza contra la pretension de los filosofos de alcanzar la ciencia de la naturaleza. [...] Vico se aventura en un mundo hasta ese momento desconocido, para plantar en el la bandera de la razon. Esta aventura en un mundo hasta entonces desconocido, es la que va a dar origen a las grandes expediciones por el mundo de la Historia, que alcanzan su culminacion en Hegel.*³⁰⁶

³⁰² ZEA, Leopoldo. Una aventura en la “metahistoria”. *Cuadernos Americanos*. nº 2, v.2, p. 114-118, 1942, p.114.

³⁰³ZEA, 1942, p. 114.

³⁰⁴ ZEA, op. cit., p. 114.

³⁰⁵ ZEA, op. cit., p. 115.

³⁰⁶ ZEA, op. cit., p.115.

As expressões e palavras usadas por Zea (*aventura, mundo desconocido, plantar bandera de la razon, origen a las grandes expediciones por el mundo de la historia*) constroem a imagem de Vico como descobridor de terras novas, como aquele que havia colocado a história no mapa da explicação filosófica. Era como se um novo território nascesse e exigisse uma nova forma de pensar a própria filosofia. No entendimento de Zea, essa nova concepção filosófica negava as pretensões das explicações abstratas para dar maior primazia a uma “metahistória”: como ele mesmo dizia, como Vico “*la filosofía deja de ser meta-física y se convierte en meta-historia*”³⁰⁷.

Com essa interpretação de Vico, Zea buscava produzir uma ruptura com a tradição metafísica da filosofia ocidental; o pensador genovês era visto como o criador da concepção histórica na filosofia, como aquele que buscava dar novas explicações para uma Europa em crise; que olhava para o passado e não via apenas um amontoado de fatos no devir humano, mas sim o “*sentido de la historia*”, isto é, o que Zea chamava de “*meta-historia*”. Para o autor mexicano, Vico:

[...] quiere encontrar los principios conforme a los cuales se ordene la Historia. Estos principios no se encuentran ni en la filosofía como metafísica pura, ni en la filología como simple descripción de hechos, es decir, en la historiografía. Es menester encontrar una Ciencia que de sentido a los hechos históricos. [...] parte Vico de un grupo de hechos históricos con los cuales establece una especie de hipótesis históricas, un plan conforme al cual se mueve la Historia³⁰⁸.

Nesse texto já estava claro o que seria a forma de Zea compreender a história: o terreno onde o filósofo buscava a explicação do *sentido* do devir das nações e dos homens. Na interpretação do intelectual mexicano, o autor de *A ciência nova* era o primeiro nome de uma cadeia sucessória de pensadores (Zea diz que culminaria em Hegel e não que terminava com ele) que validavam sua concepção de que as ideias filosóficas se explicam pelas condições históricas e que essa interpretação mostraria o sentido da própria história.

Isto fica mais claro se atentarmos para o fato de que, passado dois meses, ao publicar *En torno de una filosofía americana*, Zea voltava a falar que a cultura europeia

³⁰⁷ Nas palavras do próprio Zea, “[...] como Vico inicia una nueva etapa en la historia de la filosofía. [...], quedando a partir de este momento como uno de los temas fundamentales de la filosofía, el de la Historia”. ZEA, Leopoldo. Una aventura en la “metahistoria”. *Cuadernos Americanos*. nº 2, v.2, p. 114-118, 1942, p.118

³⁰⁸ ZEA, op. cit., p. 116.

estava em crise³⁰⁹. Assim como na época de Vico, a crise criava a necessidade de uma “*meta-historia*”, o contexto da Segunda Guerra Mundial era visto como período de crise que exigia nova busca do *sentido da história*. Para Zea, esse acontecimento não afetava apenas a Europa, estava presente também naqueles que receberam sua influência cultural; por isso afirmava que a “*América vivia comodamente a la sombra de la Cultura Europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días*”³¹⁰. De tal modo, na sua concepção, isso explicava o interesse geral que existia nesse contexto por um tema, “*Este tema es el de la posibilidad o imposibilidad de una Cultura Americana, y como aspecto parcial del mismo, el de la posibilidad o imposibilidad de una Filosofía Americana*”³¹¹.

A questão que queremos colocar aqui não é se havia ou não um interesse geral sobre o referido tema, mas sim, como Zea queria justificar essa pretensão de uma Filosofia Americana. Evidentemente, afirmar a existência desse interesse já era uma forma de justificativa. No entanto, isto não bastava. Afinal, como falar de uma perspectiva particular em um ramo do saber que tinha tradicionalmente como objetivo a reflexão sobre o que é universal e essencialmente abstrato? Zea já havia afirmado meses antes que com Vico a filosofia deixava de ser *metafísica* para se tornar *metahistória*, fechando o círculo argumentativo com a publicação de *La filosofía como historicismo*, em setembro de 1942, no número cinco de *Cuadernos Americanos*.

Assim, ao que tudo indica existia um objetivo na trilogia textual de 1942 (*Una aventura de la “metahistoria”*; *En tono de una filosofía americana*; *La filosofía como historicismo*). Se lermos os textos separados, parece que cada um possuía funções e objetivos distintos (o primeiro divulgava as ideias de Vico; o segundo abordava a possibilidade de uma Filosofia Americana; e o terceiro era quase uma resenha das ideias de Benedetto Croce – e não estamos negando que esses objetivos existiam³¹²). Mas junto a esses interesses específicos havia também, intencionalmente ou não, um objetivo geral: a afirmação do historicismo como explicação filosófica e, principalmente, como justificativa da pretensão de uma “Filosofia Americana”.

³⁰⁹ZEA, Leopoldo. En torno de una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. nº32, v.3, p. 63-78, 1942, p.65.

³¹⁰ZEA, op. cit., p.64.

³¹¹ ZEA, op. cit., p.65.

³¹² É importante lembrar, por exemplo, que em 1942 estava sendo traduzido para o espanhol e publicado pela *Fundo de Cultura Económica* o livro *La historia como hatana de la libertad*, de Benedetto Croce, que Gaos e Cosío Villegas desejavam que fosse divulgado.

Com este último texto é possível perceber que: 1) Zea dava continuidade a sua cadeia sucessória de pensadores que justificavam a sua concepção de que a filosofia se explica pela história: “*La filosofía y la historia son y han sido los dos grandes problemas del pensador italiano Benedetto Croce. Heredero del pensamiento de Vico, al que ha incorporado a su filosofía, es también un discípulo de Hegel*”³¹³; 2) Zea defendia que esses pensadores (Vico, Hegel e agora Croce) “[...] *están las bases de la concepción actual de la filosofía, la filosofía como historicismo absoluto. Croce se plantea el problema de la filosofía dentro de este marco, el del historicismo*”³¹⁴.

Nessas duas passagens fica claro que o autor mexicano não só via Croce como herdeiro de Vico e Hegel, como também o validador da “*concepción actual de la filosofía, la filosofía como historicismo absoluto*”. Mas o que Zea entendia por historicismo? E, principalmente, por que afirmar que era uma “*concepción actual*”?

Para ele, o historicismo proclamava que “[...] *toda filosofía es obra de un hombre y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo esta la razón de su condicionalidad histórica*”³¹⁵. Em outras palavras, em sua concepção, o historicismo assegurava que a filosofia estava determinada pelas categorias de tempo e espaço e, em função disso, só poderia ser um produto da história. E por que defender tão fortemente essa perspectiva da “*condicionalidad histórica*” da filosofia? E, retomando a questão anterior, por que Zea defendia que essa concepção historicista era “*actual*”? O intelectual mexicano acreditava que em sua época:

[...] *el historicismo, muestra su aspecto salvador. La esperanza para nuestro tiempo, la de que el hombre contemporáneo, al igual que los hombres de otras épocas igualmente aciagas, cansado de su esclavitud, cansado de afirmar la verdad de otros, afirme su propia verdad.*³¹⁶

Na perspectiva de Zea, o historicismo era um instrumento salvador de uma época em crise. Como elemento de afirmação de uma verdade particular de um lugar e tempo, que questionava as pretensões de uma filosofia metafísica que proclamava a eternidade e imutabilidade das ideias, e assim tornava-se um excelente mecanismo de validação de uma filosofia do particular, de uma pretensão de criar uma filosofia de base nacional e/ou americana.

³¹³ ZEA, Leopoldo. La Filosofía como historicismo. *Cuadernos Americanos*. n. 5, v.5, 1942, p.107.

³¹⁴ ZEA, op. cit., p.107, grifo nosso.

³¹⁵ ZEA, op. cit., p.111.

³¹⁶ ZEA, op. cit., p. 111.

Na busca de defender essa filosofia do particular (nacional e/ou americana), Zea alegava que a perspectiva historicista mostrava que a filosofia, “*a pesar del afán de universalidad, ha resultado una filosofía griega, una filosofía cristiana, una filosofía francesa, una filosofía inglesa y una filosofía alemana*”³¹⁷. Para o autor, isto mostrava que, apesar de buscar “*dar soluciones de carácter universal*”, toda filosofia era marcada por suas “*circunstancias históricas*”³¹⁸. Com esses argumentos, o intelectual mexicano defendia que “*Los temas abstractos tendrán que ser vistos desde la circunstancia propia del hombre americano*”³¹⁹. Acreditava que “[...] *nuestra posible filosofía debe tratar de resolver los problemas que nuestra circunstancia*”³²⁰. E que dentro “*de estos temas está el de nuestra historia*”. Isto é, a “*historia de nuestra filosofía*”³²¹.

Seguindo o percurso desses três textos, não é estranho encontrar Zea, em 1943, ao estudar um tema filosófico, inseri-lo em uma delimitação nacional da América, *El positivismo en México*, como também defender a perspectiva historicista como forma de interpretação dessa corrente filosófica em seu país. Nesse livro, o mexicano apresentava o historicismo como o verdadeiro “*método histórico en la filosofía*”³²² e ampliava consideravelmente o número de autores em sua cadeia de pensadores que fundamentavam sua perspectiva. Além de retomar citações de Hegel e Benedetto Croce, usava os nomes de Max Scheler, Bernhard Groethuysen, Karl Mannheim e, principalmente, José Ortega y Gasset³²³ para validar sua forma de compreender o estudo das ideias filosóficas.

Zea acreditava que todos esses autores validavam a concepção de que a filosofia se explica pela história e que, principalmente, “*Ortega y Gasset en varias obras, pero en especial en su prólogo a la Historia de la Filosofía de Emilio Bréhier, se ha planteado este problema: [...] El pensamiento no existe sino como un diálogo con la circunstancia histórica*”³²⁴. Logo depois afirmava que “*y en esto coincide con las ideas de Benedetto Croce [...]. Para Croce, ningún conocimiento concreto puede dejar de estar, como juicio histórico*”³²⁵. Continuando com sua cadeia de autores, asseverava que

³¹⁷ ZEA, Leopoldo. *En torno de una filosofía americana*. 1942, p.73.

³¹⁸ ZEA, op. cit., p. 73.

³¹⁹ ZEA, op. cit., p. 73.

³²⁰ ZEA, op. cit., p. 73.

³²¹ ZEA, op. cit., p. 74.

³²² ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 24.

³²³ Em 1942, Zea publicou na revista *Letras de México* um texto exclusivo para tratar de *Ortega y la historia*.

³²⁴ ZEA, 1968 [1943], p. 20.

³²⁵ ZEA, op. cit., p. 21.

Groethuysen mostrava que “[...] *existe un mundo anterior a toda interpretación filosófica*” e que era necessário levá-lo em consideração para entender o sentido das ideias filosóficas³²⁶.

A partir das ideias desses autores, Zea afirmava que, de tal modo, o

[...] *método de interpretación de la filosofía es el histórico. De acuerdo con este método, se toma a la verdad o verdades de la filosofía que se quiere interpretar y se las inserta en su circunstancia histórica. En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas en su concreción histórica. En vez de abstraer las ideas, se las liga con las demás expresiones de la cultura en que han surgido*³²⁷.

O historicismo, nesse momento, era apresentado como método histórico para o estudo das ideias filosóficas, que propunha a interpretação dessas não como puras abstrações, mas inserindo-as nas circunstâncias históricas, na ligação com outras expressões culturais de uma época e lugar. Segundo Zea, ao proceder por tal método, compreendia-se “[...] *como los filosofemas, las doctrinas filosóficas, no son sino expresión de una determinada realidad social*”³²⁸. Enfim, na perspectiva do autor mexicano, “[...] *para entender, para poder comprender el sentido de la filosofía, es menester tomar a ésta en su relación circunstancial, es dicier, histórica*”³²⁹. Como se percebe, Zea usava o conceito de *circunstância* criado por Ortega y Gasset para representar o que chamava de “*relación histórica*”. A circunstância era o ambiente histórico, social, político e intelectual de uma determinada época e lugar que dava significado às ideias filosóficas. Por isso, acreditava que, em última instância, “[...] *toda teoría pretende realizarse en una determinada práctica [...] toda teoría es teoría de un determinado hombre o grupo de hombres encaminada a transformar la circunstancia de este hombre o grupo de hombres*”³³⁰.

Poderia se pensar que essa defesa do que chamava de “*historicismo*” era obra de juventude, de autor impressionado com as lições de um grande mestre (não se pode esquecer que José Gaos foi um dos principais divulgadores das ideias historicistas no

³²⁶ ZEA, op. cit., p. 24.

³²⁷ ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 24.

³²⁸ ZEA, op. cit., p. 35.

³²⁹ ZEA, op. cit., p. 21.

³³⁰ ZEA, op. cit., p. 36.

México) e com as ideias de novos autores europeus que circulavam no México em sua época de formação intelectual³³¹. Todavia, se tomarmos como base suas obras de anos posteriores, é patente constar que essa concepção não só continuou a ser afirmada como foram arrolados outros autores europeus para fundamentá-la. No final dos anos de 1940 e início de 1950, Zea também passou a citar em suas obras os nomes de W. Dilthey, Martin Heidegger, Arnold Toynbee, para afirmar a existência de um “*pensamiento hispanoamericano*” e de uma “*filosofía mexicana*”³³². Ademais, continuava defendendo que “[...] *para el Historicismo la esencia del hombre es la historia. El hombre es un ente histórico, su viver es historia*”, como também que “*el historicismo*” deveria ser tido como “*método*”³³³. Para Zea “[...] *el Historicismo que se ha presentado como un fecundo método en el terreno de la historia de las ideas, tal como lo deseaba Dilthey* [...]”³³⁴. Assim, o elemento comum em todos os textos do mexicano, de 1940 a 1950, era a defesa do historicismo não como um fim em si mesmo, mas como ferramenta teórica que validava os seus estudos das ideias filosóficas e, ao mesmo tempo, justificava sua pretensão de uma filosofia de base nacional e/ou subcontinental.

Analisando as obras dos demais autores envolvidos com o estudo das ideias filosóficas em seus respectivos países, podemos ver que essa não foi uma concepção exclusiva deste autor. É importante observar que, após a viagem de Zea pela América, começaram a aparecer outros intelectuais que também passaram a usar o termo historicismo em seus textos e a citar vários autores europeus – que acreditavam ser os alicerces dessa corrente filosófica – como forma de fundamentar os estudos que estavam realizando ou de justificar a pretensão de uma Filosofia Americana. Um dos primeiros foi o uruguaio Arturo Ardao que, em 1946, publicou, interessantemente, também na revista mexicana *Cuadernos Americanos*, um texto intitulado de “*El historicismo y la filosofía americana*” em que dizia:

³³¹A maior parte dos títulos que citava era de obras que haviam sido traduzidas para o espanhol entre as décadas de 1930 e 1940 e, em boa parte, por José Gaos. Por exemplo: SCHELER, Marx. *Sociología del saber*. Trad. José Gaos. Madrid: *Revista del Occidente*, 1935; HERÁCLITO, *Fragmentos*. Tradução do grego por José Gaos. México: Alcancía, 1939. GROETHUYSEN, Bernhard. *El origen de la burguesía*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1943. MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Trad. Salvador Echavarría. México: FCE, 1942. BRÉHIER, Émile. *Historia de las filosofías*. Trad. José Ortega y Gasset. Buenos Aires: Sudamérica, 1942. CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. Trad. Enrique Díez. México: FCE, 1942.

³³²Ver entre outras: ZEA, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México: El Colégio de México, 1949; ZEA, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*. México: Porrúa, 1953; ZEA, Leopoldo. *La Filosofía en México*. Tomo II. México: Libro-mex, 1955.

³³³ZEA, 1955, p. 128.

³³⁴ZEA, op. cit., p. 137.

*Resultante de la crisis. La preocupación por la autenticidad de la filosofía americana fuera de recibir ocasión de la encrucijada cultural de Occidente, es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo: en la significación más comprensiva del término, el historicismo. [...] Por gracia de sus tesis capitales, el historicismo actúa, de hecho, como invocador de la personalidad filosófica de América*³³⁵.

Mais uma vez se manifestava a preocupação com a autenticidade da filosofia na América. Todavia, Ardao acrescentava como novos elementos aquilo que chamava de “*encrucijada cultural de Occidente*” – isto é, a crise cultural europeia que Zea dizia existir após a Segunda Guerra Mundial – e a proposição do historicismo “*como invocador de la personalidad filosófica de América*”. Além disso, é conveniente observar que o intelectual uruguaio também dizia que o historicismo era uma “*tendencia del pensamiento europeo contemporáneo*”. Afirmação muito semelhante à “*concepcion actual de la filosofía*”³³⁶, que Zea usava para referir-se ao historicismo em 1942.

Ardao também buscou as “origens” dessa concepção filosófica em um “Juan Bautista”, só que não era Juan Bautista Vico. Diferente de Zea, o intelectual uruguaio dizia que o historicismo já havia sido afirmado na América, na região do *Rio de la Plata*, em meados do século XIX, por Juan Bautista Alberdi. Para Ardao, o intelectual argentino adaptou as ideias de Herder e Hegel para criar “*la tesis del americanismo – y aun nacionalismo – filosófico*”³³⁷. Logo, o autor uruguaio defendia que há muito que “*El empuje inicial del historicismo en la filosofía moderna repercutió, pues, como un llamamiento en el espíritu americano [...]*”³³⁸. Ao retomar os textos de Alberdi, Ardao buscava mostrar que, embora o historicismo estivesse entre as tendências filosóficas contemporâneas, não era algo absolutamente novo na América, pois haveria uma sincronia entre o chamado “*americanismo filosófico*” e o “*historicismo*” que era expressado por autores europeus, de modo que nessa trajetória histórica era importante mostrar que:

En el curso del pensamiento europeo, el historicismo fue sofocado luego por las tendencias positivistas y cientistas. [...] Cuando esas tendencias, a su vez, fueron desplazadas por el complejo movimiento

³³⁵ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. Julio-agosto, 1946. p. 110. O texto foi publicado em: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963. p. 64.

³³⁶ZEAL, Leopoldo. *La Filosofía como historicismo*. 1942, p.107.

³³⁷ARDAO, 1946, p. 113.

³³⁸ARDAO, op. cit., p. 114.

*filosófico contemporáneo, el historicismo ha reaparecido, crecido en significación [...] Situada en el tránsito, la figura de Dilthey anuda, a través de una exploración empírica de la historicidad del espíritu [...] Con este renacimiento del historicismo en la filosofía europea coincide la actual puesta de la filosofía americana en la búsqueda de sí misma*³³⁹.

O que se percebe é que existia a preocupação de afirmar certa congruência das ideias filosóficas na Europa com a América. Deste modo, para Ardao, tal como ocorreu no contexto europeu, nos países americanos depois do positivismo “[...] *asistamos ahora en el curso de esa evolución a la configuración de una nueva etapa: la etapa historicista*”³⁴⁰. Mas, o que o uruguaio entendia por historicismo?

*[...] El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y de lugar; [...] Por esa vía América se descubre a sí misma como objeto filosófico [...] La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación [...]*³⁴¹

Com se percebe, tal como Zea, Ardao também usava a ideia de circunstância, via o historicismo como corrente de pensamento que validava a relação da filosofia com as “*circunstancias de tiempo y de lugar*”. E mais, essa tese era usada como fundamento de uma reflexão filosófica que se voltava para o espaço americano, que possibilitava falar em “*personalidade de la filosofía americana*”. Nesse texto, Ardao também questionava o que chamava de modelo clássico de história da filosofia. Defendia que

*[...] com mayor o menor conciencia de ello, reproduce entre nosotros un tipo distinto de investigación aportado por la historiografía filosófica contemporánea. El que, partiendo de la historicidad del espíritu, se dirige a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran. Es decir, la corriente historicista por esencia*³⁴².

Semelhante ao que fazia o intelectual mexicano, o uruguaio buscava diferenciar o estudo das ideias filosóficas que ele e seus colegas produziam – afinal, no texto ele falava “*nosotros*” – de outras formas de “*historiografía filosófica*”. Defendia que “[...]”

³³⁹ARDAO, ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. Julio-agosto, 1946, p. 113-114.

³⁴⁰ARDAO, 1946, p. 118.

³⁴¹ARDAO, op. cit., p. 114, *grifo nosso*.

³⁴²ARDAO, op. cit., p. 117.

*el actual movimiento de historia de la filosofía en nuestro continente [...] tiene, o debe tener, otro sentido*³⁴³. E qual seria esse sentido? “*La historia de las ideas filosóficas, entronces, no puede independizarse da la historia general. [...] Existe para las ideas filosóficas una significación histórica que no puede alcanzarse sin la comprensión de la circunstancia concretas [...]*”³⁴⁴.

Nessa parte do texto, o autor uruguaio estabelecia uma clara diferenciação entre o que chamava de “*perspectiva historicista*” daquilo que intitulava de “*clásica historia de la filosofía*”, já que “*El criterio clásico no justificaria la historia de la filosofía americana*”³⁴⁵. Pelo chamado “*criterio clásico*”, buscava-se compreender as ideias filosóficas abstraído da realidade, e pela perspectiva historicista, que fundamentava a “*historia de las ideas filosóficas*” feita na América, buscava-se inserir as ideias filosóficas em suas “*circunstancias concretas*”, compreendê-las em sua relação com a “*historia general*”. Para fundamentar essa concepção, Ardao citava as obras de W. Dilthey, E. Bréhier e José Ortega y Gasset, autores que justificavam a relação entre filosofia e história³⁴⁶.

No texto de Ardao de 1946, o historicismo representava um marco teórico de validade dos estudos das ideias filosóficas e servia de justificativa para a pretensão de uma filosofia americana. Além de submeter o estudo dessas ideias às categorias de tempo e espaço, questionava a validade das concepções filosóficas que defendiam verdades universais e imutáveis. Conforme a perspectiva historicista, não haveria uma filosofia melhor que a outra; seu relativismo fazia crer que toda filosofia era resultado de uma circunstância histórica e espacial específica³⁴⁷.

Semelhante ao que ocorreu com Zea, a concepção de Ardao sobre o que chamava de historicismo e as citações de autores europeus que sustentavam tal perspectiva não ficaram restritas à década de 1940, continuaram no decorrer de outros

³⁴³ARDAO, op. cit., p. 116-117.

³⁴⁴ARDAO, ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. Julio-agosto, 1946, p. 116-117.

³⁴⁵ARDAO, op. cit., p. 116.

³⁴⁶Em nota de rodapé Ardao citava as obras de: Dilthey, *La esencia de la filosofía*; J. Ortega y Gasset, *Ideas para una historia de la filosofía* (prólogo, Trad. Esp. de la *Historia de la filosofía de E. Brehier*); J. Gaos, *Antología filosófica* (Introdução); L. Zea, *El positivismo en México* (Introdução). ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. 1946, p. 117.

³⁴⁷ARPINI, Adriana. *Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra historia de las ideas*. Disponível em: <http://www.ffyl.uncu.edu.ar/IMG/pdf/09_vol_08-09_arpini.pdf> Acesso em 22 abr. 2008. Um dos principais estudiosos do historicismo na América Latina tem apontado que José Gaos, Leopoldo Zea e Edmundo O’Gorman foram os autores que melhor representaram essa forma de escrever a história das ideias no México. Para mais detalhes, ver: KOZEL, André. *La idea de América en el historicismo mexicano*. J. Gaos, E. O’Gorman y L. Zea. México: El Colegio de México, 2012.

anos. Em 1950, por exemplo, em um texto intitulado *Sentido de la historia de la filosofía en América*, Ardao acreditava que, apesar de haver certas diferenças nos trabalhos que ele e seus colegas estavam realizando,

[...] es posible, sin embargo, establecer que en conjunto – de donde su unidad fundamental – se hallan condicionados por el general espíritu historicista, en el sentido más amplio del término, de la filosofía de nuestro tiempo, y que, también en conjunto, representan un diliberado esfuerzo, sin duda indirecto, por fundar la autenticidad de la filosofía americana³⁴⁸.

Em sintonia com as ideias manifestadas por Zea em *En torno a una filosofía americana*, Ardao acreditava que “[...] *la historia de la filosofía en América [...] más allá del interés histórico y del interés sociológico presenta un interés estrictamente filosófico: el de contribuir a esclarecer las condiciones y las posibilidades de la filosofía, no ya en América, sino de América*”³⁴⁹. Mesmo nos trabalhos em que dizia proceder de forma mais “historiográfica”, no estudo das ideias filosóficas não deixava de afirmar o historicismo.

Nesse sentido, não é difícil entender o porquê de em *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950) Ardao produzir uma interpretação histórica de como as ideias filosóficas eram adaptadas ao que chamava de circunstâncias do século XIX em seu país; e também manifestar, na parte do trabalho em que descrevia, o que era o seu “método” “[...] *recordando la fecundidad del procedimiento en manos de un maestro del historicismo como Groethysem*”³⁵⁰. Logo mais a frente informava com qual categoria operava sua interpretação sobre o “*espiritualismo y positivismo no Uruguay*”, no século XIX. Para o uruguaio, ambas as concepções refletiam a “*alma de la época. El concepto de conexión estructural en el mundo histórico, tan bien esclarecido por Dilthey y su escuela, ilustra el significado de esa correspondencia [...]*”³⁵¹.

Em 1956, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* trazia as várias correntes filosóficas que circulavam na primeira metade do referido século e não deixava de atribuir importância ao historicismo e às ideias de José Ortega y Gasset³⁵². Como se pode notar, as proposições de Ardao sobre o que e qual seria a função do historicismo

³⁴⁸ARDAO, Arturo. Sentido de la historia de la filosofía en América. In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963 [1950], p. 79.

³⁴⁹ARDAO, 1963 [1950], p. 82.

³⁵⁰ARDAO, 1968 [1950], p. 5.

³⁵¹ARDAO, op. cit., p. 9.

³⁵²ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 18.

não estavam desconectadas das de Zea. Ambos estavam ligados por uma rede de textos e ideias de afirmação do que chamavam de historicismo, defendiam ser essa a principal forma de validar o estudo das ideias filosóficas em seus países e justificavam a pretensão de uma filosofia da América. Ademais, em várias passagens de suas obras citavam os mesmos autores europeus (Groethysem, Dilthey, Brehier e Ortega) para fundamentar suas proposições.

Essa conexão fica ainda mais clara se atentarmos para dois fatos: 1) Ardao em seu primeiro artigo sobre o historicismo, publicado em *Cuadernos Americanos*, em 1946, não só usava as obras do intelectual mexicano como referência para tratar do tema, como também dedicava aquele texto a ninguém mais que Leopoldo Zea³⁵³. 2) outro fato interessante são as palavras usadas por Zea em uma carta enviada de Lima, Peru, em 19 de maio de 1946, ao intelectual uruguaio:

Querido amigo Ardao. Ayer tuve el gusto de recibir su carta con la copia de su artículo. Lo leí anoche mismo, lo volveré a releer; me parece, sinceramente, magnífico. Estoy seguro que proto saldrá en Cuadernos Americanos. No saba cuánto me alegra haya abordado ese tema. Se siente gran alegría cuando se da un cuenta que no está aislado en una tarea. Desde que tuve el gusto de conocerlo me di cuenta que tenía una nueva amigo y un compañero e los temas que nos reocupan. Ahora es menester insistir en estos temas, remachar continuamente para que esto siga extendiéndose y quizá dé origen a la independencia cultural de nuestra América. Lo que usted señala en su artículo está muy claro, se trata de una nueva actitud filosófica que tiene su origen en un actitud filosófica occidental. Sin negar nuestra ascendencia, aspiramos a nuestra independencia. Sin dejar de ser hijos de la cultura europea podemos aspirar a realizar lo que nos es propio³⁵⁴.

A conexão não poderia ser mais clara. A carta de Zea mostra que a temática do historicismo de fato circulava em seus textos, que viam nessa “*actitud filosófica occidental*” a justificativa de seus projetos filosóficos. De forma semelhante, parece que outro amigo de Zea não estava fora dessa rede textual. Possivelmente o contato que João Cruz Costa manteve com Leopoldo Zea contribuiu para que passasse também a usar o termo historicismo. Contudo, esta conexão não faz do intelectual brasileiro um simples repetidor das mesmas proposições dos colegas. Apesar de dialogar com Zea e

³⁵³ARDAO, ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. Julio-agosto, 1946, p. 109.

³⁵⁴ZEA, Leopoldo. Carta enviada a Arturo Ardao em 19 de maio de 1946. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. n. 106, v. 4, jul.-ago., 2004, p. 13-21, p. 19.

Ardao, Cruz Costa leu de forma um pouco diferente o historicismo, visto que, por mais que um intelectual esteja ligado a uma rede, isto não significa a perda de suas particularidades.

Para compreender como Cruz Costa estava conectado a essa rede de defesa do historicismo, é importante atentar para um primeiro fato: nas obras publicadas pelo autor brasileiro até a primeira metade de 1940 não aparece o termo historicismo. Um exame nos textos desse período – *Alguns aspectos da filosofia no Brasil* (1938); *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez* (1942); *A filosofia no Brasil* (1945); *O pensamento brasileiro* (1946) – mostra que o referido autor não empregava o termo; defendia que havia “relações da filosofia com a evolução histórica”³⁵⁵, mas não chamava essa relação de historicismo.

No entanto, interessantemente, no final da segunda metade da década de 1940, a referência ao historicismo começava a aparecer. Em *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* o uso da expressão justificava seus estudos das ideias filosóficas no Brasil³⁵⁶. O livro resultou de sua tese para o concurso da cátedra para a cadeira de Filosofia da USP, em 1949, e foi levado a público no mesmo ano em que Ardao lançou *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950). Logo na introdução da referida obra, Cruz Costa afirma que

O historicismo tem raízes na própria obra de Aristóteles. É preciso notar que quase todos os livros do Estagirita são precedidos de um preâmbulo em que êle resume a história dos filósofos que o antecederam. É velha, pois, a tendência que atribui à história a função de informadora da filosofia³⁵⁷.

Duas coisas chamam a atenção nesse fragmento: primeiro o retorno às “raízes” do que chamava de historicismo até a Grécia antiga e, principalmente, à obra de Aristóteles; segundo, a compreensão do historicismo como “[...] tendência que atribui à história a função de informadora da filosofia”. No que se refere a essa segunda proposição, notamos que havia uma conexão entre as perspectivas de Zea e Ardao que também atribuíam grande importância à história para compreensão das ideias filosóficas. Na primeira vemos claramente um distanciamento. Nem o autor mexicano

³⁵⁵CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 18.

³⁵⁶CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Tese apresentada ao concurso da cadeira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1950, p. 21.

³⁵⁷CRUZ COSTA, 1950, p. 21.

nem o uruguaio retornavam às “raízes” do que titulavam de historicismo a um passado tão distante; como vimos, remontaram essa origem a pensadores como Vico, Herder e Hegel, mas não a Aristóteles.

Nesse sentido, podemos questionar: será que realmente as raízes do historicismo encontrar-se nas obras desse filósofo grego? O simples fato de fazer um “resumo da história dos filósofos que o antecederam” lhe dava essa condição? Cruz Costa esquecia que havia sido o mesmo “Estagirita”, aquele que afirmava que “[...] a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular”³⁵⁸.

Nessa busca de defender a concepção de que havia uma relação entre filosofia e história, e que essa era representada pelo termo historicismo, o brasileiro incluía pensadores nessa concepção filosófica que dificilmente se veriam como tal. Deste modo, acabava cometendo certas contradições. Acompanhando as ideias de L. Brunschvicg, afirmava que “A filosofia, no passado, foi contemplativa: alheou-se do homem, do homem real, de ‘carne e osso’. A história reintroduz hoje a investigação filosófica no quadro da realidade”³⁵⁹. Mas, na página seguinte, dizia que “há portanto relação entre a história e a filosofia. Será isto novidade? De fato, essa relação remonta à própria filosofia grega”³⁶⁰. Como era possível fazer essas duas assertivas? Ora dizer que “a filosofia no passado foi contemplativa” e, depois, que “a relação entre história e filosofia remonta a filosofia grega”. Não seria isso uma incoerência? Vejamos um pouco mais seus argumentos.

Para justificar a validade da “tendência que atribui à história a função de informadora da filosofia”, que ele entendia por historicismo, Cruz Costa usava as obras de dois autores também utilizados por Zea e Ardao: Émile Bréhier e W. Dilthey³⁶¹. A partir dos textos do autor francês e do alemão, Cruz Costa apresentava uma sucessão de séculos em que acreditava que essa tendência de valorizar a história se manifestava nas explicações filosóficas:

³⁵⁸ ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Prefácio e Introdução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966, p. 50.

³⁵⁹ CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Tese apresentada ao concurso da cadeira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1950, p. 20.

³⁶⁰ CRUZ COSTA, op. cit., p. 21.

³⁶¹ Cruz Costa citava a obra de Émile Bréhier no original francês: *La Philosophie et son passé*. E de Dilthey usava a tradução espanhola feita pela editora mexicana Fondo de Cultura Económica, intitulada *El mundo histórico*. Ver: CRUZ COSTA, 1950, p. 21-22.

É sobretudo no pensamento do século XVI que o problema das relações entre a filosofia e a história assume real importância [...]. Com Bacon esta experiência histórica se eleva à consciência filosófica. É, porém, no século clássico da ciência, no século XVII, que se esboçam, com clareza, os primeiros delineamentos da importância da consideração histórica para a investigação filosófica. Coube a Spinoza traçar as primeiras linhas dessa nova concepção da crítica filosófica [...] a história, para Spinoza, é, no mesmo tempo, progresso técnico e progresso intelectual. [...] Autores que combatem o **historicismo**, quiseram (sic) ver no cartesianismo uma atitude anti-histórica. Essa afirmação parece não ser exata [...] A importância da história em relação à filosofia, afirmar-se ainda mais no século XVIII com os Enciclopedistas. [...] [Mas] o idealismo, sobretudo o idealismo alemão do século XIX, procurou reduzir todo o drama que se processa na história a uma aventura do espírito³⁶².

Nessa construção de um progresso quase retilíneo da “importância da história em relação à filosofia”, é possível notar que Cruz Costa quase nada falava da Idade Média, dava maior primazia aos pensadores da Idade Moderna e estabelecia um momento de desvio: “o idealismo alemão do século XIX”. Assim sendo, possivelmente, o que chamava de “passado em que a filosofia foi contemplativa”, poderia ser o medievo em que, como já havia dito em uma obra anterior, “[...] quase todo, senão todo o pensamento medieval girou em torno de problemas teológicos. A filosofia esteve sempre, nessa época, ao serviço da teologia”³⁶³. Ou poderia ser o período em que o idealismo do século XIX esteve vigente e que “[...] a compreensão dos problemas concretos era [...] escamoteada em benefício de problemas de abstração”³⁶⁴. Cruz Costa identificava esses dois momentos como períodos em que a “metafísica” – entendida como filosofia que se afastava da realidade, como “especulação pura”³⁶⁵ – estava presente e por isto eram períodos que precisavam ser superados por uma nova concepção filosófica.

Como defendia em sua obra de 1956: “A filosofia não é, pois, exterior ao mundo. Não é simplesmente uma *aventura do espírito*, mas uma *aventura humana*, total, que se expressa, freqüentemente, de modo sutil, mas cujas raízes estão na terra”³⁶⁶. Sendo assim, “Não é possível abstrair a cultura filosófica do complexo condicionalismo

³⁶²CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 21-22, *grifo nosso*.

³⁶³CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 27.

³⁶⁴CRUZ COSTA, op. cit., p. 22.

³⁶⁵CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 31.

³⁶⁶CRUZ COSTA, 1956, p. 22, *grifo do autor*.

histórico”³⁶⁷. “O conhecimento histórico é, assim, uma necessidade gnoseológica que não poderá ser eliminada do campo do devir humano. Torna-se impossível um conhecimento teórico que não atenda às condições históricas [...]. A filosofia encontra a verdade na sua adequação com a realidade”³⁶⁸. Em 1957, na obra que havia publicado no México, Cruz Costa era taxativo: “*Por eso se nos impuso desde luego la posición historicista, que es aquella afortunadamente en que inciden hasta los autores que en América la critican*”³⁶⁹.

As palavras de nosso autor lembram muito as de Ardao e Zea, porque tanto o intelectual mexicano quanto o uruguaio também falavam que não era possível abstrair a filosofia de sua “*condicionalidad histórica*”³⁷⁰. De forma parecida com a de seus colegas, o brasileiro também rejeitava a perspectiva de que a filosofia era pura abstração e afirmava que assumia a “*posición historicista*”. Para Cruz Costa, “A filosofia não é mera especulação no vácuo ou simples jogo de conceitos abstratos. É trabalho sobre a experiência real e que cumpre levar a cabo sem perder esse sentido do concreto [...]”³⁷¹. Como produto do “condicionalismo histórico”, cada expressão filosófica era filha de uma determinada época e lugar³⁷². Para este autor, “há um estilo próprio aos diferentes meios, estilo esse condicionado pelas vicissitudes históricas dos povos, que determina ou que influi na transformação dos sistemas que a inteligência constrói para explicar a vida”³⁷³. Isto mostra que as ideias de Cruz Costa eram muito semelhantes às de Zea e Ardao. Mas será que essa aproximação das ideias do brasileiro com as de seus colegas hispano-americanos também o fez defender a existência de uma Filosofia Americana?

De início, é importante ressaltar que essa ideia que Leopoldo Zea vinha apregoando desde o início da década de 1940, e que Ardao também não deixava de defender em seu texto de 1946, era conhecida do autor brasileiro, como se pode perceber pelo fragmento abaixo retirado de um texto de 1947:

É possível, no entanto, que já por aí exista uma ‘filosofia americana’,

³⁶⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 21.

³⁶⁸CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 23.

³⁶⁹CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 168.

³⁷⁰ZEA, Leopoldo. La filosofía como historicismo. *Cuadernos Americanos*. n. 5, v.5, pp. 107-111, 1942, p.111. ARDAO, 1946, p. 117.

³⁷¹CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Tese apresentada ao concurso da cadeira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1950, p. 20.

³⁷²CRUZ COSTA, op. cit., p. 12.

³⁷³CRUZ COSTA, op. cit. p. 12.

muito caótica, muito complexa, mas também muito viva, que se vai formando lentamente e lançando já, *talvez*, os seus primeiros embora incertos lineamentos. Assim pensam os meus caros amigos Leopoldo Zea (cf. **En Torno a una filosofia americana**) e Francisco Romero (Cf. **Leopoldo Zea. Iberoamerica en su etapa de normalidad filosófica**). Talvez, como diz mestre Romero, há uma ‘etapa de normalidade filosófica’, pois o estudioso dos problemas filosóficos já não é, na América, nos nossos dias, como foi no passado, um ser excêntrico. Êle já faz parte da comunidade cultural americana [...]. Na grande aventura americana, sobretudo, na da chamada *América Latina* e a do *Brasil*, existem analogias [...]³⁷⁴.

Se por um lado as palavras de Cruz Costa apresentavam um conhecimento dos escritos de Zea que estavam circulando na Rede, por outro, nesse texto é possível notar que havia certa hesitação do intelectual brasileiro em afirmar a existência de uma “Filosofia Americana”. Em outro texto, publicado em 1948 com o título de *A situação da filosofia no Brasil e em outros países da América*, Cruz Costa voltava a se referir à questão e afirmava que “[...] nesse cenário também o tempo passou, também se fez história e dessa história desprende-se uma experiência humana, *uma filosofia apenas esboçada*, mas que, para nós é do mais alto valor”³⁷⁵. Embora a mesma ideia tenha sido repetida em *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* (1950), como também em *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), Cruz Costa nunca era taxativo, falava que em terras americanas existia um “esboço de filosofia”, mas não afirmava com todas as letras a existência de uma filosofia americana e ou latino-americana.

Nos fragmentos dos vários textos, as palavras de Cruz Costa soavam contraditórias, indecisas, hesitantes. Ora dizia que “*É possível*, no entanto, que já por aí exista uma ‘filosofia americana’, “uma filosofia apenas esboçada, mas que, para nós, é do mais alto valor”; mas nos mesmos textos afirmava: “A minha impressão [...] é de que estamos longe de apreender, em virtude dessa espécie de isolamento no qual temos vivido, as relações que se encontram na base de uma interpretação do que é nosso espírito”. Além disso, essa indecisão também pode ser constatada nas palavras que usava: “talvez”, “é possível”, “esboçada”, “incertos lineamentos”. Enfim, diferente de Zea e Ardao, Cruz Costa não estava certo da existência de uma filosofia da América ou

³⁷⁴ CRUZ COSTA, João. Prefácio. In: FRANCOVICH, Guillermo. *Filósofos brasileiros*. São Paulo: Flama, 1947. p. 7-8, *grifos do autor*.

³⁷⁵ CRUZ COSTA, João. A situação da filosofia no Brasil e em outros países da América. *Revista a Medicina Moderna*. v. 1, n. 2, abril-junho, 1948, p. 194.

da América Latina. Parece que, para ele, faltavam elementos para uma completa identidade – voltaremos à questão quando analisarmos seu discurso identitário.

Já no que se refere à forma de como se deveria proceder no estudo das ideias filosóficas, Cruz Costa estava em conexão com os colegas hispano-americanos. Defendia que nesse tipo de estudo dever-se-ia “conhecer a condição material do homem”³⁷⁶; que nesse trabalho de investigação o “historiador deve seguir os infinitos meandros da *Ideengeschichte* dos ensaístas alemães [...]”³⁷⁷. Além das referências à *Ideengeschichte* alemã – em tradução literal “história das ideias” – Cruz Costa ainda citava: *Le crise du progrès: esquisse d’une histoire des idées* de Georges Friedman; *Trois essais sur histoire et culture*, Charles Morazé; *El historicismo y su Genesis*, de F. Meinecke (em sua tradução espanhola pela FCE), e o texto de Benedetto Croce, *Antihistoricismo*.

Nessa linha sucessiva de autores europeus usada para validar sua forma de compreender a produção do estudo das ideias filosóficas e justificar sua maneira de compreender a filosofia, Cruz Costa concluía sua argumentação com a seguinte frase: “[...] a realidade não é permanente, mas histórica. Não é, pois, possível saltar a barreira da história. Quando muda a história, necessariamente tem que mudar também a filosofia” [a tradução é de Cruz Costa]³⁷⁸. Essa frase que nosso autor usava para fechar a introdução de *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* era retirada do livro *El positivismo en México* de Leopoldo Zea. A ligação com o autor mexicano estava explícita. De certa forma, Cruz Costa colocava Zea como a última e verdadeira voz de autoridade sobre a questão da condicionalidade da filosofia à história.

Enfim, a partir do que apresentamos aqui podemos chegar a duas conclusões:

- 1) Comparando a forma como os três autores entenderam o termo historicismo, percebemos que Zea e Ardao estavam muito mais próximos entre si do que de Cruz Costa. O autor brasileiro não usava o termo historicismo com tanta frequência quanto os colegas hispano-americanos; defendia uma perspectiva muita genérica e lata do que seria essa concepção filosófica; colocava como

³⁷⁶CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Tese apresentada ao concurso da cadeira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1950, p. 20.

³⁷⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 19.

³⁷⁸ZEZ, Leopoldo apud CRUZ COSTA, 1950, p. 23.

pertencentes ao historicismo pensadores a que Zea e Ardao não faziam qualquer referências – na verdade nenhum estudioso do historicismo³⁷⁹ cita os nomes de Aristóteles, Bacon, Spinoza e Descarte como pertencentes ao historicismo –, além disso, Cruz Costa em seus textos de 1940-1950 não defendeu que o “historicismo” levava à criação de uma filosofia americana, tal como Zea e Ardao o fizeram. Parece que Cruz Costa usou o termo para melhor fundamentar a perspectiva que defendia desde seus primeiros trabalhos, isto é, que: “A análise da evolução das ‘nossas idéias’ não poderá ser feita separadamente do exame minucioso das nossas transformações histórico-sociais”.³⁸⁰

- 2) No entanto, por outro lado, não se pode desconsiderar o fato de que o autor brasileiro passou a usar o termo historicismo para afirmar que a filosofia estava “condicionada à história” e fundamentar seus estudos das ideias filosóficas no Brasil, somente na segunda metade da década de 1940, período em que já havia conhecido pessoalmente Zea e que estabelecia correspondência com Ardao; de modo semelhante, também não se pode menosprezar o fato de que o autor brasileiro leu os textos de Zea e Ardao, como também, no referido período, começou a usar citações de autores europeus que também eram citados pelo intelectual mexicano e pelo uruguaio (tais como W. Dilthey, Émile Bréhier, Benedetto Croce). Assim, guardadas as especificidades de cada autor, é possível

³⁷⁹Como mostram vários estudiosos do historicismo enquanto concepção filosófica, ele só surgiu no século XVIII como uma reação à “filosofia das luzes” e ao classicismo. O que caracterizava essa corrente de pensamento não era o fato de seus cultores produzirem “pequenos resumos históricos dos filósofos que os antecederam”, mas o fato de serem contrários à ideia de natureza imutável do ser humano e defensores da relatividade e da especificidade de todas as construções humanas a um determinado tempo e espaço. Quando iniciou o século XIX, havia muitas tendências de historicismo. Além de um historicismo de Herder, Schelling, Fichte e dos defensores do nacionalismo e da ideia de *Volksgeist*, havia a escola histórica de Ranke, Droysen, Humboldt e Sydel, o historicismo filosófico de Hegel, o jurídico Savigny e da escola histórica do Direito, o econômico Schmoeller e a escola histórica econômica alemã, o antropológico-evolucionismo de Tylor e Morgan. Assim, “longe de ser uma perspectiva restritamente historiográfica ou a filosofia, constituiu-se numa verdadeira *Weltanschauung*[...]. Numa palavra: tratou-se de historicização do saber nas ciências sociais em formação, contra o atemporalismo sistêmico do modelo mecanicista então dominante nas ciências naturais”. WENLING, Arno. *A invenção da história – estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho – Universidade Federal Fluminense, 1994. p. 26. Na passagem do século XIX para o XX, boa parte dessas concepções foi sistematizada por W. Dilthey na tentativa de construir as bases epistemológicas das ciências humanas em oposição às concepções positivistas que se fundamentavam no ideal de ciência da natureza. Alguns autores consideram ainda Benedetto Croce, Karl Mannheim, Émile Bréhier, Bernhard Groethuysen e José Ortega y Gasset como os representantes do historicismo no século XX. Ver: BARROS, José D’Assunção. *Teoria da história*. Os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo. Petrópolis: Vozes, 2013. Como também os importantes artigos dos historiadores: MARTINS, Estevão Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. *Historia revista*. v.7, p. 1-22. jna./dez.2002. FALCON, Francisco J. C. *Historicismo: antigas e novas questões*. *História revista*. v.7, p. 23-54. jan./dez.2002. GRESPLAN, Jorge. Hegel e o historicismo. *Historia revista*. v.7, p. 55-78. jan./dez.2002.

³⁸⁰CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 18.

perceber que estavam ligados a uma rede textual em que circulavam autores e ideias muito parecidas, que os levava a partilhar a concepção que a filosofia era “condicionada à história”.

As citações que faziam uns dos outros também chamam a atenção para outro elemento dessa rede: não eram apenas as ideias e os autores europeus que validavam suas formas de pensar a filosofia e propor o estudo das ideias filosóficas. Em suas obras do final de 1940 e início de 1950 começaram a circular também ideias e nomes de autores latino-americanos que tornavam a rede textual mais um mecanismo de validação dos pares.

3.2 Circulação de ideias e de autores latino-americanos

É interessante observar que à medida que foi avançando a construção da rede de intelectuais em torno da prática de historiar as ideias filosóficas, foi também aumentando a circulação de determinados nomes de intelectuais latino-americanos nas obras que eram produzidas pelos autores aqui analisados. Esse processo não só leva a rede textual a assumir conotações mais latino-americanas, como também pode ser interpretado como uma forma de validação dos pares.

Ao realizar um mapeamento dos autores que Zea citava em seus textos do início da década de 1940, é facilmente perceptível a ausência do nome ou das proposições de João Cruz Costa ou de qualquer outro autor brasileiro, assim como a inexistência de referências aos textos de Ardao ou de outro intelectual uruguaio. Semelhante procedimento mostra também que nos textos de Cruz Costa e Ardao, produzidos até a primeira metade do decênio de 1940, inexistia qualquer referência a Zea ou a outro autor mexicano. Suas obras, em geral, faziam referências aos autores de seus respectivos cenários nacionais e a alguns europeus, poucas eram as menções a outros intelectuais latino-americanos fora de seus países.

Mas no final da década de 1940 e início de 1950 essa situação mudou fortemente. Como exposto, assim que Zea retornou de sua viagem de pesquisa pela América e começou a construir várias iniciativas para estimular e coordenar a produção dos estudos das ideias filosóficas na América Latina, publicou também *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), livro em que buscava fazer uma interpretação

de conjunto do romantismo e do positivismo na América de colonização espanhola. Nessa obra o intelectual mexicano não só citava os trabalhos dos argentinos Alejandro Korn, José Ingenieros e Francisco Romero, como também as obras dos brasileiros João Cruz Costa, do colombiano Guillermo Francovich, do cubano Medardo Vitier, do uruguaio Arturo Ardao, do chileno Enrique Molina entre outros que havia encontrado em sua viagem.

Ou seja, Zea não citava apenas autores europeus para justificar seus estudos, utilizava os trabalhos e os nomes de vários intelectuais que estavam produzindo estudos das ideias filosóficas em contextos nacionais latino-americanos para validar suas interpretações. Isto pode ser constando observando como ele usava, por exemplo, os estudos de Korn para afirmar que, na Argentina, “*no se trata ya del positivismo auténtico*”, pois as ideias de Comte nesse país não eram repetidas como doutrina e sim adaptadas de acordo com os interesses da elite intelectual nacional. Para ele, a obra de Korn mostrava que tal como no México de José María Luis Mora e de Gabino Barreda, “*Domingo F. Sarmiento, en 1870, iba a ser el foco del positivismo comtiano en la Argentina, pero adaptado a las ideas liberales de la misma. Las ideas del filósofo francés serían readaptadas, retorcidas y puestas al [su] servicio*”³⁸¹. Da mesma forma, usava o livro de Ardao, *Filosofia pre-universitaria en Uruguay*, para afirmar que “*El Uruguay y la Argentina comparten su proceso intelectual hasta la llamada guerra grande*”³⁸². Como mostramos, essa era a principal tese de Ardao em seu primeiro livro.

Assim, embora trabalhasse os textos originais dos intelectuais que representavam, para ele, o romantismo e o positivismo na América espanhola (José Victorino Lastarria e Francisco Bilbao, no Chile; José María Luis Mora, no México; José de la Luz y Caballero, em Cuba; Juan Baustista Alberdi, Estaban Echeverría e Domingo Faustino Sarmiento, na Argentina; Andrés Bello, na Venezuela; Manuel González Prada, no Peru), Zea quase sempre fundamentava suas interpretações nos estudos dos colegas que havia conhecido em 1945 e em autores latino-americanos que defendiam a especificidade da forma como as ideias filosóficas europeias eram “adaptadas” às “*circunstancias americanas*”³⁸³.

O mesmo também ocorria nas obras dos outros membros do *Comité de Historia de las Ideas en América*, até naquelas em que – diferente da de Zea – o objeto

³⁸¹ZEA, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México: El Colégio de México: 1949, p. 68.

³⁸²ZEA, 1949, p. 79.

³⁸³ZEA, 1949, p. 79.

de estudo estava mais restrito a um único espaço nacional, como eram os casos, por exemplo, de Arturo Ardao, em *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950). Nessa obra, havia citações não só das obras de Alejandro Korn e José Ingenieros, como também de Samuel Ramos, Guillermo Francovich, João Cruz Costa e Leopoldo Zea.

O intelectual uruguaio, diferente do que havia feito em seu livro de 1945, *Filosofia pré-universitária en el Uruguay*, no de 1950, antes de abordar o Espiritualismo e o Positivismo em seu país, fazia um panorama de como essas correntes tinham sido adaptadas no México, no Brasil, na Argentina, na Bolívia e em Cuba. Para tanto, fazia uso das obras de Ingenieros, *La Evolución de las ideas argentinas*; de Ramos, *Historia de la filosofía en México*; de Cruz Costa, *A filosofía no Brasil*; de A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*; de Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*; de Francovich, *La filosofía en Bolivia*; de Zea, *El positivismo en México*³⁸⁴.

Nesse momento, afirmava com todas as letras que as ideias filosóficas “[...] fueran ajenos instrumentos conceptuales empleados; pero fueron nuestros el trance y la respuesta”.³⁸⁵ Coisa semelhante já havia afirmado Zea alguns anos antes ao dizer que “*El Positivismo será una doctrina con pretensión universal, pero la forma en que ha sido interpretada y utilizada por los mexicanos, es mexicana*”³⁸⁶. Mesmo com palavras diferentes, a ideia era esta: a forma como as ideias filosóficas europeias eram usadas e/ou adaptadas dependia do que acreditavam ser a peculiaridade de cada nacionalidade e/ou da comunidade cultural hispano-americana. Era como se o uso e a apropriação das ideias dependessem de uma “alma nacional” e/ou “latino-americana” (essa hipótese será melhor trabalhada nos capítulos em que analisaremos seus discursos identitários), e dos interesses das elites políticas e intelectuais de seus respectivos países em cada período de suas histórias.

A mesma ideia de um “espírito nacional” que coordenava a “adaptação” das ideias também aparecia nos textos de Cruz Costa. O autor brasileiro defendia que “[...] o pensamento é sempre produto da atividade de um povo e, assim, é para a nossa história [...] que devemos voltar-nos para apreender a nossa própria significação, o sentido do

³⁸⁴ Ver: ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 21.

³⁸⁵ ARDAO, Arturo. Sentido de la historia de la filosofía en América. In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963 [1950], p. 80.

³⁸⁶ ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p.28-31.

nosso espírito”³⁸⁷.

Além disso, de igual maneira, a Ardao e Zea, Cruz Costa, em suas obras publicadas na década de 1950 – tais como *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* (1950), *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (1957) –, também citava os nomes de Alejandro Korn, José Ingenieros, Samuel Ramos, José Gaos, Francisco Romero, Guillermo Francovich, Arturo Ardao e Leopoldo Zea. Na concepção do intelectual brasileiro as obras de todos esses autores mostravam como as ideias da escolástica e do positivismo foram algo comum a toda a América de colonização ibérica e, semelhante aos seus colegas, afirmava que “[...] elas ilustram o quanto as doutrinas estranhas se deformam ao contacto das exigências que decorrem de outros ambientes que não aquêles que lhes deram nascimento”³⁸⁸.

Inclusive, em *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), Cruz Costa continuava a usar as ideias teóricas do intelectual mexicano para fundamentar sua interpretação da história das ideias no Brasil. Colocava como fechamento de toda sua argumentação sobre o estudo das ideias filosóficas a mencionada citação direta da obra de Zea, na qual dizia que “[...] a realidade não é permanente, mas histórica. Não é, pois, possível saltar a barreira da história” [a tradução é de Cruz Costa]³⁸⁹.

Além de usar os estudos e ideias de Zea para fundamentar sua perspectiva historicizada da filosofia, Cruz Costa também usava termos e concepções de outros intelectuais latino-americanos que circulavam pela rede. Ademais das perspectivas de Ingenieros sobre a importância filosófica do elemento ibérico e das proposições de Korn sobre a necessidade dos estudos das ideias filosóficas para fundamentar uma filosofia de base nacional, veremos também o autor brasileiro usar, por exemplo, as ideias de Samuel Ramos para justificar suas interpretações sobre o comportamento das elites letradas no Brasil. Cruz Costa interpretava a admiração que, no Brasil, os “homens de letras” nutriam pelas ideias estrangeiras, como “uma espécie de ‘*complexo de*

³⁸⁷ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 8, *grifo nosso*.

³⁸⁸ Logo depois dessa frase, Cruz Costa citava as obras de Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolívia*; Arturo Ardao, *Filosofía pré-universitaria en el Uruguay*; Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*; Francisco Romero, *Filosofía de la persona*; Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia e el positivismo en México*; José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*; Alejandro Korn, *Influencia filosóficas en la evolución nacional*. CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 172-173.

³⁸⁹ ZEA, Leopoldo apud CRUZ COSTA, op. cit., p. 12.

inferioridade’ que deriva da situação colonial em que por longo tempo vivemos”³⁹⁰. Também empregava as ideias de Francisco Romero para justificar sua interpretação de que no Brasil, como nos demais países da América, os espaços eram abertos às novas ideias filosóficas³⁹¹.

Além disso, Cruz Costa fazia uma longa citação de Juan Bautista Alberdi na qual o pensador argentino dizia:

[...] a direção dos nossos estudos não será no sentido da filosofia especulativa, da filosofia em si, mas no sentido da filosofia de aplicação, da filosofia positiva real, da filosofia aplicada às instituições sociais, políticas, religiosas e morais destes países. O povo será o grande ente, cujas impressões, cujas leis de vida, de movimento, de pensamento e de progresso procuraremos estudar e determinar. [...] A abstração pura, a metafísica em si não lançará raízes na América³⁹².

Depois dessa citação de Alberdi, Cruz Costa concluía: “[...] tudo isso parece ser exato”³⁹³. As ideias do intelectual argentino pareciam corretas para o brasileiro porque, primeiro, as usava para justificar sua convicção de que a filosofia no Brasil deveria se afastar da metafísica e se colocar como tarefa a reflexão sobre a realidade nacional; segundo, citar Alberdi também era uma forma de estar em diálogo com os outros membros da rede, já que tanto Ardao quanto Zea tinham publicado livros em que estudavam e usavam as ideias de Alberdi.³⁹⁴ Para Zea, o intelectual argentino era um dos que havia, no século XIX, adotado o romantismo para levar adiante uma “*preocupación por los valores nacionales*”³⁹⁵; e Ardao, em seu texto de 1946, defendia que Alberdi havia adiantado as preocupações pela originalidade da filosofia americana

³⁹⁰Não é demais lembrar que a expressão “complexo de inferioridade” passou a ser veiculada por Samuel Ramos em *El perfil de hombre y la cultura en México* (1934) e *Historia de la filosofía en México*. Zea também em diversas obras fez referências a essa expressão: *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano* (1949); *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *La filosofía como compromiso* y otros ensayos (1952); *América como consciência* (1953); *El Occidente y a conciencia de México* (1953). Como já mostramos os livros de Samuel Ramos chegaram até Cruz Costa por intermédio de Zea. Inclusive há referências as obras de Ramos e Zea no principal livro do autor brasileiro. Ver: CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 21, 172, 173, 437, 443.

³⁹¹ROMERO, Francisco. *Influencia del Descubrimiento de América em las ideas generales*. In: CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 17.

³⁹²ALBERDI apud CRUZ COSTA, 1967 [1956], p. 416). Cruz Costa retirava essas citações do texto do argentino Rizieri Frondizi, *Hay una filosofía ibero-americana?* Que havia sido publicado em uma revista criada e dirigida por Francisco Romero, *Realidad*, especificamente em seu nº 8 de 1948.

³⁹³CRUZ COSTA, CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 416.

³⁹⁴Ver: ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideu: UR, 1945; ZEA, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México: El Colégio de México: 1949.

³⁹⁵ZEA, 1949, p. 68.

em “*más de un siglo*”³⁹⁶. De modo geral, Alberdi, tanto no texto de Ardao como nos livros de Zea e Cruz Costa, assumia a função de voz de autoridade, como o iniciador da preocupação com a originalidade da filosofia em perspectiva nacional e subcontinental.

Do mesmo modo, a circulação dos nomes e das ideias de outros autores latino-americanos como Korn, Ingeniero, Romero, Ramos, Gaos, Francovich, Vitier e de outros que compunham o *Comité de historia de las ideas en América*, criado em 1947, nas obras dos intelectuais que estamos analisando, não parece ter sido uma coincidência do acaso. A presença dos referidos autores nas obras de Zea, Ardao e Cruz Costa não significavam simples citações, era a configuração da rede textual também em uma teia de ideias e nomes latino-americanos e, principalmente, a manifestação de afirmação de um grupo. A citação de membros de uma mesma rede de intelectuais faz parte de uma prática de sociabilidade intelectual que cria e/ou reforça o sentimento de comunidade. Essas trocas de referências funcionavam também como trocas de afirmação, como mecanismo de validação dos pares e das ideias que defendiam.

Assim, as citações dos referidos autores latino-americanos nos textos dos intelectuais em análise assumiam três funções: primeiro, era uma forma de reconhecer o valor do trabalho citado; segundo, de validar suas próprias proposições; terceiro e, principalmente, era um mecanismo de estabelecimento e/ou fortalecimento dos laços que os uniam. Quanto mais um validasse o outro, mais se fortalecia a ideia de grupo, criando a imagem de uma comunidade de estudiosos das ideias filosóficas na América Latina. Não por acaso, Ardao, em 1950, afirmava que

[...] *los primeros trabajos de historia de la filosofía en América son anteriores a nuestro siglo [...]. Pero es en nuestra época, coincidiendo sugestivamente con la crisis de la segunda guerra mundial, cuando se generalizan y cobran cuerpo hasta configurar un verdadero movimiento continental*³⁹⁷.

Segundo ele, esse movimento criava uma “[...] *concordancia [...], en nuestros días, primero consciente y después estimulada y orientada por el desarrollo de una comunidad reflexiva de esfuerzos y de preocupaciones*”³⁹⁸. Embora essa “*concordancia*” de que falava Ardao deva ser relativizada – pois, como já vimos,

³⁹⁶ARDAO, El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. p. 109-118, Julio-agosto, 1946.

³⁹⁷ARDAO, Arturo. Sentido de la Historia de la Filosofía en América. In ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963 [1950], p. 81.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 81.

diferente dele e de Zea, Cruz Costa não afirmou explicitamente a existência de uma Filosofia Americana –, não se pode desconsiderar o fato de que, após meados de 1940, os encontros promovidos pela viagem de Zea se traduziram também em uma rede de textos, ideias de autores latino-americanos que se reconheciam como parte de um mesmo grupo.

Essas relações também parecem ter fomentado o interesse em investigar certos temas e/ou correntes filosóficas semelhantes.

3.3 Afinidades temáticas e especificidades das interpretações

Depois da década de 1940, Zea, Ardao e Cruz Costa, além de partilharem certas ideias e autores, tanto europeus como latino-americanos, passaram também a abordar temáticas filosóficas semelhantes. Em suas obras da primeira metade da década de 1940 partilhavam o interesse de investigar as ideias filosóficas em um contexto nacional, mas não a preocupação em abordar, necessariamente, as mesmas correntes filosóficas. Cruz Costa, por exemplo, em *A filosofia no Brasil* (1945), investigou as ideias filosóficas do período colonial até a década de 1930, mas nada dizia da corrente filosófica que era intitulada de *Ideologia*, e que foi abordada por Ardao em *Filosofia pré-universitária em Uruguai* (1945), como também pouco falou do *positivismo* que tanto interessava a Leopoldo Zea em suas obras de 1943 e 1944. Da mesma forma, Ardao não mencionava a tendência filosófica chamada *espiritualismo*, que Cruz Costa tanto criticava, ou mesmo do *positivismo* estudado por Zea. O intelectual mexicano não era diferente, em suas primeiras obras só se interessou pelo positivismo; na verdade, até o início de sua viagem pela América essa era a única temática que ele desejava estudar. Mas, em suas obras dos anos de 1950 outras temáticas passaram a ser abordadas. Ao que tudo indica, a partir de seus contatos começaram também a intercambiar as temáticas de estudo.

Quando Zea saiu do México, em 1945, rumo a outros países da América, estava determinado a investigar o positivismo na América Ibérica. No entanto, no decorrer de sua viagem, foi mudando os objetivos de sua investigação; à medida que foi conhecendo os trabalhos dos novos colegas e coletando os textos dos homens de letras do século XIX, em cada país que visitava, passou a pensar em ampliar o tema de seu trabalho. Como podemos ver, ao acompanhar as cartas que enviou a Ardao, primeiro de Buenos Aires, em 30 de setembro de 1945, em que dizia:

*Estimado amigo y colega. Me habrá de perdonar no le haya avisado pronto recido de su excelente libro sobre Filosofía Preuniversitaria en el Uruguay [...]. Su libro ha sido para mí de una gran ayuda para el trabajo que quiero realizar: una especie de estudio comparativo sobre la influencia del **positivismo en Iberoamérica**; pero esta influencia sería insuficiente verla si no se va antes a las diversas doctrinas filosóficas que la precedieron, su libro me ayuda en eso mucho, pues me muestra el ambiente cultural y de ideas en que se movía su país con anterioridad a la doctrina que me interesa conocer³⁹⁹.*

Como é possível ver, inicialmente, Zea compreendia as obras dos colegas como uma ajuda para melhor compreender “*el ambiente cultural y de ideas*” que antecedia o que realmente ele desejava estudar: “*positivismo en Iberoamérica*”. Mas, em carta enviada de Bogotá, em 5 de junho de 1946, a Arturo Ardao, nota-se que Zea já começava a mudar seus planos:

*Querido amigo Ardao. Me es muy grato volver a saludarle [...]. Por mi parte sigo trabajando y cada vez me entusiasma más mi trabajo. **Quizá no sea simplemente sobre el positivismo**, pues ésto no se encontró en todas partes con la misma fuerza que en alguns países, y en cambio de destacan otro tipo de ideas que hacen un papel semejante al del positivismo, por ejemplo el **eclecticismo** y la **ideología**, como sucede aquí en Colombia. Así que quizá haga algo así como: “**Del Eclecticismo al Positivismo en Iberoamérica**”. Las respuestas, a grandes rasgos, y deteniéndome sólo en las grandes figuras; no por países sino agrupados en un solo nombre, Iberoamérica. **Al final de cuentas la historia de las ideas en Europa no es la historia de cada país por separado, sino de los más destacados en ella.** El análisis ya nacional, de detalle nacional, lo harán ustedes en sus respectivos países, como ya lo hemos estado haciendo en México. Tendrá mi trabajo muchas fallas y lacunas, pero bastará que sea objeto de rectificaciones por quienes conocen mejor lo propio, para que me justifique⁴⁰⁰.*

Nessa carta de Zea algumas afirmações chamam a atenção: primeiro, podemos perceber que a Europa em certa medida era vista como fornecedora de “modelo” de abordagem, pois ele dizia que queria proceder como se fazia na “*historia de las ideas en Europa*” em que não se fazia uma “*historia de cada país por separado, sino de los más destacados en ella*”. Segundo, Zea já anunciava a mudança dos planos iniciais de fechar

³⁹⁹ZEA, Leopoldo. Carta enviada a Arturo Ardao em 30 de setembro de 1945. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. n. 106, v. 4, jul.-ago., 2004, p. 13-21, p. 15, *grifo nosso*.

⁴⁰⁰ ZEA, Leopoldo. Carta enviada em 5 de junho de 1946, a Arturo Ardao. In: RODRIGUEZ OZÁN, 2004, p. 21.

o foco exclusivamente sobre o positivismo, pois não só essa expressão filosófica não tinha a mesma força em todos os países investigados como também outras correntes, como o “*eclecticismo*” e a “*ideologia*”, assumiam função parecidas. Assim, Zea relatava ao amigo uruguaio que faria “*algo así como: ‘Del Eclecticismo al Positivismo en Iberoamérica’*”. Terceiro, o autor mexicano estava ciente que sua obra teria “*muchas fallas y lacunas*”, mas que os trabalhos dos colegas que havia conhecido lhe dariam respaldo. Ou seja, isso mostra que nesse momento já pensava sua obra não de forma isolada, mas em uma rede de textos.

Quando terminou a escrita de seu livro, Zea não manteve o título do “*Del eclecticismo al positivismo*” ou usou “*De la ideologia al positivismo*”. Acabou dando a obra publicada, em 1949, o título de “*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*”. Ao que tudo indica, as ideias do romantismo lhe permitiam interpretar o período de pós-independência política como um momento em que as elites intelectuais buscavam “*la autonomía intelectual*”. Para ele: “*Del romanticismo, tanto en su expresión francesa como en la alemana, los hispanoamericanos van a tomar su preocupación por la realidad [...]*”⁴⁰¹. Na interpretação de Zea, essa preocupação levou as elites intelectuais, após a independência política, a “[...] *realizar una nueva tarea: la de la emancipación mental de Hispanoamérica. A esta tarea se entregará la nueva generación. La autonomía del intelecto fue la nueva bandera*”⁴⁰². A partir dessa obra de 1949, Zea vai operar sua interpretação sobre a elite letrada da primeira metade do século XIX como sendo a “*reacción de los emancipadores mentales*” – analisaremos essa interpretação no capítulo VI.

Essa ampliação das temáticas de estudo não foi exclusiva da obra de Zea. De forma semelhante, ocorreu também nos livros de outros autores. João Cruz Costa em suas obras da década de 1950, como *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* e *Contribuição à história das ideias no Brasil*, também ampliou seus interesses. Se em outros textos anteriores, como *A filosofia no Brasil*, Cruz Costa nada falava da concepção filosófica chamada de *Ideologia*, nas obras de 1950, semelhante ao que já havia feito Ardao em seus textos de 1945, dedicava várias páginas para tratar do surgimento da Ideologia na França do século XVIII e

⁴⁰¹ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976 [1949], p68. O livro é uma reedição de *Dos etapas del pensamiento en hispanoamérica*.

⁴⁰²ZEA, op. cit., p. 68. Grifo nosso

explicava como as ideias de Destutt de Tracy tinham chegado à América e eram defendidas no Brasil por Eduardo Ferreira França⁴⁰³. Como também, de forma parecida ao que fazia Zea, o intelectual brasileiro abordava as ideias do *Romantismo* antes de investigar o chamado positivismo. Cruz Costa dedicou muitas páginas àquela corrente, inclusive, em alguns momentos parecia operar sua interpretação do romantismo com termos e/ou ideias muito parecidas com os de Zea. Nesse sentido, é relevante lembrar que tanto em *El positivismo en México* como em *Dos etapas del pensamiento en hispanoamérica*, o intelectual mexicano usava muito as expressões “*emancipación mental*” e “*autonomía intelectual*”, e, de modo análogo, Cruz Costa, em *Contribuição à história das ideias no Brasil*, falava que “[...] o romantismo nos traria o meio de expressão, o instrumento para a *autonomía mental*”⁴⁰⁴.

Esse interesse de lançar luz sobre as temáticas e/ou ideias que os colegas tinham estudado, ou que estavam estudando, não era uma exclusividade de Cruz Costa, pois Ardao também parecia fazer o mesmo. Em *Filosofia pré-universitária en Uruguai*, por exemplo, nada dizia sobre as ideias filosóficas do *espiritualismo* – tendência filosófica muito abordada por Cruz Costa em *A filosofia no Brasil* –, mas na década de 1950 publicou um livro exclusivo para tratar do *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Parecia que o intelectual uruguaio, de uma vez só, desejava estabelecer uma aproximação com a temática abordada por Cruz Costa e com a que Zea havia estudado.

Essa conexão parece mais clara quando vemos as palavras de Ardao escritas em uma carta para Cruz Costa, datada de 21 de setembro de 1948, quando dizia que: “*Tengo grande deseo de conocer sus trabajos sobre el espiritualismo en Brasil, que tengo entendido estaba realizando. Yo estoy ahora pesquisando el mismo tema en mi país*”.⁴⁰⁵ Como se percebe, Ardao não só desejava trabalhar com a mesma temática que Cruz Costa realizava no Brasil, como também queria conhecer os trabalhos do colega brasileiro. João Cruz Costa, na verdade, já havia enviado a Ardao uma obra (*A filosofia no Brasil*) em que abordava o que chamava de *espiritualismo*, como mostra a carta que Zea enviou a Ardao do Rio de Janeiro, em 22 de novembro de 1945⁴⁰⁶.

⁴⁰³CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 85.

⁴⁰⁴CRUZ COSTA, 1967 [1956], p. 95, *grifo nosso*.

⁴⁰⁵ARDAO, Arturo. Carta enviada de Montevideu em 21 de setembro de 1948. Ver arquivo João Cruz Costa, Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo.

⁴⁰⁶Em carta enviada a Arturo Ardao, o intelectual mexicano dizia: “*Estuve com Cruz Costa, le hablé de lo que está usted haciendo en Montevideo. Se interesó mucho y quiere tener comunicación con usted. Me dijo ya le escribió y le mando un libro sobre Filosofía en Brasil*”. ZEA, Leopoldo. Carta enviada a Arturo Ardao em 22 de novembro de 1945 (RODRIGUEZ OZÁN, 2004, p. 13-21, p. 16).

Para o autor brasileiro, “espiritualistas” eram os autores que defendiam ideias filosóficas de cunho mais religioso e “significa propriamente, no exato sentido nacional: tendência católica”⁴⁰⁷. Assim, afirmava que: “Os filósofos espiritualistas são muitos no Brasil, quase todos seguem mais ou menos ortodoxamente a doutrina prefixada pela Igreja: o tomismo”⁴⁰⁸. Acreditava inclusive que essa “doutrina” tinha sobrevivido até as primeiras décadas do século XX no Brasil com a roupagem de um neotomismo como o das obras de Jackson de Figueiredo.⁴⁰⁹ Cruz Costa criticava muito o que chamava de espiritualismo, em sua perspectiva essa expressão filosófica no Brasil “nada apresenta de original”⁴¹⁰. E ia mais longe, afirmava que:

Ora, um certo *espiritualismo* que se obstina em viver da memória dos velhos tempos, que procure manter um ‘status-quo’ espiritual, perturba a visão clara que devemos ter de muitas das nossas realidades. Diante da massa de problemas que somos chamados a resolver, de **problemas concretos, de problemas que pesam sobre a nação, o fato de possuir, já feita, uma fórmula, uma concepção abstrata, como são aquelas que nos fornece o ‘espiritualismo’ é [...] um ‘erro que só contribuirá para fazer retrogradar’ [...]** Mudaram os tempos, o próprio filosofar toma outra direção. Um novo clima humano renova a velha civilização⁴¹¹.

O que se percebe pelas palavras de Cruz Costa é que não estava interessado, necessariamente, em analisar as ideias do espiritualismo no Brasil, mas sim em desqualificar essa “corrente” filosófica: acreditava que era uma “concepção abstrata” que negava os “problemas concretos” e que por isso só levaria a nação brasileira a “retrogradar”. Para ele, era, enfim, uma concepção a ser superada.

Já na obra de Ardao de 1950, não encontramos uma avaliação do espiritualismo no Uruguai com tanta paixão ou uma definição como uma tendência exclusivamente de católicos ou de simpatizantes da Igreja e do neotomismo. Embora o autor uruguaio não deixasse de mostrar as falas de membros da Igreja, como Mariano Soler, acreditava que o espiritualismo no Uruguai não se reduzia a ser uma “*doutrina filosófica de la Iglesia*”. E até interpretava que “[...] *espiritualismo ocasiona, en nombre del racionalismo, la primera ruptura formal de la inteligencia uruguaya com la iglesia católica*”⁴¹². Ardao

⁴⁰⁷CRUZ COSTA, 1945, p. 56.

⁴⁰⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 57.

⁴⁰⁹CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 87.

⁴¹⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 88.

⁴¹¹CRUZ COSTA, João. O espiritualismo e as nossas tradições. In: *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 121-122, *grifo nosso*.

⁴¹²ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideu: UR, 1968 [1950], p. 10.

acreditava que o espiritualismo no Uruguai estava mais assentado na concepção filosófica “*al modo eclético de Cousin*”⁴¹³. Por isto, seu interesse em dedicar um tópico de seu livro a compreender “*El eclecticismo en Francia*”, afirmando que essa corrente filosófica havia sido criada pelo intelectual francês Víctor Cousin a partir da junção do “*cartesianismo frances*” com as ideias de “*Paul Royer Callard, Schelling y Hegel*”⁴¹⁴.

Do mesmo jeito, estava interessado em defender que “*al mismo tiempo que filosófica, era el eclecticismo una doctrina política*”.⁴¹⁵ Para Ardao, como filosofia do período pós-revolucionário francês de 1789, o ecletismo com “[...] *advenimiento de la Casa de Orléans se convirtió en la filosofía del régimen, no teniendo dificultad, para ello, en acomodar todavía más suas ideas espiritualistas a las conveniencias del orgem político, social y moral cuyo servicio se impuso*”⁴¹⁶. Essa interpretação justificava a defesa de Ardao de que o ecletismo espiritualista também havia sido de fundamental importância em terras americanas. Para ele, após o período de independência, “[...] *se produjo a mediado del siglo el triunfo, ingualmente continental, del eclecticismo. Fue, en nuestros países, sujetos ya al rectorado cultural de Francia, la filosofía más característica del período romántico*”⁴¹⁷. E como o Uruguai não estava fora dessa “*influencia francesa*”, o espiritualismo, na interpretação de Ardao, dominara todas as esferas da “*cultura nacional*”, estando presente “*el romanticismo en literuatura, el principismo en política, el deísmo racionalista en religión, el laicismo en el orden educacional. Todas ellas se hallan de algún modo vinculadas a la doctrina espiritualista de las primeras promociones universitárias*”⁴¹⁸. Nesse sentido, o autor uruguaio dedicava vários tópicos de seu livro para relacionar “*espiritualismo y romanticismo*”, “*espiritualismo y principismo*”, “*espiritualismo y racionalismo*”, “*espititulismo y laicismo*”⁴¹⁹.

Assim, mesmo que o intelectual brasileiro e o uruguaio estivessem em contato e nutrissem interesses pela temática do “*espiritualismo*”, percebemos claramente que não faziam a mesma interpretação. O que Ardao interpretou por espiritualismo era diferente do que Cruz Costa havia criticado. Mas, como já advertimos, conexão não significa necessariamente homogeneização. Embora, depois dos contatos, Cruz Costa e o autor

⁴¹³ARDAO, 1968 [1950], p. 49.

⁴¹⁴ARDAO, op. cit., p. 18-19.

⁴¹⁵ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideu: UR, 1968 [1950], p. 10.

⁴¹⁶ARDAO, 1968 [1950], p. 18-20.

⁴¹⁷ARDAO, op. cit., p. 20.

⁴¹⁸ARDAO, op. cit., p. 21.

⁴¹⁹ARDAO, 1968 [1950], p. 50.

⁴¹⁹Para mais detalhes ver: ARDAO, op. cit. p. 50-63.

uruguaio partilhassem uma afinidade pela temática do espiritualismo, isto não quer dizer que teriam que chegar a proceder, exatamente, a mesma conclusão.

O mesmo ocorreu com outras temáticas que Zea, Ardao e Cruz Costa passaram a intercambiar. Ainda que partilhassem interesses de estudos, nem sempre produziam a mesma interpretação. Dessas temáticas (ideologismo, espiritualismo, racionalismo, romantismo) uma a que dedicaram bastante atenção foi a do *Positivismo*. Zea lhe dedicou dois livros e vários artigos; Ardao abordou a temática em duas obras e Cruz Costa escreveu dois livros sobre o positivismo e tratou dele em diversas obras. Vejamos como cada um interpretou essa temática.

De início é importante observar que na década de 1940 Zea foi o primeiro a tratar de forma sistemática o positivismo, Ardao apenas citou e Cruz Costa fez alguns comentários em seus textos desse período. Nesse sentido, para melhor encaminhar nossa análise, torna-se importante retomar como o intelectual mexicano interpretava o *Positivismo no México*. Como vimos no primeiro capítulo, Zea havia inaugurado essa temática com a publicação, em 1943-1944, de sua dissertação de mestrado e tese de doutorado. Tomando as duas obras em conjunto, percebemos que o autor mexicano desejava mostrar que o positivismo no México não foi pensado como uma filosofia abstrata, mas sim como um conjunto de ideias filosóficas adaptadas à realidade mexicana para servir de justificativa aos desejos políticos de um grupo social que ele chamava de “*burguesia mexicana*”⁴²⁰.

Assim, no primeiro livro, esforçava-se para mostrar como as ideias de Augusto Comte foram criadas na Europa e depois como José María Luis Mora e, principalmente, Gabino Barreda promoveram a *adaptação* dessas ideias à perspectiva liberal já existente no México. No segundo abordava o que chamava de “*apogeo*” e a “*decadencia*” do positivismo no México, dando destaque, principalmente, às relações do positivismo com o regime político de Porfírio Díaz. Continuava a elucidar a relação da burguesia mexicana nesse processo, mas mostrava que a base dessa relação já não eram as ideias de Comte e sim de Herbert Spencer e Stuart Mill, usadas pelos discípulos de Barreda para justificar a superioridade da burguesia e a ideia de “*tiranía honrada*” de Díaz. Para Zea, “*Díaz se convirtió en dictador porque así lo quiso la burguesía mexicana*”⁴²¹, como também, quando mais não interessava a esse grupo social, “[...] *la burguesia*

⁴²⁰ ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p.28-31.

⁴²¹ZEA, op. cit., p. 284.

mexicana comprendió que era la hora de enfrentarse al dictador. [...] El argumento abandonado por nuestra burguesía, la libertard política, iba a ser nuevamente esgrimido. No más reelecciones”⁴²². Em sua obra *positivismo e burguesia* eram quase sinônimos, esse era a “ideologia”⁴²³ daquela. Depois publicou outras obras em que tratava o positivismo⁴²⁴, mas para o momento fiquemos com essas.

Já na obra de Cruz Costa, é certo que a referência à temática do positivismo já aparecia no início da década de 1940. No entanto, a partir do final dessa década ela foi assumindo cada vez maior importância. Isto é possível de ser constatado por meio do espaço dedicado a ela: até 1945 o nome positivismo sequer aparecia no índice de suas obras, apenas duas páginas lhe eram dedicadas no primeiro e segundo capítulos de *A filosofia no Brasil*; já em 1949, a temática passava a receber mais espaço, em *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* este termo não só aparece no índice como também o volume de páginas dedicadas é substancialmente maior (são 154). Com o passar do tempo, o interesse pela temática aumentou ainda mais.

No início da década de 1950, Cruz Costa escreveu um livro exclusivo para tratar da temática: *Augusto Comte e as origens do positivismo*.⁴²⁵ Porém, o autor brasileiro não se contentou em interpretar “as origens do positivismo” na França; em 1956, ele publicou *O positivismo na República, notas sobre a história do positivismo no Brasil*.⁴²⁶ Daí em diante, em todas as obras de Cruz Costa, essa temática sempre teria espaço: estava em *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), em *Panorama da história da filosofia no Brasil* (1960) e em seu último livro *Pequena história da República* (1968).

Enfim, a temática do positivismo foi, com o passar dos anos, ganhando grande espaço na obra de Cruz Costa. Contudo, mais importante que isso, é identificar em que medida o autor brasileiro dialogou com os demais autores da Rede, que semelhanças e diferenças se estabeleceram. Nesse sentido, a primeira coisa que chama a atenção é que

⁴²²ZEA, op. cit., p. 432.

⁴²³Nessa obra Zea usava o termo ideologia de forma diferente de Ardao. Ele não empregado para referir-se a corrente filosófica criada por Destutt de Tracy, mas sim como categoria criada por Karl Mannheim que significava o conjunto de ideias de um grupo ou classe social. ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: FCE, 1968, p.194.

⁴²⁴ZEA, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México: Colégio de México, 1949. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México: Editorial Pormaca, 1965.

⁴²⁵CRUZ COSTA, João. *Augusto Comte e as origens do positivismo*. São Paulo: J. Magalhães, 1951.

⁴²⁶CRUZ COSTA, João. *O positivismo na República, notas sobre a história do positivismo no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1956.

Cruz Costa acreditava que o positivismo servia aos interesses de um determinado grupo social. Em *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* afirmava que “[...] advento do positivismo estava relacionado à ascensão da burguesia”⁴²⁷. E assim vai construindo o cenário de ascensão dessa classe social: defendia que a burguesia no Brasil teria nascido de “comerciantes ou de burocratas, que surgira nas aglomerações urbanas e nos meados do século XIX”. De modo que “[...] essas novas elites do século XIX são a expressão de uma nova modalidade de burguesia”⁴²⁸. De modo semelhante, seriam “[...] os filhos da modesta burguesia comercial e burocrática que irão aparecer [...] no cenário político e intelectual [...]”⁴²⁹. Até que “A partir de 1870, esta *nova burguesia* assume papel de importância sobretudo no setor intelectual. É dessa burguesia, formada por militares, médicos e engenheiros [...] que irá surgir o movimento positivista no Brasil”⁴³⁰.

Não é demais lembrar que Zea já havia proposto uma interpretação semelhante a esta ao tratar do *Positivismo no México*. Na referida obra, inclusive, o intelectual mexicano afirmava que “[...] *la burguesia mexicana, una vez triunfante, tratará de implantar un orden, pretendiendo que tal orden es el orden de toda la sociedad*”⁴³¹. É interessante constatar que Cruz Costa, em *Contribuição à história das ideias no Brasil*, afirmava coisa parecida: “[...] burguesia, sequiosa de introduzir a sua *ordem* e sua *concepção de progresso* – determinaria inúmeras adesões e conversões ao positivismo”⁴³². E as semelhanças de interpretação não param por aí. Para Zea, os positivistas mexicanos criaram a ideia de “tirania honrada” como justificativa para colocar Porfírio Diaz no poder. Para Cruz Costa, embora os positivistas no Brasil não tenham chegado ao poder, eles possuíam um “projeto ditatorial”⁴³³ e acreditavam que “o remédio para os males do País só podia ser a *República ditatorial*, isto é, o governo forte de um chefe nacional [...]”⁴³⁴. Assim, para Cruz Costa, era quase natural que “os positivistas haviam tomado posição a favor de Floriano [...] no qual talvez esperavam,

⁴²⁷CRUZ COSTA, João *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1950. (Tese de concurso à cátedra de história da filosofia), p. 132.

⁴²⁸ CRUZ COSTA, João *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1950, p. 133.

⁴²⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 133.

⁴³⁰CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 128.

⁴³¹ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p.90-91.

⁴³²CRUZ COSTA, *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op. cit., p. 129, grifo do autor.

⁴³³CRUZ COSTA, op. cit., p. 241.

⁴³⁴CRUZ COSTA, op. cit., p. 221.

ainda uma vez, encontrar o ditador sonhado para a República que tanto desejavam”.⁴³⁵ E tal como Zea, o autor brasileiro também vai interpretar o início do século XX como uma “decadência do positivismo”⁴³⁶.

Esse diálogo que Cruz Costa estabelecia com a obra de Zea fica evidente quando o intelectual brasileiro afirmava que:

As semelhanças no *duplo ramo* ibérico são, todavia, notáveis. Como o mostra Leopoldo Zea no seu excelente estudo sobre o positivismo no seu país, os positivistas mexicanos consideravam a filosofia e o método positivo como a única expressão da verdade, tudo mais sendo, na opinião deles, produto de consciências não emancipadas. Os positivistas brasileiros, adstritos à letra da doutrina, julgavam aqueles que não aceitavam a íntegra do sistema comtiano como meros sofistas, dignos de piedade⁴³⁷.

Além de mostrar que Cruz Costa buscava relacionar a concepção do que chamava de positivismo dos mexicanos com o dos brasileiros, esse fragmento não deixa dúvidas de que os textos de Cruz Costa estavam conectados aos de Leopoldo Zea, não só em função do mesmo interesse sobre a temática do positivismo, mas também por certos aspectos de suas interpretações. Na verdade, como já vimos, Cruz Costa não citava apenas a obra de Zea. Em *Contribuição à história das ideias no Brasil*, dizia que o advento do positivismo no século XIX “foi, talvez, um momento da história das ideias na América” e depois usava as obras de Romero, Gaos, Korn, Ramos, Francovich e Ardao para corroborar o que chamava de “deformação do positivismo na América”⁴³⁸.

Zea também leu a obra de Cruz Costa, inclusive defendia certas semelhanças entre o que ele e o amigo brasileiro apresentavam. Em 1957, o intelectual mexicano fez uma resenha do livro que Cruz Costa publicou no México, em que afirmava que o positivismo “no se trataba de establecer o realizar en el Brasil el sueño de la sociocracia de Comte, sino de poner esta filosofía al servicio de los cálculos de los forjadores de la nación brasileña”⁴³⁹.

Porém, identificar conexões entre esses autores não significa dizer que eram exatamente iguais em todas suas proposições. Havia diferenças nas interpretações. Cruz

⁴³⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 268-269.

⁴³⁶CRUZ COSTA, 1950, p. 276.

⁴³⁷CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 173.

⁴³⁸CRUZ COSTA, op. cit. p. 172.

⁴³⁹ ZEA, Leopold. Reseña bibliográfica de esbozo de una historia de las ideas en el Brasil. *Diánoia*, v. 4, n. 4, 1958, p. 352.

Costa também defendia que o chamado “duplo ramo ibérico” criava diferenças. Para o autor, “cada um desses ramos [...] tomaria, porém, em face dêsse movimento da história do pensamento humano, a posição adequada às suas condições e formação. Os seus destinos também seriam diversos”⁴⁴⁰. Assim, ia construindo os elementos que acreditava mostrar as características particulares do positivismo no Brasil, o principal deles, para Cruz Costa, era que o “positivismo brasileiro foi principalmente religioso”⁴⁴¹. O brasileiro falava da importância que teve Benjamin Constant enquanto professor na Escola Militar, para a educação da nova geração positivista da República brasileira, como também de Luís Pereira Barreto que “compreendeu que era mister educar a massa, dar-lhe uma orientação nova, positiva”⁴⁴². Mas sua interpretação do positivismo no Brasil se centrava principalmente nas figuras de Miguel Lemos e Teixeira Mendes. Para Cruz Costa, esses foram os homens que deram as características ao positivismo em terras brasileiras e que o faria ser diferente do que era proclamado em outras terras da América, notadamente no México.

Assim, tratava de mostrar como a partir das iniciativas de Lemos, Mendes e outros intelectuais da década de 1870, “fundaram-se então jornais, revistas, e realizaram conferências destinadas à propagação das novas idéias filosóficas”⁴⁴³; e como depois que Lemos e Mendes ao retornarem de uma viagem a Paris fariam as ideias positivistas no Brasil assumir uma nova forma: “a religião da humanidade”. Para explicar essa mudança, Cruz Costa apresentava o fato de que depois da morte de Comte teria havido a formação de dois principais grupos, um ao redor de Émile Littré (heterodoxo) e outro mais próximo a Pierre Laffitte (mais ortodoxo quanto à ideia do positivismo como uma religião da humanidade). Segundo Cruz Costa, assim que Lemos e Mendes começaram a conviver com os dois discípulos de Comte, logo se viram mais atraídos pelo segundo: “decepcionado com a secura de Littré, Miguel Lemos aproximar-se-ia do grupo dos discípulos fiéis de Comte, [...] impressionado assim pela simplicidade de Pierre Laffitte”⁴⁴⁴. E daí conclui:

A convivência com o grupo dos discípulos fiéis da Rua Monsieur-le-Prince, o encanto da inteligência de Liffitte e o conhecimento de um

⁴⁴⁰CRUZ COSTA, 1967 [1956], p. 173.

⁴⁴¹CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 275.

⁴⁴²CRUZ COSTA, op. cit., p. 275.

⁴⁴³CRUZ COSTA, op. cit., p. 151.

⁴⁴⁴CRUZ COSTA, op. cit., p. 156-157.

outro sul-americano, o chileno Jorge Lagarrigue, que, como Miguel Lemos, antes de sua chegada a Paris, também era litreísta e se convertera depois à religião da humanidade, iriam determinar a adesão integral do nosso jovem patricio ao positivismo religioso⁴⁴⁵.

Para Cruz Costa, foi a aproximação de Lemos com Liffitte que explicava o porquê do positivismo no Brasil ter esse caráter mais religioso e concernente às últimas ideias de Comte. Em 1881, Mendes e Lemes fundavam a “primeira Igreja Positivista do Brasil”.⁴⁴⁶ Contudo, em sua interpretação isto não significava que os “positivistas brasileiros” se encastelassem em templos, pelo contrário, a doutrina era adaptada à ação, pois, segundo nosso autor, desde o momento da fundação da chamada “Igreja Positivista”, Lemos e Mendes se colocavam a tarefa de “desenvolver o culto, organizar o ensino e intervir oportunamente nos negócios públicos”⁴⁴⁷.

Assim, escreviam artigos em jornais contra a escravidão dos negros⁴⁴⁸; redigiram um projeto abolicionista⁴⁴⁹; criticavam a “questão da imigração chinesa”⁴⁵⁰; propunham uma “reforma da educação nacional”⁴⁵¹; participavam da difusão das ideias republicanas e até propuseram um programa político defendendo, sobretudo, a ideia de República ditatorial⁴⁵². Porém, para Cruz Costa, era inexato atribuir ao positivismo a criação da República no Brasil, pois estes homens não participaram diretamente do poder⁴⁵³.

Outra diferença considerável é que Cruz Costa, ao contrário de Zea, não interpretava as ideias evolucionistas e darwinistas como manifestações do positivismo. O autor mexicano, como já vimos, em seu segundo livro *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), defendia que os discípulos positivistas de Barreda (principalmente, Justo Sierra) aplicavam as ideias de Stuart Mill, Herbert Spencer e Charles Darwin para justificar os interesses da burguesia e do porfiriato; para Zea, “*en Spencer y Darwin encontraría el grupo social que sostenía tales doctrinas, la justificación de su lugar social y los medios de que se había servido para lograrlo*”⁴⁵⁴. Ou ainda que Justo Sierra usava “*las nuevas ideas positivistas de la libertad, como la*

⁴⁴⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 157.

⁴⁴⁶CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 167.

⁴⁴⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 171.

⁴⁴⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 160.

⁴⁴⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 162.

⁴⁵⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 174.

⁴⁵¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 190.

⁴⁵²CRUZ COSTA, op. cit., p. 231.

⁴⁵³CRUZ COSTA, op. cit., p. 219.

⁴⁵⁴ZEZ, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p.31

de Stuart Mill, sostienen la independencia del individuo dentro de la sociedad”.⁴⁵⁵ Em síntese, na interpretação de Zea as ideias de Darwin, Mill e Spencer faziam parte dos argumentos dos positivistas no México.

Já Cruz Costa, por mais que não negasse a proximidade entre essas correntes de ideias – pois acreditava que “o evolucionismo, como o positivismo, declarava que o homem pode apenas investigar o mundo dos fenômenos”⁴⁵⁶ –, não defendia que o chamado “spencerismo” ou mesmo “darwinismo” se subsumiam ao positivismo. As duas denominações eram agrupadas no que Cruz Costa identificava como “evolucionismo”. Quando tratou do que chamava de adaptação dessas correntes de ideias no Brasil, o fez em separado do positivismo, em uma parte que intitulava de *As ideias no Brasil na última fase do século XIX*. Nela, Cruz Costa falava que a “orientação evolucionista da filosofia do século XIX” estava presente nos trabalhos do baiano Domingos Guedes Cabral – que usava as ideias de Darwin e Spencer para afirmar a semelhança entre o homem e o macaco, o que levava o clero da Bahia a agitar-se⁴⁵⁷ –, como também era defendida nas obras do Visconde do Rio Grande, José de Araújo Ribeiro, e de outros letrados daquela época, como Silvio Romero. Criticava, inclusive, a ideia que Silvio Romero viveu “tôda a vida comprimido pela armadura do positivismo”⁴⁵⁸.

Para Cruz Costa, Romero, pelo contrário, “[...] combateu precisamente no positivismo aquilo que êle não aceitava das variadas metafísica, isto é, a inflexibilidade, a rigidez doutrinária [...]”⁴⁵⁹. E enquadrava o posicionamento intelectual de Romero no que chamava de “evolucionista”⁴⁶⁰. Em alguns momentos, Cruz Costa interpretava a absorção do evolucionismo como uma alternativa ao positivismo como religião da humanidade: “A noção do aperfeiçoamento indefinido do indivíduo, que a filosofia evolucionista encerra, condizia com os interesses dessa nova classe de bacharéis e doutores e libertava-os, ao mesmo tempo, das crenças teológicas sem os obrigar a aderir à religião da Humanidade”⁴⁶¹. Para ele, até “os primeiros anos do século XX [...] predominava ainda: o positivismo; o evolucionismo [...] e o ecletismo”⁴⁶². Com esses

⁴⁵⁵ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Op. cit. p.257.

⁴⁵⁶CRUZ COSTA, CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 279.

⁴⁵⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 294-295.

⁴⁵⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 300.

⁴⁵⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 300.

⁴⁶⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 300.

⁴⁶¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 333.

⁴⁶²CRUZ COSTA, op. cit. p. 346.

fragmentos, fica claro que o autor brasileiro não interpretava as ideias do *evolucionismo* com pertencentes ao *positivismo*.

A análise da obra do autor brasileiro mostra que, diferente do mexicano, reservava o nome de *positivismo* quase apenas às ideias de Comte e seus seguidores na Europa e no Brasil, não agrupando nessa denominação as ideias de Darwin, Spencer ou Stuart Mill, as quais ligava mais ao que chamava de *evolucionismo*. Em síntese, o que Zea chamava de positivismo no México não era exatamente o que Cruz Costa via como positivismo no Brasil. Existiam muitas conexões entre suas obras, mas isto não significou uma mesma leitura de seus objetos.

Algo parecido ocorreu com Arturo Ardao. Por mais que o autor uruguaio tivesse dialogado com Zea e com Cruz Costa, não deixou de manifestar as especificidades na sua forma de interpretar o positivismo no Uruguai. O livro em que isto fica mais evidente é *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950). Tal como Cruz Costa, antes de tratar do tema em seu país, Ardao primeiro mostrava como essa corrente filosófica havia surgido na Europa a partir das iniciativas de Augusto Comte; mas, igual ao que Zea interpretava, acreditava que vários homens de ciências e de destaque no que chamava de língua inglesa faziam parte desta corrente filosófica (Charles Darwin, Herbert Spencer, Stuart Mill).

Logo depois, Ardao se debruçava no que chamava de *El positivismo en América*. Nessa parte da obra, fazia pequenos resumos sobre a forma como se deu a absorção das ideias positivista na América Ibérica, e defendia a perspectiva que havia características próprias de cada nação que se manifestavam nas formas como o positivismo foi absorvido: “*En algunos países dominó el positivismo francés de Comte y su escuela, como fue el caso de México y Brasil [...] En otros dominó el positivismo sajón de Darwin y Spencer, como fue el caso rioplatense de Argentina y Uruguay*”⁴⁶³.

Por esse fragmento, não só se percebe que estabelecia diferenças sobre o que foi o positivismo em certos países da América Latina, como também que aquilo que compreendia por positivismo não era exatamente o que João Cruz Costa denominava como tal. Como Zea, Ardao compreendia as obras de Darwin e Spencer como representações do positivismo; e, mais, que era essa expressão do positivismo que se manifestava no Uruguai. Vejamos melhor a forma como ele definia o que era

⁴⁶³ ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y potivismo en el Uruguay*. Montevideu: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 72.

positivismo. Ardao já vinha manifestando esse interesse pelo positivismo nas cartas que enviou a Cruz Costa, como podemos ver na de 30 de janeiro de 1949:

*Mi estimado amigo. Quisiera sabersi Vd. ha publicado su libro sobre el positivismo en Brasil, e los efectos de un curso a dictar en el año que corre. Me ocupo de lo uruguaio, pero com especial referencias a las influencias continentales paralelas. Aunque conozco los trabajos generales sobre hist. de las ideas Fil. en el Brasil, me sería muy útil manejar su investigación especial sobre el tema*⁴⁶⁴.

Nessa carta, é possível ver que Ardao estava interessado em saber como o positivismo havia sido abordado por Cruz Costa para compreender como ocorrera a penetração dessa corrente filosófica em outros países do continente antes de tratar do Uruguai. Passado menos de um mês, Ardao agradecia a Cruz Costa pelo envio de textos e afirmava que:

*Estimado amigo, Recibí su carta de 2 de oct. [...] y el libro de Oliveira Torres que tuvo la gentileza de enviarme. [...] Veo que O. Torres trata de positivismo en su sentido más estricto, o sea del “contismo”, separandolo de las otras influencias en el Brasil del positivismo en el sentido amplio: evolucionismo spenceriano, etc. [...] Es curioso que en nuestro país, tan cercano, Comte no influyó para nada (Ni el Conte de la Política Posit”. Ni el del “Curso”), siendo prácticamente ignorado. El positivismo fué muy poderoso aquí en el último cuarto del siglo; pero en su modalidad sajona: se inició como “darwinismo” (hasta ahora no he visto que en otro país de América influjo de Darwim haya sido relativamente tan grande como fué aquí hacia el 80) y se continuó como “spencerianismo”*⁴⁶⁵.

Cruz Costa ainda não havia terminado seus textos sobre o positivismo, então enviou a Ardao o livro de Oliveira Torres. No entanto, como explicitado, essa forma de separar o “positivismo” do “evolucionismo” não era exclusiva de Torres; Cruz Costa também assim procedia. Mas o interessante é que Ardao, na referida carta, defendia a existência de um positivismo “*más estricto, o sea del ‘contismo’ e outro positivismo en el sentido amplio: evolucionismo spenceriano, etc*”. Por que essa diferenciação? Na carta temos algumas pistas, mas notemos com mais detalhes como ele justificava a existência de um positivismo no Uruguai a partir dessa diferenciação.

⁴⁶⁴ Carta enviada por Ardao a Cruz Costa em 30 de janeiro de 1949. Arquivo Prof. João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

⁴⁶⁵ Carta enviada por Ardao a Cruz Costa em 20 de fevereiro de 1949, loc. cit.

Primeiramente, é importante observar que a maneira que Ardao buscava definir o positivismo em seu país era por contraste. Isto é, através do embate entre o que chamava de *espiritualismo* e *positivismo* é que se dava a definição das duas correntes filosóficas. Na verdade, esse é o principal objetivo da obra, mostrar como no Uruguai do século XIX houve uma forte disputa entre essas duas correntes filosóficas pela hegemonia no espaço intelectual e político. Segundo ele, essa “*luta de ideas*” teve com maiores palcos a *Universidad de la República* e o *Ateneo del Uruguay*, mas também se entendeu para o *Parlamento uruguayo*.⁴⁶⁶ Nesses cenários político-intelectuais, segundo Ardao, os principais protagonistas foram Plácido Ellauri, Julio Herrera y Obes, Prudencio Vázquez y Veja, Mariano Soler e Juan Carlos Gomes, pelo lado dos espiritualistas; Julio Jurkowski, Angel Floro Costa, Martín C. Martínez, Eduardo e Alfredo Vázquez Acevedo, pelo lado dos positivistas.

E o que Ardao definia como positivismo? Não aparece em sua obra uma afirmação definitiva sobre o que seria essa expressão filosófica, mas em várias passagens explicita elementos que permitem captar sua forma de compreendê-la. Em um tópico chamado de “*El positivismo y su acción en América*”, ele afirmava: “[...] *la filosofía positivista surgió en el siglo XIX como un gran movimiento de reacción contra la metafísica, llevado a cabo en nombre de la ciencia, y en particular de la ciencia de la naturaleza*”⁴⁶⁷. Nessa caracterização, fica claro que Ardao estabelecia uma ligação estreita entre o positivismo e a ciência da natureza. Defendia que o desenvolvimento do positivismo na Europa, em sua expressão inglesa, “*papel decisivo jugó en ello la revolucionaria obra biológica de Carlos Darwin [...] Esta teoría decidió el curso del positivismo, al tonificar científicamente la tendencia que le era congenita a transformarse en evolucionismo*”⁴⁶⁸.

O que se percebe é que Ardao buscava incluir a obra de Darwin no que acreditava ser uma tendência do positivismo. Além do naturalista inglês, o uruguaio também relacionava outros autores ao que chamava de “*Positivismo saxan*”. Segundo ele, “[...] *el positivismo, por intermedio primero de John Stuart Mill, coetaneo y corresponsal de Comte, y luego de Alejandro Bain, con la persistente corriente clásica del empirismo inglés, adquirió en seno de ella una latitud nueva [...]*”⁴⁶⁹. Além de Mill

⁴⁶⁶ARDAO, *Espiritualismo y potivismo en el Uruguay*. Montevidéo: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 201.

⁴⁶⁷ARDAO, op. cit., p. 67.

⁴⁶⁸ARDAO, op. cit., p. 69.

⁴⁶⁹ARDAO, 1950, p. 69.

e Bain, que conduzem o positivismo a essa nova dimensão, havia também “*Herbert Spencer. Com anterioridad a los trabajos de Darwin había expuesto ideas evolucionistas ambientes en la época*”⁴⁷⁰. E outras passagens poderiam ser citadas. Mas a questão fundamental é por que Ardao se esforça tanto para colocar Darwin e outros autores no que chamava de positivismo saxão? Embora não acreditamos que seja fácil precisar todas as intenções dos intelectuais, ao que tudo indica, o autor uruguaio não desejava apenas diferenciar “um positivismo francês de um saxão”, mas partir da existência desse segundo para poder defender a existência de um positivismo no Uruguai. Tal como seus colegas haviam mostrado que existia em seus respectivos países ideias positivistas, Ardao também almejava fazer o mesmo. Afinal, é importante lembrar que não só na carta que havia escrito a Cruz Costa em 20 de fevereiro de 1959, mas também em suas obras de 1950, antes de analisar o que chamava de positivismo no Uruguai, Ardao fazia um resumo do que teria sido positivismo na América, citando as obras de Zea e Cruz Costa.

Deste modo, a questão aqui não é analisar se Ardao compreendia bem ou mau o que era o “verdadeiro positivismo”, mas perceber como ele ia construindo-o para justificar sua interpretação das ideias filosóficas no Uruguai. É importante notar que em quase todos os fragmentos (que não são poucos) que Ardao usava para ilustrar o que os positivistas pensavam e defendiam no Uruguai quase não aparece a palavra *positivismo*. Nesses fragmentos apareciam mais as palavras “darwinismo” e “evolucionismo”. Observemos dois exemplos: o chamado positivista, Angel Floro Costa, afirmava que: “*Es esta lucha por la vida [...] que nos ha revelado el genio de Darwin*”⁴⁷¹; ou de José Pedro Varela: “*la teoría de la evolución emitida por Lamarck en 1809, filosóficamente comprendida por Goethe, definitivamente formulada por Carlos Darwin y desarrollada por sus discípulos, liga entre sí todas las partes de la historia natural [...]*”⁴⁷². Ao concluir sua interpretação desses autores, Ardao dizia: “*la críticas positivistas de Costa y de Varela [...]*”⁴⁷³. Ou seja, embora Costa e Varela falassem em “*lucha pela vida*” e “*teoria de la evolución*” elogiando Darwin e nem sequer citando a palavra “positivismo” nessas passagens, Ardao os interpretava não como evolucionistas ou darwinistas, mas como positivistas. O mesmo ocorreu com Julio Jurkowski,

⁴⁷⁰ARDAO, op. cit., p. 70.

⁴⁷¹FLORO COSTA, Angel apud ARDAO, *Espiritualismo y potivismo en el Uruguay*. Montevideú: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 86.

⁴⁷²VARELA, José Pedro apud ARDAO, 1950, p. 91.

⁴⁷³ARDAO, op .cit., p. 95.

professor da Faculdade de Medicina, que proferia conferências sobre “darwinismo” e defendia que “*ley del progreso, la ley de la evolución, no es una vana hipótesis: es una ley natural [...]*”⁴⁷⁴. Ou José Arechaveleta, botânico e professor também da Faculdade de Medicina que defendia a importância de “[...] *evitar el error que cometen generalmente los que combaten la teoría evolutiva [...]*”⁴⁷⁵. Embora falem mais em “*ley de la evolución*”, de “*teoría evolutiva*” e se referissem principalmente a Darwin, Ardao defendia que “[...] *apreciados en conjunto los trabajos de **propaganda positivista** emitidos por Jurkowski, Arechaveleta y Costa, entre 1877 y 1879, ofrecen como rasgo dominante común una inclinación manifiesta al materialismo*”⁴⁷⁶.

Ardao não ignorava o fato dos autores que investigava não citarem “*Comte y su escuela francesa; ni en su doctrina del conocimiento presidida por su ley de los tres estados, que tanto influyó en México, ni menos en su religión positiva, que tanto influyó en el Brasil*”, mas acreditava que neles se manifestava um “*positivismo uruguayo*”⁴⁷⁷. À primeira vista, podemos pensar que o intelectual uruguaio estava fazendo uma diferenciação, mas, por outro lado, é também possível ver uma conexão com Zea e Cruz Costa. Essa citação não só mostra que conhecia muito bem as obras de seus amigos, como também desejava afirmar que em seu país, como no caso do México e Brasil, havia uma expressão do positivismo com características próprias.

Além disso, acreditava que existia um elemento comum a todos os países da América de colonização ibérica: “*Con mayor o menor intensidad según los lugares, el positivismo influyó ante todo como filosofía aplicada en educación y en política*”⁴⁷⁸. Para o autor, isto poderia ser constatado por meio das obras Alejandro Korn e José Ingenieros que falavam de um positivismo argentino, nas de Leopoldo Zea que estudava o positivismo mexicano, como também em Cruz Costa que investigava o positivismo no Brasil⁴⁷⁹. A citação desses nomes mostra não só que conhecia suas obras e buscava dialogar com elas, mas que também desejava incluir seu país nessa rede temática.

De modo geral, em função da análise que fizemos até aqui, fica claro que Zea, Ardao e Cruz Costa não tiveram interpretações exatamente iguais sobre o significado dos termos que usavam ou sobre as temáticas que investigavam. Enquanto o mexicano e

⁴⁷⁴JURKOWSKI, Julio apud ARDAO, 1950, p. 126.

⁴⁷⁵ARECHAVELETA, José apud ARDAO, 1950, p. 130.

⁴⁷⁶ARDAO, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 126.

⁴⁷⁷ARDAO, op. cit., p. 139.

⁴⁷⁸Ibidem, p. 72.

⁴⁷⁹Ibidem, p. 72.

o uruguaio interpretaram o historicismo como uma justificativa de uma filosofia americana e como o fundamento teórico de seus estudos das ideias filosóficas, o brasileiro o restringiu apenas à segunda opção. Além disso, Cruz Costa apresentou uma percepção diferente do que seria a “origem” dessa expressão filosófica e relacionou a ela pensadores que Zea e Ardao sequer citaram. Também não fizeram a mesma leitura sobre o significado de algumas temáticas filosóficas. Cruz Costa, pelo menos inicialmente, esteve interessado em definir o espiritualismo no Brasil apenas como expressão católica, Ardao buscou interpretá-lo, desde o princípio, ligado ao ecletismo que ultrapassava os interesses da Igreja Católica e se fazia presente em vários aspectos da cultura no Uruguai. Coisa semelhante também ocorreu com a temática que mais ganhou destaque em suas produções intelectuais. Diferente de Zea e Ardao, Cruz Costa reservou ao nome de *positivismo* quase que apenas as ideias de Comte e de seus seguidores na Europa e no Brasil, não inserindo nessa denominação as ideias de Darwin, Spencer ou Stuart Mill. Já Ardao procurou ver o positivismo no Uruguai através da manifestação do “darwinismo” e do “evolucionismo”, e até apresentou diferenças entre o que chamava de “*positivismo no Uruguay*” frente às especificidades das manifestações comtianas no México e no Brasil. Contudo, por outro lado, o intelectual uruguaio se esforçou para ligar o estudo que havia realizado sobre o positivismo em seu país às obras que Zea e Cruz Costa já tinham publicado; defendia, por exemplo, que havia ao menos um elemento comum a todos os países da América de colonização ibérica: a influência do positivismo na educação e na política.

De modo semelhante, Cruz Costa também justificou seus trabalhos citando os estudos, as proposições e as ideias de Ardao e, principalmente, de Leopoldo Zea. O mexicano também não deixou de citar os livros do intelectual uruguaio e do brasileiro. Ou seja, além das diferenças e/ou particularidades dos estudos que cada intelectual desejou manifestar, existiram também muitas conexões que se estabeleceram em função dos diálogos, das citações de ideias e autores comuns – não somente de europeus como também de intelectuais latino-americanos, sobretudo dos membros da rede –, que eram usados não só para dar justificativa para suas interpretações, como também como mecanismo de validação dos pares e configuração de uma comunidade de investigadores das ideias filosóficas na América Latina.

Assim, por mais que nem sempre chegassem às mesmas conclusões, a circulação de termos, autores, intercâmbios de interesses temáticos e, principalmente, o fato de compartilharem a mesma ideia que a filosofia estava “condicionada à história”,

colocava suas obras em conexão em uma rede textual. Se nessa rede um dos elementos mais exaltados pelos três autores era a importância da história para os estudos das ideias filosóficas, parece justificável dedicar uma análise mais detalhada ao que compreendiam exatamente por *história*, tarefa que reservamos ao próximo capítulo.

CAPÍTULO IV
A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA

Capítulo IV

A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA

A história exclui certas restaurações. Ela não é feita para restaurar mas para libertar do passado.

João Cruz Costa

La historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos.

La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, presente y futuro.

Leopoldo Zea

Se excusará la abundancia de fechas e de transcripciones. La mención de fechas en la proporción en que lo ha sido, quiere marcar un reacción, acaso exagerada, en el método de exposición de nuestra historia intelectual. Las transcripciones no responden a citas de opinión sino de documentación.

Arturo Ardao

No capítulo anterior, vimos que um dos elementos que conectavam Zea, Ardao e Cruz Costa em uma rede textual era a importância que atribuíam à história para o que acreditavam ser um bom entendimento das ideias filosóficas. Embora não tivessem a mesma compreensão sobre o historicismo, defendiam a perspectiva semelhante de que a filosofia estava inserida nas condições históricas de uma época e lugar.

Tamanha era a importância que atribuíam à história em suas produções que, em certas ocasiões, chegavam a declarar a intenção de produzir obra de “*historia intelectual*”⁴⁸⁰, de fazer “*historiografía de las ideas*”⁴⁸¹, de estarem desempenhando tarefa de “*historiador de la filosofía*”⁴⁸², ou simplesmente “trabalho de historiador”⁴⁸³.

A partir dessas declarações, parece importante questionar o que compreendiam por “*historiografía de las ideas*”? Que significados atribuíam à expressão *história das ideias* em suas obras? Como a validavam? Nessa busca, teriam de fato tido interesse em fazer “trabalho de historiador”? Enfim, que concepção de história estava subjacente às suas produções e que interpretação do processo histórico nacional e/ou latino-americano acabaram produzindo?

Para analisar a concepção de história nas escritas de Zea, Ardao e Cruz Costa, adotamos a estratégia de confrontar suas proposições com elementos importantes da produção do conhecimento histórico aceitos no início do século XX. Essa forma de análise se apresentou interessante, não só porque esses autores se colocaram, em alguns momentos, a tarefa de promover o que acreditavam ser atividade de “historiador”, mas também porque as noções de *fonte*, *periodização* e *sujeito* da história ajudam a compreender melhor a construção de suas escritas e o significado dado ao que compreendiam por história. Entender como esses três elementos se manifestavam em suas obras, como foram sendo significados e usados, propicia uma melhor compreensão sobre que história das ideias defendiam, que função atribuíam a ela e em que medida existiram conexões e distanciamentos em suas escritas. Realizar tal tarefa não significa aceitar que esses autores eram historiadores – mesmo que alguns historiadores de ofício já tenham atribuído o título de “historador” a alguns filósofos modernos em função de suas preocupações com o conhecimento histórico⁴⁸⁴. Para nós, adotar tal estratégia é mais um mecanismo de análise que nos permite captar suas formas de escrever e dar significado à história das ideias. Mais do que discutir se Zea, Cruz Costa e Ardao eram

⁴⁸⁰ARDAO, Arturo. *Filosofía Pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p.17.

⁴⁸¹ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963,[1959] p. 32.

⁴⁸²ZEa, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943]. p. 22-23.

⁴⁸³CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. 1950. Op. cit., p. 19.

⁴⁸⁴LOPES, Marcos Antônio. *Voltaire historiador*. Uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo. São Paulo: Papirus, 2001. Conforme o prefácio de José Carlos Reis, o livro é resultado de uma tese de doutoramento em História Social apresentada em 1999, na Universidade de São Paulo.

ou não historiadores, interessa-nos analisar que concepção de história manifestaram ao *usar* - ou ao (menos) prezar - as referidas noções.

Para tanto, centramos a análise nos textos da década de 1940 e 1950 citando poucos trabalhos posteriores a esse período. Acreditamos que estabelecer tal delimitação, de mais ou menos vinte anos, permite-nos melhor identificar não só conexões e especificidades, como também as permanências e as mudanças na escrita de Zea, Ardao e Cruz Costa.

Assim, neste capítulo, analisamos primeiro como foi construído, e com que propósito, o significado da expressão *História das ideias*; depois, investigamos se, de fato, havia preocupações em trabalhar com fontes históricas, que *usos* faziam e como definiam as periodizações e os sujeitos em suas escritas; ao fim, aprofundamos a análise sobre os significados que a concepção de história adquiriu em seus textos e como interpretavam o que chamavam de sentido da história nacional e/ou latino-americana.

4.1 A expressão história das ideias

De início, é importante atentar para o fato de que a expressão “história das ideias” não era a mais usada nas primeiras obras dos autores analisados. Na verdade, em alguns casos, sequer aparecia. João Cruz Costa, por exemplo, até meados de 1940, não a usou nenhuma vez. Em *A filosofia no Brasil* (1945) a terminologia não aparecia em capítulo algum. O autor brasileiro falava em “nossa história cultural”, “sentido da evolução da filosofia na história”, “estudo da filosofia no Brasil”, “estudo do que têm sido as ‘vicissitudes’ das correntes filosóficas europeias no Brasil”. O mais próximo da expressão foi “os filósofos, a história de suas ideias”. O termo principal era “história da filosofia no Brasil”⁴⁸⁵. Ou seja, seu interesse era estudar a “relação da filosofia com a evolução histórica da nossa terra”⁴⁸⁶. Seus esforços e suas dúvidas se direcionavam para saber: “existe uma filosofia brasileira? Teria havido filósofos no Brasil?”⁴⁸⁷ Os estudos que realizava nesse período sempre tinham essas questões como horizonte.

⁴⁸⁵CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 41, 46, 75, 101, 112.

⁴⁸⁶CRUZ COSTA, op. cit., p. 18.

⁴⁸⁷Ibidem, p. 18.

Arturo Ardao, em sua obra *Filosofía pré-universitária en el Uruguay* (1945), só usou a expressão “*historia de las ideas en Uruguay*” uma única vez, falava mais em “*evolución filosófica nacional*”, “*historia de la filosofía*”, “*historia intelectual*”, “*ideas filosóficas*”⁴⁸⁸. Sua preocupação era tratar de “*cada etapa de la evolución filosófica nacional*” e produzir uma “*historia de la filosofía – especialmente de su enseñanza – en el Uruguay, desde sus orígenes coloniales hasta la fundación definitiva de la Universidad*”⁴⁸⁹. Como se percebe, o autor uruguaio tinha propósitos muito parecidos com os do brasileiro.

Leopoldo Zea, de forma semelhante em *El positivismo en México*, também usou textualmente a expressão “*historia de las ideas en México*”⁴⁹⁰ uma vez. Como Cruz Costa e Ardao, o autor mexicano falava em “*historia de la filosofía*”⁴⁹¹ e estava interessado em produzir um estudo das ideias filosóficas, mais especificamente, da “*historia del positivismo en México*”⁴⁹².

No entanto, no final da década de 1940 em diante, a expressão “*história das ideias*” (ou “*historia de las ideas*”) passou a ser muito utilizada pelos três autores. Por que essa expressão começou a ser veiculada com mais frequência a partir desse período? Que sentido ela possuía? Teria significado a ampliação de seus interesses para além dos assuntos filosóficos? Qual era o significado que ela adquiria em suas obras e seus projetos?

Indubitavelmente, não é possível captar todas as intenções de um autor, mas algumas pistas documentais nos permitem levantar algumas hipóteses sobre o *uso* dessa expressão feito por Zea, Ardao e Cruz Costa. Primeiramente, é importante nos atentarmos para o fato de que existiram certas peculiaridades próprias de cada autor. Contudo, de um modo geral, seu uso não teria representado um verdadeiro projeto de ampliação de seus interesses em investigar assuntos para além do que consideravam ser a adaptação das ideias filosóficas feita por certos “homens de letras” em seus contextos nacionais e/ou latino-americanos, sobretudo, se levarmos em consideração suas obras da década de 1940 e início de 1950. O interesse em estudar outras ideias fora da relação com a filosofia só teria ocorrido, em alguns autores, em tempos posteriores. O caso que

⁴⁸⁸ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitária en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 9, 16, 89.

⁴⁸⁹ARDAO, op. cit., p. 9.

⁴⁹⁰ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943]. p. 10.

⁴⁹¹ZEA, op. cit., p. 19, 21.

⁴⁹²ZEA, op. cit., p. 19, 21.

mais chama atenção é o de Arturo Ardao, que, no final dos anos de 1970, teria empreendido estudos que extrapolavam o interesse filosófico em direção a uma investigação sobre a ideia de América Latina, que resultaria na publicação do seu interessante livro *Genesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980).

Ao que tudo indica, a apropriação do termo história das ideias (ou história das ideias filosóficas, no caso de alguns autores) teve duas razões: representar o que consideravam ser uma história da filosofia feita em contexto nacional e/ou latino-americano; funcionar como uma marcação da hegemonia que estavam tentando construir no campo de estudo das ideias na América Latina.

Como mostramos nos capítulos anteriores (principalmente no intitulado “A rede de intelectuais”), o uso da expressão história das ideias foi uma forma de diferenciação frente à tradicional disciplina *História da Filosofia*, pois essa, para eles, se restringia apenas às correntes europeias *strictu senso*, sem considerar o contexto histórico ou fazer qualquer menção à forma como as ideias filosóficas eram pensadas fora da Europa. A crítica a esse modelo de história da filosofia já estava presente em suas obras desde meados de 1940.

Leopoldo Zea, em seus estudos sobre o positivismo, em 1943-1944, criticava muito o livro *Historia de la filosofía*, escrito por W. Windelband, por acreditar que esse defendia o “[...] *reino de lo intemporal y de lo eternamente válido* [...]” ou porque esse autor propunha que “[...] *lo mejor sería hacer sobre estas grandes corrientes un estudio en que se analizasen sus ideas, sus conceptos, sus filosofemas, abstrayéndolos de sus hombres*”⁴⁹³. Para Zea, “[...] *abstraer la ideas de sus circunstancias es abstraer la filosofía de su historia*”, e completava com uma citação de José Ortega y Gasset: “*Una historia de la filosofía, como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas ni es historia ni lo es de la filosofía*”⁴⁹⁴.

Ardao, de forma semelhante, dizia, em um texto de 1946, que existia grande diferença entre o que ele e seus amigos desejavam produzir frente ao que chamava de modelo clássico de história da filosofia que, em sua concepção, ainda se fazia presente em muitos autores europeus de sua época. Essa recusa, na concepção do uruguaio, dava-se porque

⁴⁹³ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943], p. 17.

⁴⁹⁴ORTEGA Y GASSET, José apud ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Op. cit., p. 20.

*El criterio clásico no justificaría la historia de la filosofía americana. [...] El pasado filosófico de América es así condenado de antemano. [...] reproduce entre nosotros un tipo distinto de investigación aportado por la historiografía filosófica contemporánea. El que, partiendo de la historicidad del espíritu, se dirige a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran*⁴⁹⁵.

João Cruz Costa, em seu livro publicado em 1945, também criticava as obras de história da filosofia que não se preocupavam com o contexto histórico, ou mesmo aqueles que reproduziam essa concepção. Condenava, por exemplo, a obra de Farias Brito por ser um “[...] cipoal denso do sempre eterno e renovado comentário da história da filosofia”. Ou porque “[...] os homens e a história, nos seus livros, são puras abstrações”. Para o brasileiro, Farias Brito, “[...] ao comentar tantos autores e tantas doutrinas, coloca tudo num mesmo plano [...]”⁴⁹⁶. Isto é, apresentava uma abordagem a-histórica. Para Cruz Costa, o que explicava esse tipo de escrita era que “Kuno Fischer e sua velha *História da Filosofia Moderna* e, certamente F. A. Lange e sua clássica *História do Materialismo*, foram as fontes em que, constantemente, Farias Brito procurou inspiração [...]”⁴⁹⁷.

Como percebemos pelos fragmentos descritos, tanto Zea quanto Ardao e Cruz Costa não enfatizaram ou usaram a expressão história das ideias em suas críticas, desqualificaram certo modelo de “história da filosofia” em que se “*abstraer la ideas de sus circunstancias*”, ou em que “os homens e a história são puras abstrações”. Frente a isso, propunham um modelo que “[...] *partiendo de la historicidad del espíritu, se dirige a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran*”. Ou seja, até meados de 1940, desejavam fazer uma *história da filosofia* contextualizada historicamente no espaço nacional.

Todavia, no final da década de 1940 e início da de 1950, junto a essas críticas à história da filosofia, que não se sustentava nas “*las estructuras histórico-temporales*”, começou a aparecer com mais frequência o uso da expressão “história das ideias”. Ela ganhava espaço não só no interior dos textos⁴⁹⁸, como também nas capas dos livros e

⁴⁹⁵ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. p. 109-118, Julio-agosto, 1946, p. 117, grifo nosso.

⁴⁹⁶CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p.100, 101, 102.

⁴⁹⁷CRUZ COSTA, João. Op.cit. p.103, grifo do autor.

⁴⁹⁸ João Cruz Costa, por exemplo, em muitas obras usava em notas de rodapé e no corpo do texto, expressões como: “história das ideias”, “história das idéias no Brasil”, “história das nossas idéias”, “hitoriador das idéias”, “história das idéias na América”, “um bando de idéias novas”, “história da idéias de sua terra”. Ver: CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1950. (Tese de concurso à cátedra de

nas iniciativas que colocavam em prática. É importante lembrar que Zea, assim que retornou de sua viagem, fundou, em 1947, na *Facultad de Filosofía y Letras* da UNAM, o *Seminario de Historia de las Ideas en América*, como também o *Comité de Historia de las ideas en América* no IPGH (1947). Nesse contexto, Ardao se tornou presidente do *Comité de Historia de las ideas* no Uruguai – uma subseção do presidido por Zea – e criou a *Cátedra de Historia de las Ideas en Américana Universidad de la Republica* no final da década de 1940. As fontes à nossa disposição não nos permitem dizer se Cruz Costa tentou criar uma subseção ou uma cátedra de história das ideias na Universidade de São Paulo. Talvez, acreditasse ser suficiente a forma como trabalhava, em suas aulas, a filosofia, em uma abordagem histórica e relacionada aos acontecimentos políticos, sociais, econômicos e culturais do Brasil⁴⁹⁹. Em todo caso, embora não tenha feito iniciativas do ponto de vista institucional, é fácil constatar o uso frequente da expressão “história das ideias” em seus livros e textos publicados a partir da década de 1950, como, por exemplo, *Esbôço de uma história das idéias no Brasil na primeira metade do século XX* (1954); *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1956); *História das idéias no Brasil, seu desenvolvimento, influências recebidas da Europa e da América inglesa e suas relações com a história das idéias na América Espanhola* (1956). Essa demarcação da nomenclatura também aparecia nos textos de Zea, como, por exemplo, em 1956, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamerica*. Data que Ardao, interessadamente, apresentou seu texto “*Sobre el concepto de historia de las ideas*” (1956), publicado em 1959, na *Revista de Historia de las ideas*⁵⁰⁰.

história da filosofia), p. 14, 15, 19, 20. CRUZ COSTA, João. *Esbôço de uma História das Idéias no Brasil na primeira metade do século XX*. São Paulo: Separata do nº 20 da Revista de História, 1954, p. 307, 317. CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 6, 7, 11, 81, 98, 172. 321. Arturo Ardao usava a expressão “Historia de las ideas”, porém, falava mais em “*historia de las ideas filosóficas*”. Ver: ARDAO, Arturo. *La Filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*. México: FCE, 1956. Já Zea empregava: “*historia de nuestras ideas*”, “*Historia de las ideas*”, “*interpretación de Historia de las ideas*”, “*Historia de las ideas filosóficas*”. ZEA, Leopoldo. *Filosofía en México*. México: Ediciones Libro-Mex, 1955, p. 7, 84, 85, 87. ZEA, Leopoldo. *América en la Historia*. México: FCE, 1957, p. 39.

⁴⁹⁹Segundo José Arthur Giannotti, Cruz Costa “entrava na sala, tirava do bolso umas pequenas folhas de papel, preenchidas com sua letra gorda, e começava a conversa com os alunos. Esta girava em torno de um tema central, mas, pouco a pouco, ia divergindo, entremeando um comentário sobre um livro lido na véspera ou sobre um acontecimento político. Não havia reflexão que não tentasse agarrar o cotidiano muito nosso”. GIANNOTTI, José Arthur. Perfis de mestres. João Cruz Costa. *Estudos Avançados*. vol.8 n. 22. São Paulo. Set-Dez. 1994. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300026>. Acessado em 25/03/2012.

⁵⁰⁰ARDAO, Arturo. *Sobre el concepto de historia de las ideas*. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959.

Nesses e em outros livros e textos, na maioria das vezes, a expressão genérica de “história das ideias” acabava sendo empregada para representar os mesmos propósitos que possuíam anteriormente, qual seja: o estudo das formas de “adaptação” das ideias filosóficas produzidas pelos *homens*⁵⁰¹ de seus respectivos países e/ou de outras nações latino-americanas.

É certo que algumas passagens de suas obras pareciam querer mostrar que uma coisa era a “história das ideias” e outra a “história das ideias filosóficas”, mas ao final acabavam colocando-as como sinônimos e/ou afirmando a supremacia das ideias filosóficas. João Cruz Costa, por exemplo, em *Contribuição à história das ideias no Brasil*, falava que iria “[...] ensaiar o estudo de **um aspecto** da história das nossas idéias – o das **idéias filosóficas** [...]”⁵⁰². Mas, se essa era de fato sua intenção, por que não restringiu esse “um aspecto” já no título? Por que empregava a forma genérica na capa do livro em vez de delimitar as “ideias filosóficas”? Afinal, não era isso que fazia no corpo da obra? Será que Cruz Costa acreditava que história das ideias no Brasil se resumia à história das ideias filosóficas ou história da filosofia no Brasil?

É importante atentar para o fato de que, em algumas passagens da referida obra, o autor ainda mantinha, com todas as letras, a expressão “história da filosofia no Brasil”, assumindo um significado completamente diferente da disciplina “história da filosofia”. Quando Cruz Costa acrescia o nome de algum lugar (como Brasil) depois da citada expressão, não só queria dizer que as ideias filosóficas eram pensadas a partir de um determinado espaço nacional e contexto histórico, como também essa assumia o significado de “história das ideias”. Ao citar Pierre Thévenaz, por exemplo, Cruz Costa deixava entender que “[...] a história da filosofia, tecendo pacientemente todo o contexto histórico, aprofunda-se e orienta-se cada vez mais no sentido de uma *história das ideias*” [...].⁵⁰³ Ou seja, para o autor brasileiro, a “história da filosofia” delimitada a um determinado contexto histórico se transformava em “história das ideias”. Ao fim, “história das ideias” e “história da filosofia no Brasil”, nos textos de Cruz Costa, eram praticamente sinônimos. Tanto uma como a outra significavam uma negação do que considerava ser o estudo das “puras abstrações”⁵⁰⁴.

⁵⁰¹Logo mais à frente, analisaremos o que queriam dizer ao usar a expressão “homem”.

⁵⁰²CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 7, *grifo nosso*.

⁵⁰³THÉVENAZ, Pierre apud CRUZ COSTA. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op.cit. p.11.

⁵⁰⁴CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p.100, 101, 102.

Quem mais se preocupou em estabelecer uma diferenciação entre as várias nomenclaturas do campo de estudos das ideias foi o autor uruguaio. Na conclusão de seu texto *Sobre el concepto de historia de las ideas*, Ardao propunha que “*la expresión Historia de las ideas debe usarse para designar el conjunto de los estudios históricos en los distintos dominios particulares de las ideas*”⁵⁰⁵. Por esse fragmento: 1) parece que Ardao desejava que a referida expressão representasse todos os estudos históricos das ideias; 2) compreendia os estudos das ideias filosóficas, que ele e seus amigos estavam realizando, como parte desse “[...] conjunto de los estudios **históricos**” (um detalhe importante a ser analisado posteriormente). Logo depois dessa proposição, o uruguaio reafirmava que “*la historia de las ideas filosóficas no es la historia de las ideas [...] Es solo una parte de ella*”⁵⁰⁶. E mais “*la historia de la ideas filosóficas no es ni más ni menos que la historia de la filosofía*”⁵⁰⁷. Para ele, existiam “[...] dos tipos [...] de historia de la filosofía o de historia de las ideas filosóficas: el de las ideas filosóficas puras o abstractas y el de las ideas filosóficas relacionadas con sus concretas circunstancias históricas”⁵⁰⁸. Para Ardao, ambos “modelos” se legitimavam no contexto europeu e no latino-americano, “[...] pero en este último resulta particularmente exigido el tipo de historia de la filosofía o de las ideas filosóficas que indaga a éstas en su imbricación con las demás circunstancias concretas de la cultura”⁵⁰⁹.

Ao comparar os enunciados de Ardao com os de Cruz Costa, percebemos que estavam defendendo linhas propositivas parecidas, pois acreditavam que a história das ideias filosóficas era um “aspecto” da história das ideias e que a primeira era o mesmo que uma história da filosofia contextualizada. Mas, como vimos, Cruz Costa acabava colocando história das ideias e história da filosofia de caráter nacional como sinônimas. Teria o uruguaio também compartilhado essa concepção?

Se atentarmos para todas as proposições que Ardao apresentou, no referido texto de 1956, veremos que sua intenção de restringir a “*historia de las ideas filosóficas*” a uma parte da “*historia de las ideas*” perdia sua efetividade, já que o autor uruguaio também defendia que “*el sector de las ideas filosóficas tiene un carácter de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante*

⁵⁰⁵ ARDAO, Arturo. *Sobre el concepto de historia de las ideas*. Revista de Historia de las Ideas. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959, p.77, grifo nosso.

⁵⁰⁶ ARDAO, Arturo. Op. cit. p.77.

⁵⁰⁷ Ibid, p.77.

⁵⁰⁸ Ibid, p.77.

⁵⁰⁹ Ibid, p.77.

o rector de los mismos”⁵¹⁰. Posteriormente era categórico: “*Las cátedras o cursos de historia de las ideas en América deben centrarse en torno al proceso de las ideas filosóficas, [...] Es la vía mejor para el esclarecimiento de los procesos de las demás ideas*”⁵¹¹. Ora, se as cátedras de história das ideias centrassem suas atenções nas ideias filosóficas, não acabariam se tornando cátedras de história das ideias filosóficas? As proposições de Ardao fechavam as portas da definição, por um lado, e abriam, por outro, as do discurso de superioridade de um segmento. Ao fim, acabava reafirmando a hegemonia dos temas filosóficos sobre os demais, o que possibilitava que a expressão “história das ideias” acabasse se resumindo aos estudos das ideias filosóficas.

Assim, em termos gerais, o autor uruguaio não se diferenciou muito de seus amigos ao dar maior primazia às ideias filosóficas no que compreendia como “*evolución histórica nacional*”. Na verdade, isso foi uma constante em suas obras da década de 1940 a 1950. Em *Filosofia pré-universitária en Uruguay*, por exemplo, Ardao afirmava que as ideias filosóficas tinham uma “[...] *influencia rectora de nuestra cultura en formacion. No se podrá y hacer la historia de ésta, sin reconocer como su espina dorsal el curso de las ideas filosóficas*”⁵¹². De forma semelhante, em *Espiritualismo y positivismo en Uruguay*, dizia que, no século XIX, as ideias “[...] *miradas desde el ángulo de la filosofía adquieren unidad las manifestaciones salientes de la cultura nacional en ese período*”⁵¹³. Para Ardao, as ideias filosóficas eram os elementos mais importantes da formação cultural uruguaia, era o que lhe dava unidade e sentido.

De modo semelhante, Cruz Costa também acreditava que “[...] a história da filosofia no Brasil é o exemplo mais perfeito dêsse traço do nosso espírito. [...] [d]êsse caráter da nossa mentalidade e da nossa cultura”⁵¹⁴. Segundo Cruz Costa, para entender a formação do Brasil e de sua cultura, era imprescindível estudar as ideias filosóficas, pois era como essas ideias eram adaptadas pelos homens no Brasil que determinava a história da nação. Zea também acreditava que a história das ideias filosóficas em seu país explicava o sentido da história nacional⁵¹⁵, assim como o estudo das ideias do

⁵¹⁰ Ibid, p.77.

⁵¹¹ARDAO, Arturo. *Sobre el concepto de historia de las ideas. Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959, p.77.

⁵¹²ARDAO, Arturo. *Filosofia pré-universitária en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 16.

⁵¹³ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. 2. ed. Montevideú: Universidad de la Republica. 1968 [1950], p. 50.

⁵¹⁴CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 112.

⁵¹⁵ZEA, Leopoldo. ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943], p. 10.

romantismo e do positivismo na América Latina refazia a história da pretensão de “*emancipación mental*” do subcontinente⁵¹⁶.

De tal modo, embora os autores mexicano, uruguaio e brasileiro defendessem que a interpretação das ideias filosóficas “[...] exige um rápido exame da história econômica”⁵¹⁷; ou que essas ideias “[...] *no se explica del todo sin la consideración de razones políticas*”⁵¹⁸; e que, de tal forma, “[...] *existe una estrecha relación entre pensamiento filosófico y las peripecias de su historia política e social*”⁵¹⁹; o uso da expressão história das ideias ou de outras que empregavam (“evolução histórica intelectual”⁵²⁰, “nossa história cultural”⁵²¹, “história da nossa inteligência”⁵²², “*historia de la cultura*”⁵²³, “*historia de las ideas en el Uruguay*”⁵²⁴, “*historia intelectual*”⁵²⁵, “*historia de las ideas nacionales*”⁵²⁶, “*movimiento historia de las ideas en América*”⁵²⁷), na maioria dos casos, não se deu porque desejavam expandir seus interesses para além dos filosóficos, mas sim como forma de inserir seus estudos no que consideravam ser um determinado “[...] *conjunto de los estudios históricos*”⁵²⁸ e/ou para afirmarem que as ideias filosóficas eram “[...] *condicionante o recto*” desse campo⁵²⁹. Afinal, seus trabalhos continuaram sendo sobre temas filosóficos (escolástica, racionalismo, espiritualismo, positivismo). Matinham denominações como “história do nosso pensamento”; “história pela qual passa o cartesianismo”, “história do positivismo brasileiro”⁵³⁰; “*historia del pensamiento en México*”⁵³¹, “*Historia de filosofía en*

⁵¹⁶ ZEA, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México: El Colégio de México, 1949.

⁵¹⁷ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 37.

⁵¹⁸ ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. 1950, p. 195.

⁵¹⁹ ZEA, Leopoldo. *Filosofía en México*. México: Ediciones Libro-Mex, 1955, p. 9.

⁵²⁰ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p.18.

⁵²¹ CRUZ COSTA, op. cit., p. 41.

⁵²² CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op. p.37.

⁵²³ ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943], p. 25.

⁵²⁴ ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 13.

⁵²⁵ ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. 1950, p. 50.

⁵²⁶ ARDAO, op. cit., p. 55.

⁵²⁷ ARDAO, Arturo. Dos décadas de pensamento americanista. In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963 [1959], p. 93.

⁵²⁸ ARDAO, Arturo. *Sobre el concepto de historia de las ideas*. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959, p.77.

⁵²⁹ ARDAO, Arturo. Op. cit., p. 77.

⁵³⁰ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op. cit, p. 19, 48, 102, 143.

⁵³¹ ZEA, Leopoldo. *Esquema para una historia del pensamiento en México*. Lima, Ediciones del Seminario de la Facultad de Letras, 1946.

México”.⁵³² Todas essas expressões eram tidas como sinônimos de história das ideias. Em poucos casos, faziam questão de diferenciá-las⁵³³.

Assim, a expressão história das ideias, em função das iniciativas do *Comité* (seminários, publicações, eventos, associações, cátedras que manifestavam interesses filosóficos)⁵³⁴ e do crescente número de estudiosos dos assuntos filosóficos que se ligavam à Rede⁵³⁵, foi, cada vez mais, significando estudo de *historia das ideias filosóficas*. Isto não quer dizer, todavia, que outros intelectuais no interior da Rede não tentassem as fronteiras e propusessem estudos sobre outros segmentos de ideias⁵³⁶, mas sim que a expressão história das ideias acabou por ser apropriada para representar, principalmente, os interesses e as preocupações de autores interessados em pensar e propor a possibilidade de existência de uma filosofia nacional e ou latino-americana. É certo que a *apropriação*⁵³⁷ da referida nomenclatura e, sobretudo, a projeção de suas obras causaram polêmicas entre alguns intelectuais e disputas pelo campo, não somente entre os de formação filosófica, como também entre aqueles cujas fronteiras disciplinares estavam sendo invadidas⁵³⁸.

⁵³²ZEA, Leopoldo. *Filosofia en México*. México: Ediciones Libro-Mex, 1955, p. 9.

⁵³³O exemplo mais destacável foi o de Arturo Ardao que, a partir da segunda metade da década de 1950, preferiu usar mais a expressão “*historia de las ideas filosóficas*”. ARDAO, Arturo. *La Filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 11.

⁵³⁴É importante lembrar que, nas atas de recomendações do *Comité*, sempre estavam presentes as palavras “*filosofía*” e “*pensamiento*”. Além disso, o modelo recomendado às instituições era o que estava sendo desenvolvido no México, em Cuba e na Argentina, isto é, as Cátedras de *Historia de la filosofía en México*, criada por Samuel Ramos; a Cátedra Alejandro Korn de *estudios filosóficos*, criada por Francisco Romero. No *Comité* a expressão “*historia de las ideas*” e “*historia de la filosofía nacional*” eram quase sinônimos.

⁵³⁵Os exemplos mais destacáveis são: o argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012), o peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974), o panamenho Ricaurte Soler (1932-1994), o mexicano Abelardo Villegas (1934-2001), o colombiano Javier Ocampo López (1939-) entre muitos intelectuais que passaram a construir à Rede após os anos de 1950-1960 que possuíam formação filosófica e, principalmente, nutriam interesses no estudo das ideias filosóficas em seus países e/ou na América Latina.

⁵³⁶Como vimos no capítulo dois, as resoluções feitas ao final do evento de Porto Rico, em seus números 3, 13 e 14, falavam de estimular os estudos das ideias políticas, científicas, jurídicas, econômicas, sociais, religiosas, morais, científicas, históricas, estéticas, pedagógicas e até sobre o pensamento e cultura pré-colombiana.

⁵³⁷A noção de apropriação aqui é empregada no sentido usado por Roger Chartier. CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.

⁵³⁸Na década de 1950, autores como Patrick Romanell e John Phelan já faziam críticas as escritas de Zea. Ver: ROMANELL, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana*. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950. México: Colegio de México, 1954. PHELAN, John L. Mexico y lo mexicano. *Hispanic American Historical Review*. N.36, pp. 306-318, 1956. Mas, o caso mais destacável é o dos historiadores estadunidenses William Raat e Charles Hale que ao final dos anos 1960 e início de 1970 empreenderam críticas ao o “modelo” de história das ideias desenvolvidos por autores latino-americanos, principalmente, de Leopoldo Zea. Ver: RAAT, William D. Leopoldo Zea y El Positivismo: una Revaluación. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. N. 2, pp. 171-189. México: UNAM, 1969. RAAT, William D. Ideas e Historia en México – un ensayo sobre metodología. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. N. 3, pp. 175-198. México: UNAM, 1970. HALE, Charles.

Além de abordar o significado do termo história das ideias, interessa-nos também investigar que elementos Zea, Ardao e Cruz Costa usaram para validar suas produções e que ideia de história acabaram construindo.

4.2 Usos das fontes históricas

À medida que os autores estudados desejavam produzir estudos das ideias filosóficas que tivessem a história como legitimadora de suas interpretações, faz-se necessário analisar como compreendiam a história e se se aproximaram dos elementos de demarcação do saber histórico. Uma das principais ideias de construção dessa forma de conhecimento, é que a *história se faz com documentos*. Desde meados do século XIX e início do século XX, os historiadores defendiam a perspectiva de que não há história sem documentos. Tal concepção esteve presente entre vários historiadores, chamados de metódicos, positivistas e/ou historicistas – Leopold Von Ranke (1795-1886), Charles Seignobos (1854-1942), Charles-Victor Langlois (1863-1929) são os mais destacáveis⁵³⁹ –, e continuou entre aqueles que buscavam – Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956) –, nas primeiras décadas do século XX, promover inovações ou uma “revolução historiográfica”, como indicou Peter Burke⁵⁴⁰.

Junto a esse processo de demarcação do uso de documentos como validação de qualquer obra que se queira entender como de história se consolidou também uma regra básica: o historiador necessita constantemente de indicar suas fontes, fazendo uso da nota de rodapé. Como lembra Antoine Prost, “[...] da escola metódica à escola dos *Annales* a opinião é unânime em relação a este ponto: trata-se realmente de uma regra

Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821–1853. Yale: Yale Univ. Press, 1968. HALE, Charles. Substancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea. *Historia Mexicana*. V. XX. N. 2, oct.-dic. pp. 285-304. 1970. Hale, Charles A. “The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea”. *Journal of Latin American Studies*. N. 3, 1971, 59-70.

⁵³⁹Guy Bourd é e Hervé Martin, em *As escolas históricas*, chamam esses historiadores de metódicos. Dos três o mais controverso é Ranke, embora vários autores atribuam a ele o título de positivista, outros como Francisco C. Falcon, Estevão Rezende Marchais e José D’ Assunção Barros, entre outros historiadores da historiografia, o consideram mais como uma historicista. Ver: BARROS, José D’ Assunção. *Teoria da História*. Os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo. Petrópolis: Vozes, 2013. Como também os importantes artigos dos historiadores: MARTINS, Estevão Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. *Historia revista*. V.7, p. 1-22. Jan/dez.2002. FALCON, Francisco J. C. Historicismo: antigas e novas questões. *Historia revista*. V.7, p. 23-54. Jan/dez.2002. BOURDÉ, Guy. MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Trad. Ana Radaça. Portugal: Europa-América, 1983.

⁵⁴⁰BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. Tradução Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

comum da profissão”⁵⁴¹. O próprio Marc Boch afirmava que “[...] fora dos lances livres da fantasia, uma afirmação só tem direito de existir com a condição de poder ser verificada; e, cabe ao historiador, no caso de utilizar um documento, indicar, o mais brevemente possível, sua proveniência [...]”⁵⁴². Assim, entre os historiadores de ofício, a nota de rodapé não se constituiu como um mero exercício de erudição de zelosos guardiões do passado, na verdade, ela faz parte de uma norma de profissão.

Essas regras não eram desconhecidas dos autores aqui tratados. Mesmo que não tivessem formação acadêmica de historiador – quase todos eram egressos dos cursos de Filosofia ou Direito – pareciam conhecê-las. É possível que os contatos pessoais com historiadores de sua época⁵⁴³ os levassem a trabalhar com a concepção de que para bem escrever a história de qualquer atividade humana não se poderia abdicar de documentos, e as ideias filosóficas não estavam fora dessa regra.

Mas, por outro lado, é importante atentar para o fato de que, na época em que Zea, Ardao e Cruz Costa estavam escrevendo, ainda permanecia em alguns países da América Latina a noção de que fazer citações de autores estrangeiros e usar notas de rodapé faziam parte de uma “tendência de erudição”. No México, um autor muito admirado por Zea afirmava que “*Todos mis compañeros escribían a base de citas y entrecomillas. Los libros del propio [Antonio] Caso dan fe de esta **tendencia erudita***”.⁵⁴⁴ No Brasil, como lembra José Murilo de Carvalho, no início do século XX, era uma tendência geral fazer citações e usar notas como demonstração de erudição; na verdade, “[...] sem citação de autoridades estrangeiras, nenhum pensador nacional seria levado a sério”⁵⁴⁵. Segundo Carvalho, muitos intelectuais como Oliveira Viana faziam uso de citações e notas de rodapé em abundância. Não é demais lembrar que Cruz Costa não só leu muito esse autor, como também o tinha como modelo intelectual.

⁵⁴¹PROST, Antoine. Doze lições sobre a história. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p.55.

⁵⁴²BLOCH, Marc. *Apologia à história ou o ofício de historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.94.

⁵⁴³Cruz Costa conhecia e convivia com muitos historiadores, Fernand Braudel, Lucien Febvre, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros; Zea conheceu e conviveu com Silvio Zavala e Edmundo O’Gorman; Ardao conhecia e mantinha contato com os historiadores uruguaios Ariosto Fernández e Juan E. Pivel Devoto; e tinham acesso a leituras (Febvre, Charles Mozaré, Henri-Irénéé Marrou, Bernhard Groethysen, entre outros).

⁵⁴⁴VASCONCELOS, José. *Ulises criollo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000. p. 267, grifo nosso. É importante lembrar que Leopoldo Zea havia sido aluno de Caso e seu colega na UNAM e provavelmente tenha aprendido com eles essa tendência de erudição.

⁵⁴⁵Para ver sobre o uso retórico da citação: CARVALHO, José Murilo. *História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura*. *Topoi*, nº.1, pp. 123-152, 2002.

Nesse sentido, o simples fato dos autores analisados usarem os recursos da citação e da nota de rodapé em seus textos não é garantia de busca de aproximação das regras de construção do saber histórico. Afinal, poderiam estar seguindo uma tendência de demonstração de erudição. Analisar mais detalhadamente como usavam as notas de rodapé e as citações é uma forma não só de identificar aproximações e diferenças, mas também de compreender o valor que atribuíam aos documentos. Ou seja, em que medida essa prática variava entre ser uma demonstração de erudição e/ou uma aproximação do que produziam com a forma de construção do saber histórico. Além disso, realizar essa análise, tomando como referência as obras de momentos diferentes⁵⁴⁶, permite compreender permanências e mudanças em suas produções.

Ao comparar o uso que Zea, Ardao e Cruz Costa faziam da nota de rodapé em seus trabalhos da década de 1940, percebemos que não havia uma preocupação igual com as fontes primárias⁵⁴⁷. Enquanto Ardao usava as notas, em sua maioria para indicar as fontes que utilizava para escrever a “*historia de la ideas filosóficas en el Uruguay*” (cerca de trinta e quatro documentos, sobretudo textos de autores do século XIX e planos de ensino de filosofia de instituições educacionais uruguaias desse período), Cruz Costa só usou as notas para indicar fontes primárias em quatro ocasiões⁵⁴⁸ e, em contrapartida, recorreu às notas de rodapé para fazer referências a mais de sessenta autores contemporâneos à sua época⁵⁴⁹. Nesse período, parece que o brasileiro estava mais próximo de uma tendência à erudição do que em validar sua análise em fontes

⁵⁴⁶ De João Cruz Costa analisaremos: *A filosofia no Brasil* (1945), *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* (1950), quanto em *Contribuição à História das ideias no Brasil* (1956), ou *O positivismo no Brasil* (1956). De Ardao: *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay* (1945), *Espiritualismo y positivismo* (1950), *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951), *La filosofía del Uruguay del siglo XX* (1956). De Zea: *El positivismo en México* (1943), *Apogeu y decadencia del positivismo en México* (1944), *Dos Etapa del pensamiento hispanoamericano* (1949), *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. (1952), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (1952), *El Occidente y la conciencia de México* (1953), *América como conciencia* (1953) *América en la historia* (1957).

⁵⁴⁷O que estamos chamando de *fontes primárias* são as obras, os textos e documentos produzidos nos períodos em que Zea, Ardao e Cruz Costa estavam interessados em estudar, já *referências bibliográficas* são as obras de autores contemporâneos usadas para fundamentar seus estudos.

⁵⁴⁸Cruz Costa usou em seus trabalhos os *Autos de Devassa da Inconfidência Mineira*, publicados pelo Ministério da Educação em 1936; as *Memórias para a História da Capitância de S. Vicente* escrita por Frei Gaspar da Madre de Deus no século XVIII, o livro *Canudos* (1902), de Euclides da Cunha; *Esboços e Fragmentos* (1899); *Nossa Iniciação no Positivismo* (1889) de Teixeira Mendes e Miguel Lemos.

⁵⁴⁹A título de exemplo, em *A filosofia no Brasil*, ele citava: Gilberto Freyre, Clóvis Bevilacqua, Miguel de Unamuno, P. Janet, Adrien Delpech, L. Brunschevieg, F. Ueberwegs, Silvio Romero, Oliveira Vianna, Capistrano de Abreu, Jaime Cortezão, Pedro Calmon, Joaquim Nabuco, Ronald de Carvalho, Joaquim de Carvalho, João Ribeiro, Viana Moog, Tasso da Silva, Jackson de Figueiredo, S. Rabello, J. C. de Souza Bandeira, Lima Barreto, Odilón Nestor, Nestor Victor, F. Figueiredo, Roy Bloem, Alcides Bezerra, João Lúcio de Azevedo, Roberto Somonsen, T. Braga, Mario Brandão, Ernani Cidade, Serafim Leite, Leonel Franca, Alexandre Herculano, Hermes Lima, Damião Peres, Egas Moniz, Costa Marques, J. P. Oliveira Martins, Antônio Sérgio, Fortunato de Almeida, Sylvio Rabello.

primárias. Sua escrita era de autor de gabinete que, ao invés de buscar fontes documentais da época que desejava analisar, contentava-se com a “verdade” que outros autores produziam. Já Leopoldo Zea, em seus primeiros trabalhos sobre positivismo, fazia uso da nota de rodapé para indicar uma diversificada e extensiva gama de fontes primárias e de referências bibliográficas⁵⁵⁰.

Se avançarmos à análise para as obras do mexicano, do brasileiro e do uruguaio, que foram produzidas na passagem da década de 1940 para 1950, notamos ainda diferenças, mas não nos mesmos termos. Houve quem fizesse grandes modificações, um pouco de alteração e quem se caracterizou pela permanência de suas práticas. Passemos em revista cada caso.

João Cruz Costa foi quem sofreu um pequeno processo de modificação no uso das fontes primárias, iniciado com a publicação de *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional* (1950). Nessa obra é possível constatar que o número de documentos diretos (sobretudo textos de autores e algumas cartas de intelectuais do século XIX) era consideravelmente maior (cerca de trinta e dois) se comparado à sua obra de 1945; por outro lado, houve um grande aumento na quantidade de referências bibliográficas (mais de trezentos autores foram citados). Como sabemos, essa obra era resultado de sua tese para o concurso de cátedra na USP, em 1949. É possível que essa situação acadêmica lhe constrangesse a trabalhar com normas acadêmicas de um discurso mais preciso e fundamentado. Além disso, não se pode desconsiderar o fato de que foi nesse período que Cruz Costa mais se aproximou do historiador francês Lucien Febvre. No final de 1940 e início de 1950, Febvre fez várias conferências na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e publicou muitos textos na *Revista de História*. Cruz Costa não só publicava seus trabalhos nessa revista dirigida por seu amigo Simões de Paula, como também conhecia pessoalmente o historiador francês⁵⁵¹ e o citava em suas obras. Ao defender sua tese de cátedra, Cruz Costa afirmava que:

Poderia alguém objetar-me, no entanto, que essa consideração do passado é mais própria do **historiador** do que do estudioso de assuntos filosóficos. Mas que poderá haver de estranho no fato de alguém, após haver dedicado boa parte de sua vida ao estudo da

⁵⁵⁰ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943]. Nas próximas páginas indicaremos e analisaremos melhor o uso que Zea fazia das fontes nessa obra.

⁵⁵¹No arquivo João Cruz Costa existem fotografias do intelectual brasileiro com o historiador francês.

filosofia, consagrar também sua atenção ao exame do fascinante problema que é o da **história das idéias** de sua terra? Será por acaso estranho o haver alguém dedicado o seu tempo a procurar compreender as correntes e a longa esteira de idéias que as variadas influências do pensamento europeu, abriram na vida cultural do Brasil? Não creio. Dir-se-á, porém, que êste trabalho é **trabalho de historiador**. Efetivamente. É mister, porém, não esquecer que **êste historiador deve seguir [...] os caminhos, mais sutis que, no rico e pujante pensamento de Lucien Febvre**, constituem o estudo das sensibilidades, isto é, o estudo dos níveis intelectuais e culturais [...]. O que eu pretendi neste desprezencioso (sic) trabalho foi simplesmente assimilar alguns dos marcos **indicadores do destino das idéias no Brasil é isso o fiz, como diz Lucien Febvre**, como homem que se acha preso nessa curiosa rêde de contradições das realidades humanas do presente. **Naturalmente, neste ensaio há trabalho de historiador – de mau historiador – mas de historiador que procura ser sensível aos complexos conjuntos da vida intelectual, em uma palavra: tarefa de historiador e de estudioso de filosofia**⁵⁵².

Esse fragmento mostra que Cruz Costa não só tinha interesse em dialogar com Lucien Febvre, como também acreditava que a atividade que estava desenvolvendo era, em certa medida, “trabalho de historiador”. De “[...] historiador que procura ser sensível aos complexos conjuntos da vida intelectual”. Além de Febvre, o autor brasileiro também citava Charles Morazé, Capistrano de Abreu, Jaime Cortesão, Sergio Buarque de Holanda e muitos outros historiadores de sua época. Mas a questão é, embora Cruz Costa tivesse contato com historiadores, teria de fato feito um “trabalho de historiador”? A análise das fontes mostra que, na verdade, o brasileiro se situava em um *entre lugar*, entre o “historiador e o estudioso da filosofia”. Em todo caso, essa preocupação de Cruz Costa em escrever a história das ideias filosóficas no Brasil não foi totalmente orientada pelo uso de documentos diretos e muito menos por fazer sua crítica.

Nas obras da década de 1950, não identificamos o interesse de Cruz Costa em fazer de seu ensaio apenas um “trabalho de historiador”. Sem dúvida, o “filosofante” – como Cruz Costa gostava de se auto intitular – foi interessado pela história, mas não se tornou um historiador preocupado com o uso de fontes primárias. Inclusive, é interessante lembrar que quando criticava Farias Brito pelo uso de certas “fontes”, essas eram entendidas não como documentos históricos, mas sim como sendo as obras de autores que eram contemporâneos de Farias Britos, como era o caso de K. Fischer e F.

⁵⁵²CRUZ COSTA, João. *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1950. (Tese de concurso à cátedra de história da filosofia), p. 19-20, *grifo nosso*.

A. Lange.⁵⁵³ Sendo assim, Cruz Costa não diferenciava muito a importância das fontes primárias em relação aos livros de autores que estudaram certos acontecimentos ou processos históricos. Talvez, por isso, fazia muito uso de fragmentos de documentos não do original, mas que estavam presentes em obras publicadas em sua época. Usava com frequência o termo “apud”.

Evidentemente é legítimo o uso do “apud”, recorrer a ele não significa estar fora dos procedimentos do ofício de historiador, contudo, a abundância desse recurso indica que Cruz Costa não se empenhava muito para trabalhar com as fontes originais. Por exemplo, quando citava as falas de Fernando de los Rios era na obra de Gilberto Freyre, *Interpretação do Brasil*, que ele ia buscar o fragmento documental; as citações de fragmentos textuais de Dom Duarte, Garcia de Orta, Francisco Suarez, Anchieta, Luis da Silveira, Gregório de Matos, entre outros, não são acompanhadas de notas que indicassem suas obras originais, mais sim da remissão aos livros de outros autores, como era o caso da obra de Hernani Cidade, *Lições sobre a cultura e a literatura portuguesa*, ou de Eduardo Prado, *O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Brasil*⁵⁵⁴. Quando usava documentos oficiais do período colonial, como, por exemplo, os *Autos da Conjuração Baiana*, Cruz Costa não indicava a localização da fonte, mas recorria ao “apud” do livro de Luís Viana Filho, *A Sabinada*; e assim procedia em várias citações de documentos oficiais e, principalmente, em textos de homens de letras dos séculos passados. O autor brasileiro recorria com muita frequência a esse recurso; em sua obra de 1956 usou a palavra “apud” mais de quarenta vezes.

Além disso, há inúmeras ocasiões em que fazia citação de citação sem o uso do referido termo. Em *A filosofia no Brasil*, quando, por exemplo, parecia fazer uma citação direta de José da Santa Rita Durão, em que dizia, em 1781, que o Brasil devia tomar “a França por madrinha”, na verdade, sem empregar a palavra “apud”, Cruz Costa estava fazendo uma citação da citação de um fragmento que estava no texto de Adrien Delpech, *Da influência estrangeira em nossas letras*, que havia sido publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no volume IX, de 1927⁵⁵⁵. Mesmo em seu mais destacado livro, *Contribuição à história das ideias no Brasil*, essa prática era comum. Quando parecia estar usando textos de Garcia de Orta, em que esse dizia: “[...] sabe-se mais em um dia agora pelos portugueses, do que se sabia em cem

⁵⁵³CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p.103.

⁵⁵⁴CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 18, 20, 22, 28, 41

⁵⁵⁵CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 42.

anos pelos romanos”, estava na verdade fazendo uma citação de citação, sem usar o “apud” de um fragmento que estava na obra *Garcia de Orta e o seu Tempo*, escrita pelo Conde de Ficalho⁵⁵⁶. Do mesmo modo, a citação das críticas que Ribeiro Sanches fazia ao Marquês de Pombal eram retiradas do livro de Teófilo Braga, *História da Universidade de Coimbra*⁵⁵⁷, sem usar o termo em latim. A interpretação das ideias dos jesuítas (Padre Antônio Vierra, Diogo Gomes Carneiro, Frei Manuel do Destêrro, Frei Matheus da Conceição Pina, entre outros) não era feita a partir da análise de suas obras, mas de fragmentos e interpretações de *Achegas à história da filosofia*, de Alcides Bezerra.

De tal modo, embora notemos o aumento do uso de fontes primárias na escrita de Cruz Costa de 1940 até 1950, o que predominava era o discurso de autoridade de autores que poderiam fundamentar suas interpretações sobre o passado brasileiro. Quando tratava das ideias no período colonial brasileiro, fundamentava sua interpretação não em fontes primárias (nos textos, nos programas, nas cartas, ou em qualquer outro tipo de escrito de autores do período colonial), mas nas análises feitas por Capistrano de Abreu, Jaime Cortezão, Pedro Calmon, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Fernando de Azevedo, Nelson Werneck Sodré, Laerte Ramos, Sergio Milliet, Alexandre Herculano, Otávio Tarquínio de Sousa, Silvio Romero, Oliveira Lima, entre outros autores que circulavam do início do século XX à década 1940.

Quando sua interpretação avançava para o século XIX, é certo que começavam a aparecer mais notas de rodapé indicando documentação direta⁵⁵⁸, sobretudo, na parte em que tratava do *Advento do positivismo* e das *Ideias no Brasil na última fase do século XIX*. Contudo, mesmo quando tratava do que intitulava de as *Idéias no século XX* ainda predominavam textos de autores que lhe eram contemporâneos e o recurso do “apud”. As citações dos fragmentos dos textos de Rui Barbosa, por exemplo, foram feitas a partir do livro de Luis Delgado⁵⁵⁹; a interpretação de Alberto Torrês estava ancorada em fragmentos retirados de *As idéias de Alberto Torrês*, publicado por Alcides Gentil⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op.cit. p. 20

⁵⁵⁷CRUZ COSTA, *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Olympio, 1956, p. 57.

⁵⁵⁸ Em *Contribuição à história das ideias no Brasil* há muitas referências aos textos de autores como: Luíz Pereira Barreto, Teixeira Mendes, Miguel Lemos e algumas cartas destes dirigidas ao substituto de Comte na França Pierre Laffitte, como também citação de várias obras de Farias Brito.

⁵⁵⁹CRUZ COSTA, 1956, p. 319.

⁵⁶⁰CRUZ COSTA, 1956, p. 374.

Assim, de fato, Cruz Costa, na década de 1950, ainda estava mais interessado nas análises feitas por outros autores do que propriamente em fazer a crítica das fontes primárias. Em algumas passagens de *Contribuição à história das ideias no Brasil*, lamentava não a ausência de documentos diretos, mas a não existência de estudos sobre determinado tema ou período da história do Brasil: “[...] ressentimo-nos, nesse setor, como em outros de nossa história da inexistência de trabalhos monográficos seguros que nos possam conduzir, com firmeza, em terreno tão complicado”⁵⁶¹. Isso não invalida a escrita de Cruz Costa, apenas demonstra seu interesse em trabalhos que fundamentassem suas interpretações especulativas do que seria o sentido da história brasileira.

Já Leopoldo Zea, em suas primeiras obras, estava preocupado em fundamentar sua interpretação baseando-a em fontes documentais diretas e não no uso do apud. Tanto em *El positivismo en México* (1943) quanto em *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), Zea fez uso de uma variada gama de fontes para compreender como “[...] *hombres situados en unas determinadas circunstancias*”⁵⁶² adaptavam às ideias positivistas para legitimar seus interesses. Para tanto fazia uso de: revistas (*Revista Positiva, Revista Nacional de Letras y Ciencias, Revista de la Instrucción Pública Mexicana, Revista de Filosofía, La Libertad, La Republica*), jornais (*El País, La Patria, La vos de México*), documentos oficiais (*Constitución Mexicana de 1857, Boletín de Instrucción Publica, Boletín de la Escola Nacional Preparatoria, Decretos Governamentais de 1880*), várias cartas, discursos, relatórios, livros e textos diversos dos autores que para ele representavam o positivismo no México. De Gabino Barreda, por exemplo, usava *Carta a C. Mariano; Informe presentado a la Junta Directiva de Estudios; Annales de la Asociación Metodófila; Algunas ideas respecto a Instrucción Pública; De la educación moral; Oración Cívica*, entre outros textos e documentos escritos que Barreda publicou no século XIX. Do mesmo jeito, usava textos e livros de José María Luis Mora (*ensayos, ideas, retratos*), de Justo Sierra (*Evolución política del mexicano*), entre outros textos e documentos de vários intelectuais mexicanos do século XIX e início do XX.

Em 1949, em *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, Zea mantém a forma de trabalho com as fontes diretas, mas não havia tanta variedade; suas fontes

⁵⁶¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 328.

⁵⁶²ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 10.

eram basicamente textos de Francisco Bilbao, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, José Victorino Lastarria, José María Luis Mora, Esteban Encheverría, Juan Bautista Alberdi, José de la Luz y Caballero, não havia referência a documentos oficiais, cartas ou outros escritos. O que houve foi um aumento de citações de trabalhos de autores contemporâneos como de: João Cruz Costa, Arturo Ardao, Medardo Vitier, Guillermo Francovich, entre outros que circulavam na Rede. Portanto, ainda existia o uso de fontes diretas (principalmente textos de autores do século XIX), mas muito da interpretação se fundamentava em referências bibliográficas, mostrando que o final da década de 1940 e início de 1950 foi um período de transição na escrita de Zea.

Em suas obras da década de 1950⁵⁶³ percebemos uma mudança radical. O uso de fontes primárias e a apresentação de notas explicativas sobre sua localização sofreram uma redução drástica e, em alguns casos, desaparecem completamente. Os textos de muitos intelectuais eram usados mais como referência bibliográfica de apoio à interpretação que desejava defender do que como documentos a serem analisados. Em *Conciencia y posibilidad del mexicano*⁵⁶⁴ toda sua argumentação é baseada em textos de Emilio Uranga, Luis Villoro, Octavio Paz, Jorge Portilla, Edmundo O’Gorman, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, entre outros. Em *América como conciencia* ou *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*⁵⁶⁵, praticamente não havia citação de fontes, eram livros de pura interpretação especulativa da história mexicana e/ou latino-americana. Em um dos seus últimos livros publicados nos anos de 1950, *América en la Historia*, havia um misto de citações de autores europeus (Descartes, Hegel, Adam Smith, Sternberg, Weber, Toynbee) com textos de latino-americanos (Simón Bolívar, Sarmiento, Vasconcelos, O’Gorman, Villoro, Ortega y Medina, Sergio Buarque de Holanda), que eram usadas para fundamentar sua ambiciosa pretensão de encontrar o sentido da relação da história latino-americana com o que ele chamava de “*historia sin más*”⁵⁶⁶, isto é, a história ocidental.

Deste modo, as obras que Zea vinha produzindo nos anos de 1950 mostram claramente uma inflexão. Embora ainda afirmasse que “*La preocupación central de mis*

⁵⁶³*Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (1952), *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952), *América como conciencia* (1953), *El occidente y la conciencia de México* (1953), *América en la historia* (1957).

⁵⁶⁴ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa, 1974 [1952].

⁵⁶⁵ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa, 1974 [1952].

⁵⁶⁶ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: Diánoia/FCE, 1957, p. 9.

*trabajos ha sido la elaboración de una Historia de las Ideas en América*⁵⁶⁷, o que se nota é uma mudança de seu interesse pelo labor da história das ideias para uma filosofia especulativa da história, caminhando mais para a produção de uma escrita da *Filosofia da história latino-americana* do que propriamente para uma *História* das ideias filosóficas. É certo que, desde seus primeiros trabalhos, a preocupação filosófica esteve por trás do labor de “história das ideias”, mas da década de 1950 em diante se torna totalmente explícita. Não por acaso, em 1955, Zea publicou um artigo no periódico peruano *El Comérico*, dirigido por Francisco Miró Quesada, com o título *Hacia una filosofía de la historia de América*, em que sua interpretação da história se torna especulativa, merecendo ser analisada adiante, a fim de compreender que interpretação era essa que Zea produzia da história da América Latina.

Algo diferente ocorreu com Arturo Ardao, ele foi quem mais valor deu à documentação em toda a sua produção das décadas de 1940 até 1950. O autor uruguaio se preocupava em escrever uma história das ideias filosóficas fundamentada quase exclusivamente em fontes primárias. Em seu primeiro livro, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, advertia que “*las transcripciones no responden a citas de opinión sino de documentación: imposible tratar el asunto sin exhumar textos olvidados o desconocidos*”⁵⁶⁸. Afirmava que para analisar as formas pelas quais a filosofia se desenvolveu no Uruguai antes da criação da *Universidad de la Republica*, era importante usar documentos diretos, produzidos nos séculos XVIII e XIX. Sobre as formas de ensinar que os franciscanos adotavam, dizia: “[...] *ha exhumado recientemente un documento directo [...] un texto latino, editada por la Imprenta de los Niños Huérfanos de Buenos Aires*”⁵⁶⁹. Ou que o “[...] *dicho documento es de gran importancia para el estudio histórico de la enseñanza*”. E a todo momento informava em nota de rodapé onde se encontravam as fontes, como “[...] *la referencias que siguen tienen en general como fuente el Archivo de la Universidad*”; “*el impreso original se conserva en la colección de D. Augusto S. Mallié, ex jefe del Archivo General de la Nación argentino*”; “*existente en la Biblioteca de la Facultad de Derecho de Montevideo*”; se encontram no “*Archivo de Ministerio del Interior*”; ver edições do

⁵⁶⁷ZEA, Leopoldo. El puritanismo em la conciencia norteamericana. *Diánoia*, v.1, n. 1, 1955, p. 46. Esse texto também foi publicado em: ZEA, Leopoldo. *América em la conciencia de Europa*. México: os presentes, 1955.

⁵⁶⁸ ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 16.

⁵⁶⁹ ARDAO, op. cit., p. 20.

jornal “*El Universal*, 1838, n° 2619, 2620, 2621, 2623”⁵⁷⁰. Havia uma preocupação constante de Ardao em informar onde e como os documentos poderiam ser encontrados. E até quando não possuía documentação advertia que “[...] *ninguna documentación ha quedado*”⁵⁷¹.

Essa forma de proceder não ficou restrita à sua primeira obra de 1945, continuou em outras como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950), *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951), *La filosofía del Uruguay del siglo XX* (1956). Nessas obras, Ardao também informava os locais onde estavam os documentos consultados, como ocorria logo nas primeiras páginas de *Espiritualismo y positivismo*:

*Hemos obtenido los elementos documentales utilizados, en las siguientes fuentes: Bibliotecas Nacional, del Ateneo, de la Facultad de Derecho, de Enseñaza Secundaria y del Poder Legislativo; Archivos de la Universidad, del Ateneo, General de la Nación, del Museo Histórico y del historiador Sr. Juan E. Pivel Devoto*⁵⁷².

Ademais, Ardao estabelecia clara diferença entre fontes primárias e referências bibliográficas. Mesmo frente à voz de autoridade de alguns autores, não deixava de fazer observações e até críticas quando havia algum desacordo entre as fontes e o que seus “contemporâneos” afirmavam. Um caso interessante foi o de sua atitude frente a algumas proposições de Alejandro Korn, que, embora fosse tido como uma autoridade no que se referia ao estudo das ideais filosóficas na região do Prata, não significava que Ardao aceitasse integralmente o que o argentino afirmava; pelo contrário, quando as fontes primárias não corroboravam suas afirmações, o autor uruguaio citava a incompatibilidade e optava pela documentação de época. Quando Korn criticava as instituições rio-platenses do século XVII, acusando-as de “[...] *oscurecer la ideas de Aristóteles*”, ou no século XVIII, em que “[...] *la dialéctica era una ciencia de nociones vagas y términos insignificantes, más propia para formar sofismas que para discutir con acierto*”⁵⁷³, Ardao, com base em documentação primária, afirmava que este juízo deveria ser relativizado⁵⁷⁴. Colocava em dúvida as afirmações de Korn pelo argentino não ter feito um estudo mais profundo das fontes primárias, que eram os *planos de*

⁵⁷⁰ ARDAO, op. cit., p. 16, 20, 25, 62.

⁵⁷¹ ARDAO, op. cit., p. 29, 63, 77.

⁵⁷² ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 6.

⁵⁷³KORN, Alejandro. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Obras completas. Tomos III, Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 67.

⁵⁷⁴ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Op. cit. p. 19.

ensino das disciplinas filosóficas ministradas em instituições da região do Prata nos referidos períodos. Do mesmo jeito, com base em fontes primárias, Ardao também criticou outro argentino, ele dizia que “*Ingenieros subestima la influencia del eclecticismo en la Argentina en la segunda mitad del siglo*”⁵⁷⁵.

Essa preocupação em precisar o que as fontes primárias apresentavam, frente ao que os autores do século XX informavam, também era estendida à precisão de datas dos documentos. Ardao se empenhava em mostrar que determinadas datas atribuídas a alguns documentos estavam erradas, como quando, por exemplo, ocorreu ao falar de um impresso que estava na posse de Augusto Mallié, ex-chefe do Arquivo Geral da Nação Argentina, que alguns autores atribuíam ao início do século XIX, e que Ardao, com base em outras documentações, afirmava ser, na verdade, do final do século XVIII. O mesmo acontecia quando censurava Korn e Engenheiros por repetirem erros de datas da publicação dos textos de Alberdi, já que os documentos originais nos arquivos uruguaios informavam datas diferentes. Seria isso pedantismo de iniciante? Exagero de antiquário? Tentativa de aumentar seu prestígio criticando autores consagrados? Preocupação de reproduzir na sua história das ideias filosóficas as práticas dos historiadores de ofício? Difícil dizer quais eram as intenções de Ardao, mas o fato é que havia na produção de sua escrita uma constante preocupação com a exatidão da documentação, a precisão das datas, a informação exata. Isso mostra que, conforme este autor, a escrita da história, mesmo feita por estudiosos com interesse nas ideias filosóficas, deveria se ater não só às informações produzidas por historiadores e pensadores do século XX, mas aos documentos próprios da época em estudo. A história das ideias filosóficas deveria ser, diante da sua perspectiva, uma história fundamentada e documentada⁵⁷⁶.

No entanto, Ardao cometia alguns excessos como em *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, em que havia tantas citações de fontes primárias que parecia desejar que os homens de letras do século XIX falassem por eles mesmos. Era uma escrita descritiva, cheia de fragmentos textuais e estruturada em uma cronologia linear, um encadeamento de citações diretas nem sempre acompanhado de uma análise. Parecia que havia na escrita de história das ideias filosóficas de Ardao o pressuposto de que o “documento falava por si só”. Não encontramos nos livros do autor uruaio nenhuma

⁵⁷⁵ARDAO, Arturo. Op. cit. p. 19. p. 23.

⁵⁷⁶ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 16.

citação da obra de Ranke, mas é importante lembrar que ele citava historiadores tradicionais do Uruguai que davam grande valor à documentação de época e, principalmente, que a forma como trabalhava com as fontes mostra que, para ele, quanto mais citação direta de documentos, mais verdadeira era a história que resultava dessa operação.

O uruguaio parecia crer que o maior volume de documentação direta representaria mais objetividade na escrita. Sua análise era quase que um “culto às fontes”⁵⁷⁷, processava na forma de uma sucessão de citações diretas dos autores interpretados, a exemplo do tratamento dado ao *Triunfo del positivismo en la Universidad*, em que a análise se reduz a encadear vários fragmentos textuais de Alfredo Vásquez Acevedo, Martín C. Martínez, Eduardo Acevedo e Francisco Antonio Berra⁵⁷⁸. Algo não muito diferente ocorre na obra *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956), em que adotava a mesma estratégia de estruturar o seu texto a partir de várias citações diretas de José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, José Pedro Massera, Arístides Delle Piane, Antoino M. Grompone, Luis Gil Salguero, Carlos Benvenuto, Pedro Figari e muito outros. Na introdução dessa obra, Ardao fazia a seguinte afirmação:

*Motivo de particular preocupación ha sido el presentar con objetividad e imparcialidad las tendencias y las figuras. La frecuente transcripción de fragmentos de los propios autores responde al propósito de dar muestras directas de escritos en gran parte desconocidos, dispersos o inencontrables, que difícilmente podrán ser consultados por la gran mayoría de los lectores [...]*⁵⁷⁹.

Os relatos dos homens de letras da passagem do século XIX para o XX eram vistos como resíduos imparciais do passado em que a memória filosófica nacional se fixou e precisava ser preservada e difundida. Ao fazer tão extensivo encadeamento de citações dos autores que buscava interpretar, Ardao desejava ser ao mesmo tempo objetivo e imparcial e também trazer ao público um patrimônio intelectual esquecido. Acreditava que o maior uso de citações de fontes primárias era garantia de maior objetividade e imparcialidade. Não percebia que a própria escolha das fontes era

⁵⁷⁷Esse culto às fontes é atribuído pelo professor Estevão Resende Martins aos historiadores que compreendem a fontes como a “verdade” do passado, sobretudo os europeus do final do século XIX. Ver: MARTÍNS, Estevão Rezende. Pensamento histórico, cultura e identidade. *TEXTOS DE HISTÓRIA*, vol. 10, n° 1/2, p. 215-219, 2002.

⁵⁷⁸ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Op. cit., p. 172-190.

⁵⁷⁹ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 11-12.

subjetiva e que os documentos não eram representações imparciais e verdadeiras do passado.

Enfim, no que se refere ao uso das fontes primárias, as obras de Zea, Ardao e Cruz Costa não manifestaram a mesma intensidade. O contato que esses intelectuais estabeleceram, desde a viagem do mexicano e as conexões que passaram a construir após a criação da Rede, não levou a um acordo sobre esse ponto.

4.3 Tempo e periodização

Como visto no terceiro capítulo, Zea, Ardao e Cruz Costa acreditavam que as ideias filosóficas deveriam ser interpretadas em “*función de las circunstancias de tiempo y de lugar*”⁵⁸⁰. A noção de lugar – como mostramos no primeiro capítulo – era caracterizada pela delimitação do *espacio nacional e/ou latino-americano* em que as ideias filosóficas eram “adaptadas”. Agora cabe questionar que noção de *tempo*⁵⁸¹ eles tinham? Que periodizações da história adotaram e/ou construíam?

⁵⁸⁰ ZEA, Leopoldo. La Filosofía como historicismo. *Cuadernos Americanos*. n. 5, v.5, p.106-111, 1942, p.111 ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. p. 109-118, Julio-agosto, 1946, p. 114.

⁵⁸¹ Embora não seja nosso objetivo avançar rumo a uma teoria do *tempo histórico*, é interessante saber como os historiadores compreendem tal noção. Como ressaltam vários autores (Marc Bloch, Reinhart Koselleck, Antone Prost) que refletiram sobre a questão, é a operacionalização dessa concepção de tempo que distingue o trabalho da disciplina histórica em relação a outras formas de abordagens que têm as construções humanas em sociedade como objeto. Segundo Reinhart Koselleck, a noção de tempo histórico é uma das mais complexas da História e, ao mesmo tempo, a que melhor lhe confere identidade. O tempo na História é o da dimensão *diacrônica*, de modo a captar o processo de permanência e mudança. Assim, a ideia de tempo é parte constituinte do processo de escrita da História, que se manifesta na produção dos historiadores por meio de referenciais temporais, como podem ser as periodizações construídas a partir de acontecimentos, fatos, nomes, anos, séculos, épocas, idades e outros elementos que o engenho do historiador pode criar. Segundo Bloch, “[...] cada tipo de fenômeno tem sua espessura de medida particular e, por assim dizer, seu decimal específico”. De tal modo, o texto histórico não consegue escapar completamente da obrigatoriedade de referir-se a algum tipo de marcação do tempo. Na verdade, não há História sem referências temporais, se esse conhecimento não é feito unicamente por essas referências, o fato é que sem elas a própria História deixa de existir, já que, como afirma Prost, originalidade e especificidade do saber histórico encontram-se na apreensão da relação entre um “antes” e um “depois”. Mas não basta um amontoado de datas para formar uma interpretação do tempo histórico, pois o tempo que faz a história, certamente, é complexo, multifacetado e, principalmente, construído pela narrativa do historiador. O tempo da história não se limita ao tempo do calendário, ou mesmo ao tempo físico. Por mais que os historiadores possam utilizar uma compreensão do tempo que é anterior à sua escrita – um tempo social e coletivo –, eles também constroem formas de periodização para formular suas narrativas que dão sentido ao passado humano. Existiu e existem historiadores que o apresentam em uma cronologia linear, mas há outras perspectivas, como, por exemplo, a que Fernand Braudelformulou, em meados do século XX, de um tempo tripartite: um tempo lento, médio e rápido, o tempo das estruturas, das conjunturas e dos acontecimentos. No entanto, seja como for, historicizar um objeto consiste em construir sua estrutura temporal. Assim, dificilmente um autor que deseje escrever história escapa completamente de alguma noção de tempo; e mais, é a noção de tempo que ele adota um dos principais elementos que dá significado a história que se escreve. Para mais detalhes sobre essa questão, ver BLOCH, Marc. *Apologia à história* ou o ofício de historiador. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro:

Os textos de Zea, Ardao e Cruz Costa mostram que construíram suas interpretações em uma perspectiva temporal para criar um efeito de historicidade em suas produções. Isto é, se estavam interessados em demonstrar que as ideias filosóficas não eram *a-temporais* e sim produtos da história, não poderiam deixar de fazer referências às formas de marcar o tempo. Suas obras eram carregadas de datas, de nomes pessoais e referências a acontecimentos como mecanismo para crivar a passagem do tempo. O que nos interessa é analisar como operavam a noção de tempo, construíam e utilizavam as periodizações e, principalmente, como a partir daí interpretavam o processo histórico.

Logo na introdução de suas obras, Ardao, por exemplo, advertia ao leitor que “[...] *se excusará la abundancia de fechas y de transcripciones. La mención de fechas en la proporción en que lo ha sido, quiere marcar una reacción, acaso exagerada, en el método de exposición de nuestra historia intelectual*”⁵⁸². Na verdade, o intelectual uruguaio estruturava sua escrita em uma periodização que se estabelecia por balizas cronológicas, com divisão de *períodos* colonial e independente, por *séculos* e, principalmente, pela noção de *etapas*. Embora não estivesse preocupado em seguir necessariamente uma única forma de periodização para enquadrar a sua interpretação das ideias filosóficas, a nomenclatura de *etapas* foi a mais utilizada como marcador temporal, como algo que estabelecia uma sucessão de momentos de um longo processo. Vejamos qual significado essa noção adquiria em sua obra.

Ardao dividia o tempo das ideias filosóficas em *etapas menores e maiores*: uma corrente filosófica demarcava uma etapa menor, e a junção de várias correntes de ideias professadas em uma época constituía uma etapa maior do processo. Assim, no seu primeiro livro, *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*, abarcava uma *etapa maior* do processo de formação filosófica do Uruguai, do período da colonização espanhola na região do Prata até meados do século XIX (em termos de datas estabelecia os anos de 1787 a 1849). Essa grande etapa era dividida em *menores*: etapa da “escolástica”, do “enciclopedismo”, da “ideologia” e do “sancionismo”⁵⁸³. Nesse caso, cada corrente

Zahar, 2001. BRAUDEL, Fernand. *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. 2 vol. Lisboa: Dom Quixote, 1984. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

⁵⁸²ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 16.

⁵⁸³ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p.10-11.

filosófica constituía uma etapa do processo maior que era a filosofia antes da criação da Universidade no Uruguai.

Essa mesma demarcação de tempo não ficou restrita ao seu primeiro livro, era repetida na construção de outros como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950), que, para ele, constituíam mais duas etapas das ideias filosóficas no Uruguai. Em outra publicação, também do final de 1950, *La Universidad de Montevideo*, as etapas eram marcadas por períodos: “[...] *cuatro etapas fundamentales ha recorrido históricamente la Universidad de Montevideo*”⁵⁸⁴: “*primera etapa 1833-1849*”; “*segunda etapa 1849-1885*”; “*tercera etapa 1885-1908*”; “*cuarta etapa 1908*”⁵⁸⁵. A mesma divisão temporal estava também presente em *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956), obra em que abordava vários autores e os ligava a cinco tendências filosóficas da primeira metade do século XX (*Filosofía de la experiencia, Filosofía de la Materia, Filosofía de la Idea, Filosofía de la Iglesia, Filosofía de la Cultura*). Na verdade, como afirmava o próprio Ardao, seus três principais livros (*Filosofía pre-universitaria; Espiritualismo y positivismo* e *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*) poderiam ser lidos como um único processo, que ia desde a colonização até a primeira metade do século XX, divididos em etapas que buscavam fazer a “[...] *reconstrucción histórica del proceso filosófico uruguayo*”⁵⁸⁶. Em suas palavras: “*Aunque cada libro es autónomo, redigo por un plan propio de acuerdo con las características de cada época, el conjunto comprende, sin solución alguna de continuidad, el curso total de la historia de las ideas filosóficas en el país*”⁵⁸⁷. A construção dessa temporalização de etapas era uma forma de mostrar como os homens promoviam a adaptação das ideias filosóficas no Uruguai, criando a dimensão de um “antes” e um “depois”, isto é, uma noção de ruptura. Como ele mesmo dizia, não desejava apresentar “*solución alguna de continuidad*”. Ardao, mais uma vez, deseja ser preciso em sua escrita da história das ideias filosóficas no Uruguai.

Por outro lado, a perspectiva de temporalidade pautada na noção de etapas adotada por Ardao não escapava completamente de uma moldura restritiva, isto é, da ideia de colocar os autores em molduras, de enquadrá-los em determinadas correntes de ideias filosóficas (escolásticos, espiritualistas, positivistas, historicistas). Como adverte

⁵⁸⁴ARDAO, Arturo. *La Universidad de Montevideo*. Montevideo: UR, 1950, p. 9.

⁵⁸⁵ARDAO, op. cit., p. 9, 11, 12.

⁵⁸⁶ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956, p.11.

⁵⁸⁷ARDAO, op. cit., p. 11, grifo nosso.

Antone Prost⁵⁸⁸, estabelecer períodos tão bem definidos pode levar a crer que estas fronteiras entre a passagem do tempo não sejam tão porosas como na verdade são, ou ainda pior, podem fazer prevalecer a ideia de uma homogeneidade que dificilmente existiu.

Nos textos de Ardao, embora o fluxo narrativo desse a noção linear de sucessão das etapas, cada corrente filosófica era pensada em um tempo cíclico de nascimento, desenvolvimento e morte: as ideias filosóficas eram gestadas ou adaptadas, depois desenvolvidas ou utilizadas e, por fim, entravam em decadência ou desvaneciam. Para ele, “[...] *a literatura filosófica positivista se desvanece a principios del siglo actual* (século XX)”⁵⁸⁹, assim como “[...] *el partidismo doctrinario y el espíritu polémico*[...]”, que também “[...] *desaparecen por completo desde que se ingresa al siglo actual*”⁵⁹⁰. Essa perspectiva de ciclo de vida das ideias e homogeneidade das correntes filosóficas criam a ideia de ruptura total, sem muito espaço para pensar a possibilidade de atualização do não contemporâneo⁵⁹¹, de “sobrevivência” de determinados aspectos para além da delimitação de uma fase, como se não houvesse mesclas, hibridizações e ressignificações. A noção de processo era pensada como encadeamento das etapas delimitadas em uma “*evolución*”, que criava a perspectiva de um contínuo progresso de melhor adaptação das ideias à “*circunstancia nacional*” até alcançar uma etapa de construção de um pensamento mais “autônomo”.

A forma de Ardao pensar a história das ideias filosóficas no Uruguai não estava imune à ideia de encontrar o “*sentido*” da sucessão de etapas. Quando publicou seu primeiro livro, *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*, Ardao afirmava que seu trabalho era uma explicação “[...] *de una etapa de la evolución filosófica nacional*”⁵⁹². O projeto de reconstruir todo o processo de “*evolución filosófica*” dessas etapas continuou no decorrer dos anos e se materializou na produção de suas outras obras até a década de 1950. Evidentemente, o uso da palavra “*evolução*” não significa que Ardao era um evolucionista no sentido do termo empregado no século XIX. No entanto, havia no conjunto da obra do autor uruguaio a sobrevivência de certa noção de tempo como *progreso*, não apenas como encadeamento de etapas, mas de algo que estava, cada vez

⁵⁸⁸PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

⁵⁸⁹ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956), p. 16.

⁵⁹⁰ARDAO, op. cit., p. 15.

⁵⁹¹KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma P. Maas e Carlos A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC Rio. 2011.

⁵⁹²ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 9, grifo nosso.

mais, evoluindo para um sentido que o autor considerava ser melhor, era como se a sucessão das etapas levasse a um melhoramento e refinamento da filosofia no Uruguai rumo a uma etapa de autores mais autênticos.

Qual seria essa etapa? Não por acaso, no último livro de sua trilogia, *La Filosofía en Uruguay en el siglo XX* (1956), ele afirmava que as etapas anteriores (*escolástica, filosofía moderna, enciclopedia, ideología, sansimonismo, eclecticismo, krausismo, evolucionaismo*) eram “[...] *las sucesivas grandes influencias filosóficas que se hacen sentir en el Uruguay [...]. Todo ese período inorgánico de la cultura uruguaya en gestación*”⁵⁹³. Eram períodos “[...] *de penúria especulativa, de la información superficial, del simplismo de los planteos y de las soluciones [...]* *tenia mucho de arrebató juvenil, de falta de ponderación y de madurez de pensamiento nativo*”⁵⁹⁴. Mas, fora a preocupação com o “*pensamiento nativo*”, escapariam os amigos de Ardao às suas críticas? Zea não teria produzido em hipótese alguma uma concepção “*especulativa*”? Cruz Costa teria superado completamente “*la información superficial*”? Como já vimos, nas resenhas que fazia das obras de seus amigos, Ardao não era tão crítico.

Seguindo a sucessão das etapas criadas por Ardao, no final do século XIX e início do século XX, teríamos a “*Superación del positivismo*”, em que José Enrique Ródo e Carlos Vaz Ferreira assumiriam a direção intelectual para “[...] *darle autenticidad a nuestra vida filosófica*”⁵⁹⁵. Para Ardao, “*El nombre de Vaz Ferreira separa dos épocas. Con él la filosofía nacional llega a la mayoría de edad y se hace creadora*”⁵⁹⁶. Nessa nova etapa de “*mayoría de edad*”, o autor também inseria “*La conciencia filosófica de Rodó*”⁵⁹⁷, título de um texto escrito em 1950 e republicado em 1974, no livro *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Seguindo essa afirmação de “*mayoría de edad*”, em 1956, Ardao concluía que

[...] *a fines de la década de veinte y principios de la del treinta, empieza a operarse una profunda renovación filosófica. Resulta ésta de la incidencia en el país de ideas y corrientes vinculadas a la gran crisis espiritual e histórica de nuestro tiempo. [...] Ahora han de*

⁵⁹³ ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 13, grifo nosso.

⁵⁹⁴ ARDAO, op. cit., p. 16, grifo nosso.

⁵⁹⁵ ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideu: Universidad de la Republica, 1968 [1950], p. 289, grifo nosso.

⁵⁹⁶ ARDAO, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideu: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 9, grifo nosso.

⁵⁹⁷ ARDAO, Arturo. *La conciencia filosófica de Rodó*. In: ARDAO, Arturo. *Etapa de la inteligencia uruguaya*. Montevideu: UR, 1974. p. 241.

*tomar cuerpo los temas y las doctrinas que en la filosofía universal pasan a primer plano después de la Primera Guerra Mundial [...] la reflexión sobre el hombre y la cultura. En la década del veinte se toma ya contacto con el **nuevo horizonte**. Pero es después del treinta que las influencias se intensifican en grado bastante como para llegar a establecer un **nuevo aire filosófico, una nueva conciencia. Aquí, como en toda Latinoamérica, fue importante factor de ese cambio la labor de Ortega y Gasset, con la Revista de Occidente y su Biblioteca, a base de traducciones del alemán. [...] Los años que corren entre 1930 y 1936, hasta que comienza la guerra civil española, marcan el auge de esa influencia. Son, por eso mismo, los años en que se define la **nueva situación filosófica**, que habría de consolidarse en los años posteriores, principalmente a lo largo de la **década del cuarenta**[...]”⁵⁹⁸.***

Na narrativa temporal do intelectual uruguaio, nenhuma outra “etapa filosófica” recebeu tantos adjetivos para criar a ideia de novo. Em sua sucessão de etapas, o século XX – depois da Primeira Guerra Mundial e, principalmente, com a chegada da década de 1940 – anunciava a vinda do “*nuestro tiempo*”, o grande momento da “*renovación filosófica*”, em que as ideias e iniciativas de Ortega y Gasset foram “[...] *importante factor de ese cambio*”, criando um “*nuevo aire filosófico*”, “*una nueva conciencia*”. As primeiras décadas do século XX eram vistas como o período em que se iniciava a mudança, e os anos 1940 consolidavam esta “*nueva situación filosófica*”. Não por acaso, era o mesmo período em que Ardao havia afirmado que “*Hay en la **filosofía americana una sucesión de etapas** relativamente orgánicas desde la escolástica colonial ao positivismo del siglo pasado. [...] Acaso asistimos ahora en el curso de esa evolución a la configuración de una **nueva etapa: la historicista***”⁵⁹⁹. O tempo da renovação era o seu tempo, o da “*nueva situación filosófica*”.

Esta divisão temporal por etapas sucessivas que encaminhavam para o lugar do novo não era restrita à interpretação de Ardao, na verdade, nem Cruz Costa ou Zea fugiram dela. Por mais que não usasse com tanta recorrência a palavra *etapa*, tal como fez Ardao, João Cruz Costa também trabalhava com várias periodizações, que sugeriam a ideia de encadeamento de períodos sucessivos. Porém isto não quer dizer que o autor brasileiro tivesse construído um processo exatamente igual ao uruguaio. Em alguns trabalhos da década de 1940, como *A filosofia no Brasil*, ele adotava uma longa ordem temporal, dividida quase exclusivamente em *séculos*, escrevendo uma história das ideias

⁵⁹⁸ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 175, *grifo nosso*.

⁵⁹⁹ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. Julio-agosto, 1946. p. 110, *grifo nosso*.

filosóficas, que retornava ao século XII, em Portugal, e avançava até o início do século XX, no Brasil. Nesse livro, Cruz Costa quase não usava marcas temporais precisas como anos ou décadas – como fez, por exemplo, Ardao –, seus quadros temporais eram de largas dimensões, permitindo tecer grandes generalizações, e, às vezes, quase “eternizar” certos elementos identitários no tempo⁶⁰⁰.

Na década de 1950, o uso de grandes periodizações ainda era uma de suas principais formas de marcar o tempo, mesmo que apresentasse certa noção mais “complexa” de pensá-lo. Em *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956) encontramos uma afirmação interessante em que Cruz Costa usava as ideias de Roger Daval para manifestar a seguinte perspectiva:

Todos reconhecem hoje quanto é arbitrário e precário o critério da divisão da história em épocas. O fluir dos acontecimentos faz estalar os esquemas que só o interesse da exposição parece, às vezes, exigir ou justificar. A determinação de datas de origem para certos veios, fios ou correntes de idéias é muito difícil e o historiador das idéias é sob este aspecto, menos favorecido ainda que o historiador dos acontecimentos políticos. O estudo das idéias de período republicano, no Brasil, apresenta-nos esta dificuldade⁶⁰¹.

Nessa citação em que é difícil precisar a autoria – já que Cruz Costa não informa quando começa a citação do autor francês – percebemos uma noção mais sofisticada de tempo histórico do que em obras anteriores, deixando evidente que o autor brasileiro sabia que toda noção de tempo em história é uma construção, produzida por meio da narrativa do historiador; e mais ainda, para ele, precisar a origem de uma ideia no tempo era mais difícil que precisar os acontecimentos políticos, pois esses tinham datas precisas, ao contrário da fluidez das ideias. Por isso defendia que, nos estudos de “história das idéias no Brasil”, para melhor captar o pensamento de um autor em período de transição política – como, por exemplo, Rui Barbosa – não se deveria limitá-lo a um período exato, mas compreendê-lo como “[...] cavaleiro de duas épocas,

⁶⁰⁰ Para Cruz Costa, havia uma essência portuguesa que permanecia no decorrer do tempo. Afirmava, por exemplo, que “A filosofia portuguesa é *essencialmente prática* [...]. Nunca foi a contemplação, o principal característico da alma portuguesa. [...] A filosofia portuguesa é viva e não entende o homem como uma das muitas fórmulas que se encontram, eternas e imutáveis, no mundo de fórmulas fechadas, perfeitas, que a razão pura constrói. Não é essa a índole do pensamento português”. CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 25-26, *grifo do autor*. Mas não seria contraditório falar de “essência” e “alma portuguesa” e depois criticar a concepção filosófica de ideias “eternas e imutáveis”? Sobre essa discussão, o leitor terá que aguardar um pouco mais, pois analisaremos essa e outras contradições de Cruz Costa no capítulo sobre a identidade nacional.

⁶⁰¹ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 321.

influindo não somente nos últimos anos do Império como também ao longo da história republicana”⁶⁰².

Essa perspectiva do “[...] quanto é arbitrário e precário o critério da divisão da história em épocas”⁶⁰³ fez Cruz Costa variar mais suas formas de periodização do que em 1940. Nos anos de 1950, usava referências temporais em anos, décadas, séculos e dava bastante ênfase à tradicional periodização da história brasileira: período colonial, monárquico e republicano. Era nesses quadros temporais que se inseria a adaptação que os “homens de letras”, no Brasil, faziam das ideias filosóficas. Na referida obra de 1956, a primeira parte tratava do que chamava de *Herança portuguesa* e as *Vicissitudes da formação colonial*; a segunda abordava a *Filosofia no Brasil durante o século XIX* (período imperial); e a terceira, e última, tratava das *ideias no século XX* (período republicano). É interessante ressaltar que em sua periodização a ideia de *século* não representava necessariamente cem anos. O que marcava o início e o fim de um século eram os *acontecimentos*: o começo do século XVI se dava com a descoberta do Brasil, o século XIX principiava com a Independência brasileira⁶⁰⁴; já o XX se iniciava com o fim da monarquia⁶⁰⁵. Em última instância eram estes acontecimentos que representavam o princípio e o fim de um período, constituindo balizas temporais que moldavam sua periodização da história das ideias filosóficas no Brasil.

Embora trabalhasse com esses quadros temporais, Cruz Costa usava outros modos de marcar o tempo. Por mais que em *Contribuição* não citasse Braudel, implicitamente, em sua construção temporal, parecia trabalhar com a ideia de diferentes formas de aceleração do tempo para abordar as ideias filosóficas. O período colonial foi captado pela ótica do tempo lento, da quase não mudança. Não por acaso, começava a parte das *Vicissitudes da formação colonial* afirmando que “do **século XIII** ao **século XVI** verificamos sempre que o pensamento português se acha intimamente ligado à ação”⁶⁰⁶. O pensamento português era representado como uma mentalidade quase imóvel que era “sempre” a mesma em uma extensão de mais de 300 anos. Nessa parte

⁶⁰²CRUZ COSTA, op. cit., p. 321.

⁶⁰³CRUZ COSTA, op. cit., p. 321.

⁶⁰⁴CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 65.

⁶⁰⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 315.

⁶⁰⁶CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 19, *grifo nosso*.

do livro, Cruz Costa não registrava muitas mudanças, mostrava o tempo lento da colonização do Brasil e da permanência das ideias escolásticas trazidas pelos jesuítas⁶⁰⁷.

Já na segunda parte do livro, que começava com um acontecimento político, a Independência do Brasil, ele adotava uma noção de tempo mais rápido, de modo que o desenrolar cronológico não era mais marcado por séculos, mas por décadas e anos. Falava dos “acontecimentos de 1822”⁶⁰⁸; do peso que teve para o Império as ideias ecléticas e, principalmente, sobre o “Compêndio de Filosofia de Mont’Alverne, cuja composição data de 1833”⁶⁰⁹. Ou que “[...] de 1840 a 1850 a monarquia assegura sua estabilidade”⁶¹⁰. E o mesmo acontecia com a terceira parte intitulada de *As idéias no século XX*, em que o tempo era também contado em unidades menores preenchidas de vários acontecimentos: a “[...] queda do Gabinete Zacarias, em 1868, foi decisiva”; a “Proclamação da República no Brasil, em 15 de novembro de 1889”⁶¹¹; ou que “todas essas interpretações são inspiradas ainda é, certo, pelas idéias positivistas ou evolucionistas e, é bom que se note isso até 1928, isto é, até as vésperas da Revolução de 1930”⁶¹².

Assim, nas obras de Cruz Costa dos anos de 1950, havia distintos modos de marcar o tempo (anos, décadas e séculos), condensando-o ou extendendo. Na primeira parte de *Contribuição*, condensava longos quatro séculos de história (XV, XVI, XVII e XVIII) em cinquenta páginas; na segunda parte, que se restringia apenas à primeira metade do século XIX, citava inúmeras datas e utilizava mais de duzentos e cinquenta páginas para retratar cinquenta anos; na terceira parte, que ia da segunda metade do XIX ao início do XX, o tempo também era contado em décadas e anos, e ele utilizava cerca de cento e cinco páginas. O espaço dedicado à interpretação das ideias de cada período mostra que Cruz Costa estava bem interessado nos séculos XIX e XX, pois acreditava que nesse período houvera a penetração de “*Um bando de idéias novas*” (título do capítulo 2 da segunda parte), e também indica a forma como o autor brasileiro dilatava ou contraía o tempo histórico em sua escrita: quanto mais distantes no tempo, longos eram os períodos, lenta era aceleração temporal e menos escrita era dedicada à sua interpretação; quanto mais perto temporalmente fosse do autor, curtos eram os períodos, rápida era a aceleração do tempo e mais páginas eram usadas para avaliar o passado.

⁶⁰⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 43.

⁶⁰⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 68.

⁶⁰⁹CRUZ COSTA, op. cit. p. 70.

⁶¹⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 81.

⁶¹¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 317.

⁶¹²CRUZ COSTA, op. cit., p. 334.

Ainda que Cruz Costa apresentasse certa peculiaridade em relação às formas como Ardao construiu a temporalidade das ideias filosóficas, o autor brasileiro utilizava uma ordenação do tempo que não fugia da ideia de *etapa* nem da concepção de tempo como *progresso*. Não só porque usava a nomenclatura, e sim em função de entender cada período como uma fase que avançava rumo ao século XX: a missão do “historiador-filósofo” era “estudar a evolução da cultura nacional”⁶¹³ e, a partir disso, determinar qual era “o sentido da evolução da filosofia na história”⁶¹⁴. Para Cruz Costa, o *sentido* dessa evolução estava dado desde a descoberta do Brasil, pois, já “estava traçada a nossa rota. Delineavam-se as grandes linhas do nosso destino”⁶¹⁵. A periodização adotada pelo autor brasileiro (seja a divisão por períodos colonial, imperial e republicano, seja por séculos, do XVI ao XX) estava estruturada em uma ideia de tempo quase linear que caminhava para um ponto. Como afirmava, o século XX era o momento “[...] para iniciar, com o **mundo novo** que se anuncia, uma **etapa nova** e desta vez decisiva: a da verdadeira cultura nacional”⁶¹⁶, haja vista que:

Depois **da Primeira Guerra Mundial, o pensamento brasileiro ganhou maior independência**. Aqueles ouvidos fechados até então às estridências brasileiras começaram a abrir-se. Apoiando-se em uma realidade mais próxima, a **inteligência brasileira entrou em outra fase de renovação**. Aos *espíritus europeus*, como os chamou José Osório de Oliveira, seguir-se-iam outras gerações que, embora não de todo isentas do *transoceanismo*, **aplicariam sua inteligência a estudos concretos, relacionados com a própria terra**, com o próprio meio. Ao transoceanismo saudosista de uns e ao nacionalismo afoito e ingênuo de outros, sucederia uma geração na qual aparecem homens dotados de uma **formação nova** e de uma técnica intelectual mais adequada à compreensão dos problemas da cultura e, talvez, por isso mesmo, dotados também de uma **compreensão mais exata do País e de nossa história**⁶¹⁷.

O século XX, principalmente depois da Primeira Guerra Mundial – tal como para Ardao – era visto como o tempo do “novo”, da “maior independência”, de uma “fase de renovação”. Enfim, para Cruz Costa, esse evento marcava o tempo de superação do “transoceanismo”. Do mesmo modo que na escrita do autor uruguaio, na periodização da história de Cruz Costa, o tempo da renovação era o seu tempo.

⁶¹³CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 21.

⁶¹⁴CRUZ COSTA, op. cit., p. 46.

⁶¹⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 22.

⁶¹⁶CRUZ COSTA, op. cit., p. 72, grifo nosso.

⁶¹⁷CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op. cit. p. 417, grifo nosso, itálico do autor.

Leopoldo Zea, em suas primeiras obras, não usou uma periodização que abarcasse o período colonial e o republicano, nem trabalhou com uma longa sucessão de séculos. No entanto, isto não quer dizer que estava imune à concepção de “etapas” e à perspectiva da representação do novo no século XX. É certo que, em seus primeiros livros sobre o *Positivismo en México* (1943-1944), concentrou sua análise mais no período pós-independente, sobretudo na segunda metade do século XIX e início do XX. Tal como Ardao, e diferente de Cruz Costa dos anos de 1940, Zea trabalhava com tempo histórico encadeado por datas precisas, como aparece na primeira parte de seu livro: “[...] *el 16 de septiembre de 1867, un hombre llamado Gabino Barreda pronunciaba en Guanajuato una oración cívica*[...]”⁶¹⁸, ou “[...] *en 19 de junio de 1867 era ajecutado en Querétaro el iluso emperador de México, Maximiliano de Austria*[...]”⁶¹⁹. Contudo, por trás dessa delimitação temporal havia a perspectiva de etapas de um processo, já que o advento do *Ateneo de la juventude* marcava o fim de uma etapa e o início de uma nova perspectiva filosófica que se opunha ao positivismo e estava contra a “*filosofía de lo inmutable*”⁶²⁰.

Essa perspectiva ficou mais clara quando Zea publicou os resultados da pesquisa realizada em sua viagem de 1945-46, pois, como o próprio título de seu livro diz, tratava-se de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949). Sua periodização – assim como a de Ardao – era construída em função da lógica de etapas. Isto é, embora o livro se localizasse cronologicamente no século XIX, a ideia era que cada corrente filosófica (romantismo e positivismo) constituía uma etapa do processo evolutivo de adaptação das ideias filosóficas, o que assemelhava a interpretação de Ardao. É importante ainda atentar para o fato de que o autor mexicano intitulava seu segundo livro sobre o positivismo de: *Nacimiento, Apogeo y Decadencia del positivismo en México*. Por esse título vemos que Zea compreendia que as ideias filosóficas no México tinham um processo semelhante à de um organismo vivo, isto é, passavam pelas etapas de: nascimento, apogeu e decadência/morte.

Na década de 1950, Zea começou a trabalhar com periodizações mais longas – como fizera Cruz Costa –, que abarcava séculos e/ou a tradicional periodização da história nacional mexicana, de período colonial e republicano. Os primeiros livros em que isso fica mais claro são: *América como conciencia* (1953), que traz um capítulo

⁶¹⁸ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 55.

⁶¹⁹ZEA, op. cit., p. 62.

⁶²⁰ZEA, op. cit., p. 452.

chamado *El mundo colonial americano*; e *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952). Nesse último, Zea afirmava que a “conciencia” do mexicano vinha evoluindo no decorrer da história, do século XVI ao XX, de uma consciência “[...] *velada, envuelta, por una serie de ideas y prejuicios ajenos*” para “[...] *tomar conciencia de la realidad*”⁶²¹. Ou seja, os séculos apresentavam uma sucessão temporal que apontava para um fim determinado: a tomada de consciência da realidade.

O uso da divisão em períodos *colonial* e *republicano* continuou em *El occidente y la conciencia de México* (1953)⁶²² e *América en la historia* (1957), com a mesma ideia de etapa. Nessas obras, ficava transparente uma clara abordagem de filosofia da história, na medida em que Zea queria não apenas analisar como eram adaptadas as ideias filosóficas e sim interpretar o sentido que o processo histórico mexicano e/ou latino-americano apontava – um ambicioso trabalho que buscava “[...] *encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más*”⁶²³. Em *América en la historia*, Zea afirmava que a preocupação por estabelecer um “*espíritu europeo*” na América tem suas raízes na “*etapa colonizadora*”⁶²⁴, e a partir daí estabelece o que defendia como sendo diferenças entre colonização ibérica e saxônica. Páginas depois, falava de “*etapas de la cultura europea*”⁶²⁵.

Ou seja, a ideia de pensar a história como etapas de um processo evolutivo estava presente nas obras de Zea desde 1940, e continuou nas de 1950. A sucessão temporal apontava para a última etapa das ideias filosóficas: a do historicismo e, como ele, a afirmação da característica de um suposto pensamento nacional, daquilo que chamava de filosofia mexicana. Era como se, a partir do século XX, e principalmente no período em que Zea estava escrevendo, se alcançasse a última etapa do processo histórico de evolução das ideias filosóficas no México e na América Latina, o último estágio: uma etapa de “*la nueva actitud filosófica en México*”⁶²⁶. Em *La filosofía en México* (1955), que buscava traçar a linha da “*la filosofía Escolástica da Colonia*”⁶²⁷ até o século XX, a última parte da obra tratava, não por acaso, era dedicada ao “*Historicismo*”⁶²⁸. A etapa em que havia se encontrado “[...] *un fecundo método en el*

⁶²¹ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa, 1974 [1952], p.29.

⁶²²ZEA, Leopoldo. *El occidente y la conciencia de México*. Porrúa, 1974 [1953].

⁶²³ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 9.

⁶²⁴ZEA, op. cit., p. 19.

⁶²⁵ZEA, op. cit., p. 36.

⁶²⁶ZEA, Leopoldo. *El occidente y la conciencia de México*. Porrúa, 1974 [1953], p. 9.

⁶²⁷ZEA, Leopoldo. *Filosofía en México*. México: Ediciones Libro-Mex, 1955, p. 15.

⁶²⁸ZEA, op. cit., p. 121.

*terreno de la historia de las ideas*⁶²⁹. Tal como nas obras de seus amigos, na periodização da história de Leopoldo Zea, o tempo da renovação era o seu próprio tempo.

Mas, diferente de Ardao e mesmo de Cruz Costa, Zea não via a Primeira Guerra Mundial como o início do despertar, e sim a Revolução Mexicana. Acreditava que “*toda la temática y orientación cultural de México hacia el conocimiento de su realidad tiene como base un hecho histórico, el conocido con el nombre de Revolución Mexicana*”⁶³⁰, marcando o início da etapa de “*conciencia de México*”⁶³¹.

No próximo capítulo, analisaremos um pouco mais a interpretação de Zea sobre a Revolução Mexicana. Por ora o que procuramos mostrar até aqui é que, embora a periodização seja uma necessidade prática de qualquer autor dedicado ao exercício de escrever história, tendo em vista que é impossível abranger a totalidade do tempo sem dividi-lo – lembrando que periodizar é identificar rupturas, é estabelecer uma dimensão diacrônica do tempo –, os autores que trabalhavam com história das ideias, ao adotarem periodizações já construídas, ou sistematizarem as suas próprias, acabaram por construir uma perspectiva de tempo que representava sua própria época como um momento do novo, de independência mental, de afirmação do próprio, da consciência de uma filosofia nacional e/ou latino-americana.

Assim, guardadas as especificidades de cada autor, a forma de compreender o tempo nas obras de Zea, Ardao e Cruz Costa, da década de 1940 até a de 1950, era representada pela sucessão de etapas, que indicava, em certa medida, a ideia de melhoramento, de avanço, de progresso, de uma teleologia que tinha o século XX como o momento a se chegar e o historicismo como etapa final alcançada.

4.4 – As ideias e os “homens”

Analisando como mais profundidade a forma como Zea, Ardao e Cruz Costa constroem suas escritas de história das ideias filosóficas, é possível perceber que seus interesses de estudo não eram exatamente as ideias filosóficas *em si*, mas o modo como eram “adaptadas” por certos homens aos contextos nacionais e/ou latino-americanos. Como Zea, Ardao e Cruz Costa partiam da perspectiva de que as ideias não valiam por

⁶²⁹ZEA, op. cit., p. 137.

⁶³⁰ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 13.

⁶³¹ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Op. cit., p.13.

si, mas pela forma como eram pensadas e utilizadas em determinadas “circunstâncias históricas”, suas investigações buscavam mais o “*como*” e não o “*o que*”; não estavam interessados em saber exatamente *o que* era o positivismo, ou o racionalismo, a escolástica, o ecletismo, o espiritualismo, mas *como* em países latino-americanos essas ideias eram “adaptadas”.

Zea, em *Ortega y la historia* (1942), afirmava que “[...] *el mecanismo y el resorte de la historia está en hombre*”⁶³². Para ele, “*el hombre no vive para hacer historia, sino que hace historia porque vive*”⁶³³. Da mesma forma, defendia, em seu primeiro livro, que “[...] *las fórmulas filosóficas, los métodos, los filosofemas, no son otra cosa que la expresión verbal, es decir, humana, [...] al hombre tocaba interpretar estas señales [...]*”⁶³⁴. As ideias filosóficas eram resultado da forma como os homens viviam e atuavam em determinadas circunstâncias.

Por defender essa perspectiva fiel às ideias de José Ortega y Gasset, Zea criticava *Historia de la filosofía*, de Windelband, pois, segundo ele, a obra defendia que “[...] *lo mejor sería hacer sobre estas grandes corrientes un estudio en que se analizasen sus ideas, sus conceptos, sus filosofemas, **abstrayéndolos de sus hombres, de sus creadores, de sus héroes***”⁶³⁵. Zea não concordava com essa concepção, para ele, o que “[...] *importa no son las ideas, los filosofemas, sino los hombres autores de estas ideas y filosofemas*”⁶³⁶. Mas a questão é: quem era esse “*hombre*” na obra de Zea? Que sentido essa palavra adquiria? Sem dúvida, assumia vários significados e, de um modo geral, representava o homem da elite letrada e política.

Desse modo, o intelectual mexicano não vai analisar exatamente as ideias tidas como *positivistas*, mas sim como José María Luis Mora, Gabino Barreda, Justo Sierra e outros intelectuais mexicanos, “adaptaram” o positivismo a “*circunstancia mexicana*” para validar os interesses do ele chamava de burguesia mexicana⁶³⁷. Como Zea tinha o objetivo de investigar como determinados sujeitos davam significado às ideias filosóficas em um determinado tempo e espaço, concentrava mais nos significados que no México os homens de letras produziam do que necessariamente nas *ideias* em si. Assim, estava mais próximo de uma história de intelectuais, ou de “elites letradas”,

⁶³²ZEA, Leopoldo. *Ortega y la historia. Letras de México*. 1942, p. 141.

⁶³³ZEA, op. cit., p. 141.

⁶³⁴ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 20.

⁶³⁵ZEA, 1968 [1943-1944], p.17, *grifo nosso*.

⁶³⁶ZEA, op. cit., p. 24, *grifo nosso*.

⁶³⁷ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 18.

do que de um modelo de história das ideias que se preocupava em encontrar universalidades atemporais. A história das ideias, na concepção de Zea, não podia ser uma “história” sem sujeitos, as ideias não valiam por si, eram as elites intelectuais de uma dada época e lugar que davam significado a elas. Afirmava, por exemplo, que “*Barreda, a diferencia de Comte, ve en el liberalismo mexicano una expresión del espíritu positivo*”⁶³⁸. Ou que “*Barreda alteró la doctrina comtiana para adaptarla a la interpretación de la historia de México [...] la divisa comtiana de amor, orden y progreso fue también alterada cuando Barreda habló de libertad, orden y progreso*”⁶³⁹.

Como se percebe nesse fragmento, a preocupação é como Barreda adaptava as ideias de Comte. Por mais que o autor mexicano usasse em um momento ou outro a expressão “*pueblo*”, em sua escrita o *sujeito* da história eram os “homens da elite”, quer seja esta a elite intelectual ou política, já que muitas vezes era uma só. No seu primeiro livro, os agentes da história além da identificação de “*hombres*”, também eram chamados como “*nuestros positivistas*”, “*positivistas mexicanos*”, de “*burguesia mexicana*”⁶⁴⁰, “*los científicos*”⁶⁴¹, “*la nueva generación*”⁶⁴² ou pelos nomes próprios de Barreda, Mora, Sierra, Vasconcelos, Caso, Alfonso Reyes, entre outros.

A perspectiva de que o sujeito (seja indivíduos ou grupos) faz a história em determinadas circunstâncias não ficou restrita à sua primeira obra, com pequenas alterações, permaneceu também na década de 1950. Em *Dos etapas* (1949), os principais protagonistas de sua escrita da história eram Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Andrés Bello, Bilbao, Lastarria, Echeverría. No início de 1950, em *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1953), *El Occidente y la consciencia de México* (1952) e *América en la historia* (1957) aparecem os nomes de Mora, Vasconcelos, Reyes, Caso, Ramos e outros, como também a noção genérica de “*hombre*”, “*hombre occidental*”, “*hombre americano*”, “*hombre de México*”. Nesse sentido, à medida que Zea avançava rumo a uma filosofia especulativa da história, intensificava a manifestação em sua escrita daquilo que mais criticava, a generalização. Em sua obra aparecia, cada vez mais, um sujeito genérico que representaria o homem (humanidade) ou o homem do Ocidente, da América, do México: o ocidental que se autoproclamava como homem por

⁶³⁸ ZEA, op. cit., p. 57.

⁶³⁹ ZEA, op. cit., p. 106.

⁶⁴⁰ Em sua escrita a burguesia mexicana exercia um papel forte nas decisões políticas. Sujeito atuante na política mexicana do século XIX, afirmava, por exemplo, que “[...] *la burguesia mexicana, una vez triunfante, tratará de implantar un orden [a ordem positivista], pretendiendo que tal orden es el orden de toda la sociedad*. ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. Op. cit. p. 91.

⁶⁴¹ ZEA, op. cit., p. 396.

⁶⁴² ZEA, op. cit., p. 441.

excelência⁶⁴³, o americano que era situado no campo do infra-humano⁶⁴⁴, o mexicano que havia passado por um complexo de inferioridade⁶⁴⁵.

Em *América en la historia* aparece também a ideia de “continentes” e “nações” como sujeitos do processo histórico: “*América debe imitar a Europa en esa su capacidad para ser original*”⁶⁴⁶; ou “*España y Portugal, la misma Francia, habían resistido la ofensiva de este nuevo mundo*”⁶⁴⁷. Aqui, as nações são vistas como sujeitos que tomam decisões e fazem o processo histórico se mover, supostamente representando seus habitantes. No entanto, a noção genérica representada pela palavra “*hombre*” não desaparecia, pelo contrário, ganhava mais espaço, como mostra sua ambiciosa obra de filosofia da história:

[...] *gran historia, la historia del hombre [...] una historia en que sigue actuando el egoísmo que pretende hacer de los caminos de un hombre, un grupo o un pueblo, el camino a seguir por todos los hombres [...], pero una historia, también, en la que ese egoísmo es a su vez frenado por la voluntad de hombre y pueblos [...]*⁶⁴⁸.

Nessa filosofia da “*historia del hombre*”, a história seria o resultado da luta de homens, grupos, povos ou nações que tinham retidão moral e buscavam a liberdade e a dignidade, contra outros homens, grupos, povos e nações que afirmavam sua vontade egoísta. Várias passagens servem de exemplo: em um momento falava do “*hombre occidental*” que afirmava seu “[...] *individualismo egoísta que acaba por hacer [...] centro de la historia*[...]”⁶⁴⁹; em outra exaltava os “[...] *hombres que aspiraron a que nuestra América fuese también un mundo en el que la dignidad y el decoro humano fuesen su centro*[...]”⁶⁵⁰; “[...] *estos hombres de ayer, como muchos ahora, se preocuparon por establecer en esta América los valores más altos [...]*”⁶⁵¹. Era uma interpretação da história fundamentada em uma espécie de *filosofia do sujeito moral*, ou seja, uma perspectiva de que o sujeito, *moral* e *consciente*, podia construir o sentido da história e, se caso não conseguisse, isso se explicaria pelo fato de outros homens

⁶⁴³ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 63.

⁶⁴⁴ZEA, op. cit., p. 63.

⁶⁴⁵ZEA, op. cit., p. 13-15.

⁶⁴⁶ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 13.

⁶⁴⁷ZEA, op. cit., p. 17.

⁶⁴⁸ZEA, op. cit., p. 10.

⁶⁴⁹ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 34.

⁶⁵⁰ZEA, op. cit., p. 33.

⁶⁵¹ZEA, op. cit., p. 33.

imorais, ou pouco conscientes do verdadeiro sentido da história, dificultarem seus desejos conscientes de cumprir suas missões históricas.

Além disso, por mais que a palavra “*hombre*”, nas obras de Zea da década de 1940 a 1950, fosse também usada para representar a ideia de humanidade, ao eleger os homens da elite político-intelectual como maiores representantes, acabava afirmando uma concepção androcêntrica da história, isto é, feita pelo gênero masculino, pois em todas as obras desse período escritas pelo autor mexicano não encontramos grandes menções ao gênero feminino.

Será que Zea não abordou a figura da mulher porque não havia nenhuma participação na vida intelectual e/ou política da história mexicana ou latino-americana? É certo que a mulher, ao longo da história americana, esteve restrita ao espaço privado, não sendo facilmente aceita nos espaços públicos. Mas isso não significa que não existissem mulheres que transgredissem essas regras⁶⁵² e não participassem da vida intelectual, inclusive no México, nas primeiras décadas do século XX, no período em que Zea escrevia *Conciencia y posibilidad el mexicano* (1953) e *El Occidente y la consciencia de México* (1952). De fato, Zea não conseguiu escapar totalmente das concepções sociais e dos preconceitos que havia no terreno da filosofia em sua época.

María Elena Rodríguez Ozán, uma das secretárias de Zea, que anos depois se tornaria sua esposa, em recente entrevista deixou entender que, quando saiu da Argentina e foi para o México (1950), as instituições acadêmicas eram marcadas pelo machismo, e Zea não estava completamente imune a essa mentalidade presente na sociedade mexicana de sua época⁶⁵³. A mulher simplesmente não aparecia nos textos do mexicano, era como se não existisse. Essa invisibilidade não se dava apenas em seus escritos. No círculo dos produtores de história das ideias filosóficas, até meados dos anos 1950, não havia membros femininos. O *Comité de Historia de las Ideas*, instância máxima de organização do grupo, não tinha nenhuma representante do gênero, ainda que houvesse várias produzindo trabalhos de história das ideias filosóficas na América Latina desde pelo menos a década de 1930⁶⁵⁴. Por mais que, no final dos anos de 1950,

⁶⁵²PRADO, Maria Ligia Coelho. Em busca da participação das mulheres nas lutas pela independência política da América Latina. *Revista Brasileira de História*. n. 23/24, v.12, pp. 77-90- set.91/ago.92. O texto foi reproduzido em: PRADO, Maria Ligia Coelho. *América Latina no século XIX: tramas, telas e texto*. São Paulo: Edusp, 1999.

⁶⁵³WINOCUR, Mariana; DEL MAR GARGARI, María; ANIMAS, Ricardo. Entrevista com María Elena Rodríguez Ozán, vida de Leopoldo Zea. *Ubérrima*, año 1, n. 2, marzo de 2014.

⁶⁵⁴Apenas para citar algumas: Delfina Varela Domínguez (1899-1985), Maria Zambrano (1904-1991), Maria de Maetzu Whitney (1882-1948), Rosa Chacel (1898-1994). Para um estudo sobre a questão de gênero na filosofia produzida na América Latina, ver também VALLESCAR PALANCA, Diana de. *El*

Angélica Mendoza de Montero (1899-1960) tenha publicado na coleção organizada por Zea⁶⁵⁵, a presença efetiva nesse círculo só se deu nas décadas de 1970-1980 com a participação de Adriana Arpini e Clara Alicia Jalif de Bertranou.

Como afirma Raúl Fonet-Betancourt⁶⁵⁶, a história da filosofia na América Latina esteve por muito tempo marcada por uma forte tendência *androcêntrica*, criadora de um discurso filosófico unilateral e dominante que exclui a mulher como sujeito capaz de pensar e de se pensar.

Ademais, é interessante lembrar que, desde 1940, Zea defendia que o objetivo da história das ideias era compreender como os “*héroes*” construíam ou adaptavam as ideias em suas circunstâncias históricas⁶⁵⁷. Só não explicava o que chamava de herói. No entanto, essa noção pressupõe a ideia de salvador, de guia, de homens superiores aos demais e que, por isso, poderiam salvar e/ou guiar os seres menos aptos. Nos livros de Zea, os heróis do pensamento, os guias intelectuais, eram, em muitos casos, também os homens da política.

Em outras obras de 1950, o autor mexicano deixava claro quem eram esses “heróis”, ou seja, todos aqueles que buscassem afirmar as especificidades de suas nações e ou da América Latina. Na obra de Zea, Simón Bolívar (1783-1830) era o maior deles, assumia a função de verdadeiro herói latino-americano, colocado como o contra modelo da ideia hegeliana de indivíduo histórico universal⁶⁵⁸, pois, para Zea, diferente de Alexandre, Júlio César ou Napoleão, que tinham como missão conquistar, Bolívar tinha como missão libertar⁶⁵⁹. Na construção dessa retórica do libertador, Zea não questionava que tipo de liberdade era essa, que interesses defendia, que projeto de criação da memória havia por trás da ideia de “libertador”⁶⁶⁰. Além de Bolívar,

impacto del género en la filosofía latinoamericana. Utopía y Praxis Latinoamericana, v. 10, n. 31, dic. 2005.

⁶⁵⁵MENDOZA, Angélica. *Panorama de las ideas contemporáneas en Estados Unidos*. México: FCE, 1958.

⁶⁵⁶FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Momentos de una relación difícil. Barcelona: Anthropos, 2009.

⁶⁵⁷ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p.18.

⁶⁵⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

⁶⁵⁹ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 270-271; ZEA, Leopoldo. *Descubrimiento e identidade latino-americana*. México: UNAM, 1990.p. 50.

⁶⁶⁰ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. Op. cit. p. 270-271. Em vários outros textos Zea tem Bolívar como herói, como, por exemplo, quando dizia que: “*El Carácter dominante y excluyente de la cultura europea y occidental se hace explícito en la concepción que sobre la historia expone Hegel. La historia, y con la historia la cultura, se expresa en la conquista; hombres históricos son los conquistadores. Es cultura dominante y expansiva y, por ello, excluyente. Es cultura de dominación. Los héroes de esta cultura, que por dominante se manifiesta como civilización, son los conquistadores. Alejandro, César y*

apareciam nessa lista de “*héroes*” os nomes de Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos e outros que ficavam entre as letras e a política. Assim, em última instância, era sobre estes homens que sua filosofia da história se debruçava e exaltava.

Na verdade, na concepção do intelectual mexicano, outros atores sociais precisavam, muitas vezes, ser protegidos, pois, como afirmava, em 1952, “[...] *en nuestros países no podemos decir que todos los oprimidos se encuentren organizados. Tampoco podemos decir que todos tengan conciencia de su situación*”⁶⁶¹. Para Zea, muitos não tinham consciência de sua situação; só os homens políticos, intelectuais e, sobretudo, os filósofos, que poderiam assumir o compromisso de levar a libertação mental de seus países e/ou da América Latina, como podemos observar em um trecho de sua obra: “[...] *el filósofo es el hombre más consciente de esta su situación comprometida*”⁶⁶².

Mesmo não sendo muito afeito ao idealismo de Platão, era implicitamente a ideia do filósofo grego de que os “[...] reis deveriam ser filósofos ou os filósofos reis”⁶⁶³ que estava, em certa medida, na escrita do mexicano. A aristocracia consciente, pensante e comprometida deveria guiar os mais inaptos. Parafraseando Reinhart Koselleck⁶⁶⁴, podemos dizer que, na filosofia da história latino-americana de Zea, o vetor da história era o *homem letrado-político-consciente*.

Por mais que o intelectual mexicano fizesse críticas a certos membros da elite letrada e política latino-americana (os mais criticados eram Sarmiento, Barreda e Mora, acusados de não entender o sentido da identidade latino-americana), não conseguiu escapar totalmente da perspectiva de uma história de heróis, e isso se manifestava na forma de representar os sujeitos/objetos de sua história. Em boa dose, sua escrita era uma filosofia da *história dos grandes homens*, não porque tinha a elite intelectual e política como objeto, mas porque compreendia certos sujeitos como heróis na luta pela

Napoleón son los héroes máximos de esta historia de dominación excluyente. [...] Simón Bolívar, otro hombre histórico, otro héroe. Pero un héroe cuyo fin no es la expansión del espíritu por la conquista, sino la emancipación del espíritu, por su libertad. En Bolívar, el espíritu, lo que da sentido al hombre y su historia, no se expresa como expansión dominadora sino como libertad frente a la dominación sufrida”ZEA, Leopoldo. *Descubrimiento e identidade latino-americana*. México: UNAM, 1990.p. 50.

⁶⁶¹ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Tezontle, 1952, p.35.

⁶⁶²ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso*. Op. cit. p. 14.

⁶⁶³PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Scipione, 2002. p. 83.

⁶⁶⁴A frase de Koselleck é “O vetor da moderna filosofia da história foi o cidadão emancipado”. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto – Ed. Puc-Rio, 2011. p. 36.

libertação política e também mental da América Latina⁶⁶⁵, sobretudo em suas obras de 1950.

Outros membros da Rede também defenderam pontos de vistas parecidos com o de Zea. João Cruz Costa, por exemplo, em uma de suas primeiras obras dizia que: “não é a Razão Pura, mas o **homem** que pensa, o **homem** que sente, que age, o **homem** vivo [...]”⁶⁶⁶. Assim, “[...] a história da filosofia[...] é uma história dos **homens**”⁶⁶⁷. Esse “homem” possuía vários significados, mas no geral era: “letrado”, “filosofantes”, “homens de letras”. Tal como o mexicano, o brasileiro também estava interessado em produzir uma história das elites letradas.

Na escrita de Cruz Costa, esses homens tiveram papel fundamental no desenvolvimento histórico brasileiro, desde o período colonial até a República. Não havia espaço para compreender a circulação das ideias entre os subalternos e a elite, entre a cultura letrada e a oral, entre a rua e a academia. O autor brasileiro não questionava muito o porquê dessa não participação, o porquê das mulheres, negros e índios serem excluídos da cultura letrada e do poder.

Assim, Cruz Costa fazia uma história de elites letradas, mas pouco questionava o papel desta na estrutura de dominação. Algumas vezes produzia até certa exaltação dos homens letrados que, em sua concepção, estavam preocupados com o entendimento dos problemas nacionais, ou também, em alguns momentos, do papel do colonizador.

Em *A filosofia no Brasil* Cruz Costa assegurava: “[...] possuímos uma história. Ela não é longa nem carregada de brilhantes feitos heróicos. *É toda feita de trabalho*[...]. Houve a terra a conquistar, uma terra agressiva. Houve rios a percorrer, rios que se perdiam em florestas de amedrontar”⁶⁶⁸. Nesse fragmento, parecia lamentar que o Brasil não tivesse uma história “carregada de brilhantes feitos heróicos”, mas acabava construindo o primeiro dos seus heróis. Se observarmos essa história, que “[...] *é toda feita de trabalho*[...]”, Cruz Costa não parece estar descrevendo o índio ou mesmo o negro que sustentava economicamente a sociedade colonial, e sim um sujeito

⁶⁶⁵Não é o objeto que faz uma perspectiva histórica conservadora, mas a forma de trabalhá-lo, afinal, a *história das elites* é, ainda hoje, praticada, e a análise de seu objeto é extremamente válida para compreender a complexidade dos grupos sociais que compõem uma sociedade; entretanto, as abordagens de hoje se afastam do modelo “[...] da velha história das elites heróica e heroizante”. HEINZ, Flávio (Org.). *Por uma história das elites*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. O livro traz textos de historiadores franceses como Christopher Charles, Jacqueline Lalouette, Joseph Love e Bert Barickaman, que defendem a análise prosopográfica das elites intelectuais.

⁶⁶⁶CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 25.

⁶⁶⁷CRUZ COSTA, 1945, p. 150.

⁶⁶⁸CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 21, *grifo e itálico do autor*.

conquistador, o bandeirante, que “percorria rios”, atravessava “florestas de amendrotar” e conquistava “terras agressivas”. No capítulo *O espiritualismo e as nossas tradições*, dizia: “[...] não negamos que o bandeirante, o senhor de engenho e o jesuíta tenham sido as grandes fôrças sociais do século XVI brasileiro”⁶⁶⁹. Concebia que “[...] o elemento branco, o conquistador – o luso – foi aquêle que mais decisiva influência exerceu sôbre a nossa vida intelectual”. Assim sendo, os outros atores sociais só poderiam aparecer em sua escrita de forma subalterna.

Em 1956 se, por um lado, reconhecia que “[...] foi, o trabalho do negro [...] que alicerçou a nossa economia” e que, nesse modelo econômico, “[...] as camadas populares ainda então não se encontravam em condições econômicas capazes de galgar as barreiras que as separavam das elites do País”⁶⁷⁰; por outro, não era o negro ou o índio, ou mesmo o que compreendia como “camadas populares”, que dava sentido à sua interpretação da história brasileira. Sua perspectiva intelectual, o fazia ver o Brasil como produto do homem branco, sobretudo, o intelectualizado: “[...] foram os *letrados* formados pelos jesuítas que estiveram a serviço dessa fixação de cultura”⁶⁷¹. A ideia de cultura de Cruz Costa, não muito diferente de sua época, era restrita à “cultura letrada”. Era como se os indivíduos desprovidos de formação intelectualizada também o fossem de cultura. Logo, deveriam ser guiados pelos “homens cultos”.

Como essa perspectiva que eram os homens de elite letrada que deveriam guiar o processo histórico, Cruz Costa acreditava que “[...] a nossa primeira tentativa de independência partiu de um punhado de intelectuais”⁶⁷²; e que “[...] em Minas Gerais, entre os *letrados*, começou a ser acariciado o sonho de Independência e de República”⁶⁷³. Mas não se questionava que sonho de independência e de República os “inconfidentes” defendiam. Nada falava dos interesses desses “letrados” em preservar a escravidão. O mais importante era afirmar que foram esses “homens de letras” que orquestraram a tentativa de “Independência do Brasil”. Coisa parecida ocorria com a interpretação da transferência e instalação da família real na colônia brasileira em 1807. Para ele, “[...] graças a alguns *homens inteligentes*, tomaram-se então medidas úteis para

⁶⁶⁹CRUZ COSTA, op. cit. p. 120.

⁶⁷⁰CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 124.

⁶⁷¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 44, *grifo do autor*.

⁶⁷²CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 46.

⁶⁷³CRUZ COSTA, op. cit., p. 45, *grifo do autor*.

o progresso da terra [...]”⁶⁷⁴. Da mesma forma, interpretava o processo de independência política do Brasil. Segundo ele, “[...] os acontecimentos de 1822 haviam entusiasmado principalmente os intelectuais”⁶⁷⁵. Tudo havia sido uma “[...] transição pacífica da colônia para a Independência [e] nisto grande habilidade teve José Bonifácio”⁶⁷⁶.

Na interpretação de Cruz Costa, a Independência fora feita graças às habilidades de um intelectual. Ele nada falava da situação política da década de 1820, em que a luta pela independência se espalhava pela América espanhola e preocupava a Monarquia portuguesa, também não mencionava os interesses políticos e econômicos ingleses. Tudo se resumia à vontade dos homens da elite e, principalmente, dos intelectuais, pois “[...] são essas classes superiores constituídas de bacharéis eruditos e de ricos proprietários de engenho que conduzirão o Brasil na fase imperial”⁶⁷⁷. No século XIX foram “[...] os intelectuais e artistas e alguns dos homens políticos de vistas mais largas que lutaram contra essa odiosa instituição (escravidão)”⁶⁷⁸, de modo que até os “[...] os positivistas brasileiros tomariam posição no movimento abolicionista”⁶⁷⁹. Em sua interpretação da história não havia muito espaço para outros membros da sociedade que não fossem os intelectuais e os políticos, de modo que, não eram os negros escravizados que resistiram à escravidão, mas sim “[...] os intelectuais e artistas e alguns dos homens políticos de vistas mais largas”. Na escrita de Cruz Costa, os negros não conseguiam ser protagonista de suas próprias lutas.

De modo semelhante, afirmava que “[...] não parece exato [...] dizer que o revoar de idéias novas que, a partir da segunda metade do século XIX, marcou o pensamento brasileiro, tenha como representante uma fugurante plebe”⁶⁸⁰. Também defendia que foram os intelectuais que fizeram a campanha republicana e influíram na transição do Império para a República, embora reservasse espaço para os “homens das armas” (os militares) nesse processo. Em muitos casos, eram os homens de letras que davam sentido à história do Brasil. Mas não era qualquer intelectual que Cruz Costa elegia como agente da história. Em sua escrita alguns membros dessa elite eram criticados e outros exaltados, havia um modelo *a priori* que determinava o “bom” e o “mau” intelectual.

⁶⁷⁴CRUZ COSTA, op. cit., p. 54.

⁶⁷⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 68.

⁶⁷⁶CRUZ COSTA, op. cit., p. 61.

⁶⁷⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 65.

⁶⁷⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 119.

⁶⁷⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 164.

⁶⁸⁰CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 124.

Desde seus textos da década de 1940, Cruz Costa criticava o que entendia por “intelectuais puros”, aqueles que, segundo ele, preferiam viver de forma “confortável nas Tôrres [...]”⁶⁸¹, presos em “abstrações metafísicas”. Os verdadeiros agentes de sua história eram, então, os homens intelectualizados, mas antítese desse “intelectual puro”, eram aqueles que compreendiam o sentido da história, que “adaptavam” as ideias importadas à realidade nacional e, assim, contribuíam para a formação histórica e cultural do Brasil. No decorrer de sua obra, isso ficava mais claro, à medida que os protagonistas da história das ideias no Brasil eram: José Bonifácio, Domingos José Gonçalves de Magalhães, Benjamim Constant, Rui Barbosa, Silvio Romero, Clóvis Belvilacqua, Alberto Torres, Ronald Carvalho, e tantos outros que estavam entre as letras e a política. Eram estes, na verdade, os sujeitos de sua escrita, o contra-modelo do intelectual puro. Ao final, a escrita de Cruz Costa, mais que criticar a elite, acabava por reproduzir os projetos nacionais de construção de uma identidade (aprofundaremos nessa análise no capítulo V), elogiar aqueles que seriam “[...] os nossos mais puros nacionalistas”⁶⁸².

Além do índio e do negro, estava fora de sua interpretação da história a figura feminina. Embora citasse Leontina Licínio Cardoso e Lídia Besouchet, não eram seus trabalhos que tinham destaque na produção de Cruz Costa. É importante reconhecer que o próprio espaço de formação da Filosofia na USP na época de João Cruz Costa – todos os seus professores eram homens – não possibilitava o diálogo com muitas autoras, porém, nosso autor em nenhum momento questionou essa situação.

Mesmo não tendo escrito um texto que manifestasse explicitamente uma diminuição social da mulher, Cruz Costa também não apresentou em seus livros elementos exatamente positivos associados à figura feminina. Em uma conferência realizada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, em agosto de 1943, por exemplo, ao tratar das constantes mudanças de ideias filosóficas do pós independência no Brasil, Cruz Costa afirmava que era um período de muitos modismo e que “[...] a moda é feminina e instável”⁶⁸³.

Não vamos aqui discutir as possíveis interpretações que esta afirmação pode acarretar, mas a questão é que tal como Zea, Cruz Costa não conseguiu escapar completamente de uma perspectiva androcêntrica do discurso filosófico, pois sua

⁶⁸¹CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 150-151.

⁶⁸²CRUZ COSTA, op. cit., p. 121.

⁶⁸³CRUZ COSTA. *A filosofia no Brasil*. Op. cit. p. 54.

história das ideias filosóficas no Brasil acabava sendo uma história feita por homens. Em nenhum momento ele questionava sobre a invisibilidade da mulher nesse campo.

Arturo Ardao também não problematizou tal situação. Em sua escrita da história das ideias filosóficas de 1940 a 1950 não há qualquer referência ao gênero feminino, a mulher em seus textos, como nos de Zea e Cruz Costa, era completamente invisível. Não há passagens pejorativas, mas também não há interesse em descobrir em que medida as ideias filosóficas eram ou não captadas por mulheres, ou em questionar o porquê de sua exclusão. Esses não eram problemas que merecessem investigação, Ardao simplesmente não tinha isso como uma questão. Tal como nas obras de seus colegas, o sujeito-objeto de sua escrita eram os “homens”.

Mais do que Zea e Cruz Costa, Ardao adotava a técnica de fazer pequenas biografias (em média uma página) de todos os autores que ia analisar. Livros como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950) ou *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, por mais que fossem divididos em etapas filosóficas que constituíam o processo filosófico do Uruguai, eram, também desenvolvidos a partir de uma sequência de autores, como, por exemplo, demonstram os subtítulos e tópicos no interior da primeira obra: “*Magisterio de Luis José Ramírez*”, “*Actuación filosófica de J. Batlle y Ordóñez*”, “*Mariano Soler y el club católico*”, “*Escuela positivista [...] Julio Jurkowski, José Arechavaleta, Angel Floro Costa*”, “*Posición de Gonzalo Ramírez*”, “*Adversarios del positivismo [...] Julio Herrera y Obes, Prudencio Vázquez y Veja, Mariano Soler*”⁶⁸⁴.

Em *La filosofía en Uruguay en el siglo XX* o livro estava dividido pela interpretação que fazia de José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, José Pedro Massera, Arístides Delle Piane, Antonio Grompone, Luis Gil Salguero, Carlos Bevenuto, Carlos Reyles, Pedro Figari, e outros autores uruguaios. Assim, Ardao escrevia muito mais uma história que se preocupava com intelectuais do que exatamente com ideias em si. Tal como em Zea e Cruz Costa, nas obras de Ardao as ideias não tinham existência própria, o que dava existência e significado às ideias eram “*los hombres*”, “*la inteligencia uruguia*”⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴ ARDAO. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la Republica, 1968 [1950]. p.311-314.

⁶⁸⁵ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p.16.

4.4 - História: passado, presente e futuro

Como pudemos perceber pela análise que fizemos até aqui, a concepção de história de Zea, Ardao e Cruz Costa em alguns aspectos se distanciavam (sobretudo no que se refere ao uso de fontes documentais), mas em muitos se aproximavam, principalmente, no que se refere a noção de tempo. Por essa dimensão, a história era pensada em uma relação de passado, presente e futuro. Para eles, a compreensão dessa relação é que permitia o homem se libertar do passado, viver o presente e construir o futuro. Em função disso valorizaram a dimensão histórica para o estudo das ideias filosóficas.

Desde 1942, o intelectual mexicano defendia que *“la historia es el relato del fracaso de las ideas a las que prestó su fé, es el haber sido que el impede volver a ser lo que ha sido”*⁶⁸⁶. Por isso defendia que *“[...] no podemos seguir ignorando nuestro pasado, desconociendo nuestra experiencias”*⁶⁸⁷, que permitiam ao *“hombre”* se orientar no tempo. Assim, era necessário *“[...] contar con nuestra historia [...] para saber lo que podemos hacer es menester saber lo que hemos hecho”*⁶⁸⁸. A história era vista como experiência que permitia a compreensão do presente, evitava a repetição do passado e permitia a projeção do futuro.

No início de 1950, reforçando essa concepção apareceram noções como *“assimilación dialéctica”*, *“superposición”*, *“tomada de conciencia”* e *“conciencia histórica”* que passaram a ter grande peso na interpretação da história de Zea. Em *La historia de las ideas en Hispanoamérica*, o intelectual mexicano afirmava que *“la historia es la expresión objetiva de esa asimilación dialéctica”*⁶⁸⁹. O que Zea queria dizer com essa expressão? Para compreendê-la é importante saber que, nesse contexto, por mais que Zea já conhecesse as ideias de Karl Marx e tivesse, inclusive, o citado em seus textos⁶⁹⁰, a noção de dialética adotada pelo mexicano não era a desse pensador alemão, mas sim a de Hegel. Referências existiam desde os primeiros textos de Zea, mas é em *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano* em diante que as concepções

⁶⁸⁶ZEA, Leopoldo. Ortega y la historia. *Letras de México*. 1942, p. 140.

⁶⁸⁷ZEA. *En torno de una Filosofía Americana. Cuadernos Americanos*. n. 32, v. 3, pp. 63-78, 1942, p.74.

⁶⁸⁸ZEA, Leopoldo. La filosofía en México. *Cuadernos Americanos*. v. XI, ano II, n. 5, set.-out. 1943, p.127.

⁶⁸⁹ZEA, Leopoldo. La historia de las ideas en Hispanoamérica. *Filosofía y Letras*. T. XIX, n. 38, abril-jun. 1950, p. 370.

⁶⁹⁰ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE, 1952, p. 12.

hegelianas apareceram com mais frequências em sua argumentação. É a partir desse diálogo que o mexicano defendia:

*La historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos. Es esto lo que aún no hemos logrado, es esto lo que nos reprocha Hegel. Pero ahora parece que ya somos al menos conscientes de su necesidad. Dicha conciencia explica el interés cada vez más creciente por la historia de nuestras ideas [...].*⁶⁹¹

Nesse período, por mais que continuasse a dialogar com as obras de Ortega⁶⁹², era em Hegel que Zea buscava inspiração para sua interpretação da história. A partir desse pensador, chegava à conclusão de que a história não era tanto os fatos, mas a “*conciencia que se tenga de ellos*”. E mais, para ele, embora nem todos os estudiosos tivessem se dado conta disso, os investigadores de história das ideias filosóficas na América Latina já tinham tomado consciência dessa necessidade. Zea acreditava que “[...] *si analizamos la historia de las ideas que sobre su propio ser ha tenido el hombre, nos encontraremos con que la idea de su historicidad es una idea reciente, demasiado reciente: la propia de nuestros días*”.⁶⁹³ Logo, mais importante que os fatos, era essa consciência de “*historicidad*”, que, conforme sua perspectiva, no México e na América Latina, era algo de seu tempo, “*propia de nuestros días*”. Nesse sentido, acreditava que o que ele e seus colegas estavam produzindo ao escreverem a história das ideias filosóficas era um processo de “*toma de conciencia*”.

Seguindo Hegel, o autor mexicano interpretava a história a partir da noção de “*Aufhebung*” criada pelo alemão, que Zea compreendia como “*asimilación dialéctica*”. Por esse motivo, defendia que a história hispano-americana, até o final do século XIX, era um processo de “*superposición*” e “*negación*”, e não de “*asimilación*”. Acreditava que os homens da América espanhola (Sarmiento, Lastarria, Mora, entre outros) buscaram negar o passado de forma absoluta, repudiando toda “*la herencia colonial*”⁶⁹⁴, em vez de buscar uma superação dialética. Por isso, esse homem hispano-americano seguia repetindo e sobrepondo o que era com o que se desejava ser, queria negar seu passado espanhol para ser igual à Europa ocidental ou aos EUA, mas nunca conseguia, porque a herança ainda continuava viva.

⁶⁹¹ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Op. cit. p. 64, grifo nosso.

⁶⁹²Para um interessante estudo da presença de José Ortega y Gasset na escrita de Leopoldo Zea ver: HERNÁNDEZ FLORES, Guillermo. *Del “circunstancialismo” de Ortega y Gasset a la “filosofía mexicana” de Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2004.

⁶⁹³ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México-Buenos Aires: FCE, 1957. p. 39.

⁶⁹⁴ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Ariel, 1976, p. 93.

*De aquí la urgente necesidad de realizar esta asimilación. Es menester que nosotros los hispanoamericanos hagamos del pasado algo que, por el hecho de haber sido, no tenga ya necesidad de volver a ser. Es menester que hagamos nuestra historia, esto es, que seamos **conscientes de ella**. Una historia que nos hable de los caminos que nuestro pasado ha tomado para no tener necesidad ya de volver a tomarlos, conocidas sus experiencias. Es menester que podamos vivir el pasado como algo que fue y no como algo que aún no es. Es menester que vivamos el pasado en el recuerdo, en la **experiencia realizada**, en lo que, en suma, somos por haber vivido y no en lo que seremos por seguir viviendo. [...] es menester que las vivamos como historia, como pasado que es. Y la mejor manera es la de la asimilación debemos assimilar nuestro pasado, hacernos conscientes de él. Tal es lo que siempre ha hecho Europa, tal ha sido la tarea de sus historiadores y filósofos⁶⁹⁵.*

Na concepção de Zea, para ter consciência do passado era preciso “exorcizá-lo”, libertar o homem dos “fantasmas” que ainda estavam presentes e transformar o passado em *experiência vivida*, isso possibilitaria a “*conciencia*” do que se havia sido para não continuar sendo. Essa era a missão dada a si e aos trabalhos que seus colegas estavam produzindo. Somente a consciência da própria história permitiria a “*asimilación*” do passado e construção do futuro. Por isso seu esforço na criação de uma história das ideias filosófica e, principalmente, de uma filosofia da história, que mostraria o sentido de todo processo da libertação da América Latina, não só da dominação europeia e norte-americana, mas também de si mesma.

A temática da consciência da história como a verdadeira razão de seus esforços é novamente reafirmada em *América como conciencia* (1953), obra de acentuado exercício especulativo. Nela, Zea voltava a defender, veementemente, que mais importante do que os fatos era a “*conciencia histórica*”, pois essa que permitia a superação do passado. Desde o início de 1950, havia publicado alguns textos em que aparecia essa expressão⁶⁹⁶, reafirmando que era, primordialmente, por ela que seria alcançada a “*comprensión histórica*”, entendida como a capacidade de inserir um fato

⁶⁹⁵ ZEA, op. cit., p. 63-64, *grifos nossos*.

⁶⁹⁶ A ideia de consciência era uma constante na escrita de Zea, estava em quase todos os títulos de livros da década de 1950: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *América como conciencia* (1953); *La conciencia del hombre en la filosofía* (1953); *El Occidente y la conciencia de México* (1953); *América en la conciencia de Europa* (1955); *La historia en la conciencia americana* (1957); *Dialéctica de la conciencia americana* (1958).

determinado no lugar correspondente no passado e, a partir daí, compreender a impossibilidade de sua repetição⁶⁹⁷. Para ele,

*cuando se comprenden los motivos por los cuales en una determinada época se realizaron determinadas formas de expresiones históricas, se comprenden también los motivos por los cuales estas mismas formas no pueden repetirse en el presente, salvo negando la historia, esto es, la capacidad del hombre para progresar apoyándose en sus propias experiencias*⁶⁹⁸.

A “*conciencia histórica*”, na concepção de Zea, permitia não só se libertar do passado, mas também usar as “*propias experiencias*” para projetar o futuro, mostrando a “*capacidad del hombre para progresar*”. Desse modo, sua ideia de história articulava três dimensões de tempo (passado, presente e futuro)⁶⁹⁹ em torno de um projeto de interpretação da história latino-americana em busca da identidade dessa América. Nessa concepção de dialética idealista da história, o passado se conservava como experiência, o presente dava lugar à consciência histórica, evitando a repetição do passado e permitindo projetar o futuro de forma a articular uma ideia de história como progresso⁷⁰⁰. “*En este sentido, el pasado sigue formando parte del presente, y es una función del futuro; pero no lo es en forma tal que signifique un estorvo, un impedimento, un obstáculo [...]*”⁷⁰¹.

Essa concepção de história como consciência também estava presente em *América en la historia* (1957). Zea acreditava que somente a “*conciencia de la historia*” poderia libertar o homem ibero-americano da situação de dependência (tida como a permanência do passado) e encaminhá-lo para a busca da afirmação do próprio por uma negação dialética.

Para o autor mexicano, a primeira coisa que deveria ser feita era tomar consciência da ideia de “*historia como inversión occidental*”⁷⁰². Isto é, de como a Europa havia inventado a história e colocado a América como lugar que estava fora dela⁷⁰³. Isso era importante, porque, para Zea, era a própria *historia* que dava humanidade ao

⁶⁹⁷ZEA, Leopoldo. La historia de las ideas en Hispanoamérica. *Filosofía y Letras*. T. XIX, n. 38, abr.-jun. 1950, p. 370.

⁶⁹⁸ZEA, op. cit., p. 370-371.

⁶⁹⁹ZEA, Leopoldo. Dialéctica de la conciencia americana. In: ZEA, Leopoldo. *Latinoamérica y el mundo*. Caracas: UCV, 1959, p. 132.

⁷⁰⁰ZEA, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. Op. cit. p. 17.

⁷⁰¹ZEA, Leopoldo. La historia en la conciencia americana. *Anuario de Filosofía Dianoia*. Ano III, n. 3, 1957, p. 68.

⁷⁰²ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 38.

⁷⁰³ZEA, op. cit., p. 30.

homem, “[...] *se hombre tiene alguna naturaleza, esta naturaleza es la historia. El hombre es un ente histórico por excelencia*”. Logo, colocar um “povo” à “*margen de la historia*”⁷⁰⁴ era negar sua humanidade. Daí a necessidade de fazer o homem latino-americano tomar consciência de sua própria história para superar esse discurso de inferioridade. Para Zea, “[...] *es necesario asumir la propia historia para crear, a partir de ella y sobre ella, el futuro de esa misma historia*”⁷⁰⁵. Tomar consciência disso era uma forma de superar o passado dialeticamente e projetar o futuro, de modo que, a interpretação estivesse fundamentada na ideia de progresso, que apontava não só para a superação do passado de negação do ser nacional e/ou latino-americano, como também para a construção dessa identidade – discurso que analisaremos nos próximos capítulos.

Por mais que Arturo Ardao não pareça ter seguido o mesmo caminho de Zea na passagem de uma história das ideias filosóficas para a construção explícita de uma filosofia da história latino-americana, isso não significa que seu pensamento estivesse imune a outros elementos presentes no discurso do autor mexicano, não só porque trabalhou com a ideia orteguiana de história como fruto das circunstâncias⁷⁰⁶, mas principalmente em função de também professar certa interpretação da história como consciência e progresso.

O uruguaio aproximou-se do intelectual mexicano ao compreender a escrita da história das ideias filosóficas como possibilitadora de uma consciência. Afinal, acreditava que seu período histórico era o do “[...] *nuevo aire filosófico*”, de “*una nueva conciencia*”⁷⁰⁷. Desejava que sua produção de história das ideias filosófica “[...] *preste alguna utilidad, no solo como información fuera del país, sino también como toma de conciencia dentro del mismo*”⁷⁰⁸. Assim, ainda que na década de 1950 Ardao não tenha afirmado explicitamente estar interessado em produzir uma filosofia da história, e continuasse produzindo uma escrita documentada, acabava se aproximando de Zea, pois também desejava que o fruto de seu trabalho levasse a uma “*toma de conciencia*”. Além disso, Ardao também não conseguiu escapar de uma perspectiva progressista de sucessivas etapas. Mesmo que, na década de 1950, desejasse avaliar os intelectuais do passado com mais pretensão de imparcialidade do que Zea, não conseguiu se afastar da perspectiva de que, a cada etapa, avançava para um aperfeiçoamento da filosofia no

⁷⁰⁴ ZEA, op. cit., p. 38.

⁷⁰⁵ ZEA, op. cit., p. 38.

⁷⁰⁶ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 10, 12, 20, 47, 87, 91, 111, 118, 125, 127.

⁷⁰⁷ ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 175, *grifo nosso*.

⁷⁰⁸ ARDAO, 1956, p. 11, *grifo nosso*.

Uruguai, uma superação do passado rumo ao progresso das ideias em que se criava o novo⁷⁰⁹.

Todavia, no sentido de pensar a história como elemento que ajudava a superar o passado e apontava para um futuro, quem mais se aproximou de Zea foi João Cruz Costa. Na escrita do autor brasileiro, havia a concepção de que o conhecimento da história evitava cometer erros do passado, que este conhecimento levaria a uma consciência histórica que possibilitaria ao homem brasileiro estar mais condizente com sua forma de ser.⁷¹⁰

Cruz Costa acreditava que essa compreensão da história cabia a certos homens, pois estes seriam os mais preparados para serem os verdadeiros intérpretes da história nacional. Na crítica do que compreendia como “intelectuais puros”, o autor brasileiro, retoricamente, questionava: “[...] não será uma das tarefas da inteligência a de separar, de assinalar, nos acontecimentos históricos, quais são realmente as impurezas?”⁷¹¹ E continuava: “[...] não caberá à inteligência interpretar e, a partir de uma interpretação nova, melhor orientar os homens num sentido mais exato da sua história?”⁷¹²

E, nessa interpretação da história, eram os intelectuais esclarecidos e comprometidos com a busca da brasilidade – que não por acaso Cruz Costa se via como um de seus representantes – que diria o que era mais adequado, qual o caminho que os homens deveriam seguir para progredir. Na forma de metáfora, dizia que, “[...] se conhecermos bem as nossas necessidades, as nossas realidades e se sobre ela dirigirmos a nossa inteligência, deixaremos de receber pechisbeques de ‘alcaides’ e somente importaremos o que, de fato, nos sirva”⁷¹³. E, duas páginas depois, chegava à conclusão: “[...] untemos as velhíssimas e enferrujadíssimas tradições que herdaram os americanos para que assim, mais maleáveis, elas nos possam esclarecer sobre o **verdadeiro sentido da História que é, precisamente, o de libertar o homem do passado** e dirigi-lo para as transformações que a vida humana impõe”⁷¹⁴.

A história na escrita de Cruz Costa era vista como elemento que permitia superar o passado. Havia um “verdadeiro sentido da História”, a libertação do homem do passado de imitação ornamental. Por isso era importante conhecer “evolução das ideias

⁷⁰⁹ARDAO, op. cit., p. 16.

⁷¹⁰CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 158.

⁷¹¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 150.

⁷¹²CRUZ COSTA, op. cit., p. 149.

⁷¹³ Pechisbeques de Alcaide, segundo ele mesmo informava, “[...] era o que passara de moda, o que já ninguém queria”. CRUZ COSTA, *A filosofia no Brasil*, op. cit. p. 156.

⁷¹⁴CRUZ COSTA, op. cit. p. 159, *grifo nosso*.

no Brasil”, para não continuar vivendo uma história de “imitação servil e sem proveito”⁷¹⁵.

Citando Benedetto Croce, Cruz Costa defendia que “[...] é preciso [...] não esquecer que a história excluía certas restaurações. Ela não é feita para *restaurar*, mas para *libertar do passado*”⁷¹⁶. Essas duas palavras não foram colocadas em destaque pelo autor por mero acaso, elas demonstram claramente sua forma de conceber a história, de atribuir sua função. Embora Cruz Costa não citasse Hegel, estava de acordo com as proposições de Zea – inclusive, depois dessa citação de Croce, aparecia uma do autor mexicano –, deixando claro que conhecer o passado e escrever a história das ideias filosóficas no Brasil eram formas de apreender a história como superação do passado e não continuar o repetindo, ou *restaurando*, mas se libertar dele. A história mostrava como se comportar no presente de forma a construir o futuro que já apontava. Cruz Costa buscava no passado formas de intervir no presente e projetar o futuro. Não endeusava o passado brasileiro, pelo contrário, havia muitos momentos que deveriam ser exorcizados, superados, só assim encontraria o sentido da história do Brasil, o significado de sua identidade nacional.

Nessa busca de encontrar singularidades, ao que tudo indica, o discurso sobre a identidade cultural teve enorme peso não só na escrita de Cruz Costa, mas também na de Ardao e Zea, razão pela qual reservamos a análise da questão da identidade nacional e latino-americana para os próximos capítulos.

⁷¹⁵CRUZ COSTA, op. cit. p. 43.

⁷¹⁶CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 11-12, grifo do autor.

CAPÍTULO V
A IDENTIDADE DO SER NACIONAL

Capítulo V

A IDENTIDADE DO SER NACIONAL

Se volvemos o nosso olhar para a história do passado é precisamente para melhor nos libertamos dele e para iniciar, como o mundo novo que se anuncia, uma etapa nova e desta vez decisiva: a da verdadeira cultura nacional.

João Cruz Costa

Si algo ha de caracterizar a la filosofía mexicana de estos últimos años ha de ser la preocupación que tan patente se hace en los estudios de los filósofos mexicanos por lo que se há venido llamando la Esencia del Ser del Mexicano.

Leopoldo Zea

Desde os primeiros capítulos, buscamos mostrar que vários intelectuais que vinham produzindo história das ideias filosóficas na América Latina, fundamentados em certas perspectivas sobre o historicismo, estavam também preocupados em produzir uma filosofia de base nacional e/ou encontrar elementos de especificidade na forma como as elites intelectuais latino-americanas, em seus respectivos países, adaptaram as ideias importadas.

Em última instância, essa atividade de historiar ideias se tornava um instrumento para descobrir e/ou fundamentar elementos de originalidade/autenticidade de um pensamento próprio. Sendo assim, defendiam a ideia de que, se existia uma filosofia grega, francesa, inglesa, alemã ou europeia, deveria haver filosofias que expressassem o ser de cada Nação e/ou da América Latina em geral⁷¹⁷. Para esses estudiosos, estava claro que a filosofia aspirava ao universal, mas que “[...] *por otro lado, es imposible*

⁷¹⁷ZEA, Leopoldo. En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, nº 1, pp. 63-78, 1942.

*escapar de la influencia de lo nacional*⁷¹⁸.

Essa maneira de objetivar a história das ideias e pensar o conhecimento filosófico a partir do nacional e/ou de uma latino-americanidade gerou afinidades que possibilitaram que estes intelectuais não só se conhecessem em meados de 1940, como também, a partir daí, mantivessem contatos, dando forma a uma Rede de intelectuais – e também textual – de proporção supranacional. De tal modo, a história das ideias filosóficas na América Latina, feita por Zea, Ardao e Cruz Costa – guardadas as especificidades de cada autor – acabou por se tornar uma escrita que buscava fundamentar projetos histórico-filosófico-identitários.

Como já analisamos, a forma como esses intelectuais fundamentavam esses projetos em diversas formas de significar o historicismo, que se traduziam na delimitação do espaço nacional e na valorização de certa concepção de história. Cabe agora, investigar, de modo mais pormenorizado, o último elemento dessa relação, isto é, seus discursos identitários. Assim, se, de fato, esses intelectuais estavam preocupados em encontrar originalidades-especificidades no modo como as ideias filosóficas eram adaptadas, parece-nos pertinente averiguar: que elementos elegeram para caracterizar tais particularidades nacionais e/ou latino-americanas? Que tipos de discursos identitários defendiam? Se a Rede avançou para relações intelectuais que ultrapassavam o espaço da Nação, teriam seus discursos uniformemente avançado também para afirmação de uma identidade supranacional? Todos tiveram a mesma perspectiva identitária em suas escritas de história das ideias filosóficas e/ou de filosofia da história? Teriam, por exemplo, elegido o mesmo período para o despertar do problema da identidade?

Se estiver correta nossa hipótese de que a questão identitária era um dos principais elementos que impulsionavam a escrita dos intelectuais investigados, para melhor compreender tal escrita, torna-se imprescindível analisar as construções de seus discursos identitários, colocando em destaque outro elemento importante para captar conexões e especificidades. Deste modo, dedicamo-nos aos discursos de identidade nacional em suas escritas, procurando identificar quando começaram a propor tal perspectiva e, principalmente, como a justificavam e a construía em estreita relação com seus projetos intelectuais, sem, com isso, deixarmos de fazer referência aos discursos latino-americanistas, plenamente analisados no próximo capítulo.

⁷¹⁸CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 168.

5.1 Momento de crise, tempo de identidade

No campo de estudo das identidades culturais, uma das perspectivas teórico-metodológicas que mais vem ganhando destaque é a apresentada pelos teóricos dos Estudos Culturais. Dentre esses, parece bastante pertinente a proposição defendida por Stuart Hall e Jorge Larraín Ibañez⁷¹⁹ de que é nos momentos de crise que os discursos identitários mais afloram. Pois, é nesses períodos que a imagem de segurança de uma identidade cultural firme e unificada vive a experiência da dúvida e começam a se instaurar as incertezas que provocam reflexões que dão forma aos discursos de reafirmação de uma identidade que foi perdida ou de construção de uma nova.

Como vimos anteriormente, Zea, Ardao e Cruz Costa identificaram alguns contextos em que estavam produzindo suas obras como resultantes de momentos de crise política (Revolução Mexicana, “Revolução” de 1930 e Estado Novo, no Brasil, e Ditadura de Gabriel Terra, no Uruguai), mudança e agitação intelectual (crise do positivismo/afirmação do historicismo; surgimento de novas concepções culturais com a pintura muralista mexicana; as concepções de ruptura criadas com a Semana de Arte Moderna em São Paulo; o discurso hispano-americanista de Rodó e a filosofia de Vaz Ferreira no Uruguai) que os levavam a acreditar que estavam vivendo uma época de rupturas e de afirmação do novo, e que, desse modo, deveriam contribuir com estudos e reflexões sobre o pensamento nacional e/ou latino-americano como objetos e/ou como elementos que deveriam ser afirmados⁷²⁰.

Além desses acontecimentos nacionais, que sem dúvida interferiam nos seus discursos de identidade, havia a utilização de certos episódios de ordem internacional para justificar suas afirmações filosófico-identitárias. Quase todos os autores da Rede (Zea, Ardao, Cruz Costa, Ramos, Gaos, Mirró Quesada, entre outros) interpretaram a Primeira e/ou a Segunda Guerra Mundial como motivadoras da forte crise cultural na Europa e de uma nova postura na América Latina. Acreditavam, ainda, que a instabilidade da matriz cultural europeia – provocada pelas guerras mundiais – ocasionava a crise nas nações que a tinham como modelo. Assim, defendiam que essa

⁷¹⁹ Ver: HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997. Como também: LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge. *Modernidad, Razon e Identidad en América Latina*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1996.

⁷²⁰ CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 162. ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974, p. 40.

situação impunha a obrigatoriedade de buscar elementos de uma cultura nacional e/ou latino-americana e, por conseguinte, de uma filosofia que expressasse essas peculiaridades.

As fontes (sobretudo os textos que escreveram) indicam que essa ideia circulava entre os participantes da Rede, e foi uma constante em várias produções no decorrer do tempo. Em 1988, a revista *Anthropos* dedicou seu número 89 a Leopoldo Zea, publicando vários textos com dados biográficos, cronologia de vida, entrevistas, bibliografia, artigos de vários autores que tratavam da filosofia e de sua vida intelectual, e um texto autobiográfico escrito em terceira pessoa. Nesse texto, Zea afirmava que suas pesquisas em história das ideias filosóficas, “[...] iniciada en 1941, tiene como horizonte la Segunda Guerra Mundial [que] van anulando valores que fueron presentados como universales, dejando al hombre de esta América en plena orfandad, obligado a rehacer, reconstruir lo que parecía definitivo”⁷²¹.

Por mais que o intelectual mexicano fosse claro em seu depoimento, é pertinente questionar se ele não estaria, no final da década de 1980, por meio de uma seleção da memória, produzindo uma recriação que dava forma e significado a sua trajetória intelectual, e, por isso, desejava fazer o leitor crer que este acontecimento tivesse tido tal impacto. Colocar essa questão nos ajuda a não ser levados pelo que Pierre Bourdieu chamou de *Ilusão biográfica*⁷²². Por esse motivo, confrontamos essa memória de Zea com seus textos da década de 1940 em diante. Ao proceder tal tarefa, percebemos que a Segunda Guerra, de fato, aparecia em sua escrita como a detonadora ou catalizadora de um período de crise e, logo, como justificativa de construção de um discurso identitário – ideia constante em seus textos de 1942, 1943, 1952, 1953, 1974 e 1988.

Em um artigo publicado em 1942, Zea dizia que a “*América vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días [...] el hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura en la cual se había apoyado le falta, se encuentra con un futuro vacío*”⁷²³. No início do prefácio de *El positivismo en México* (1943), voltava a afirmar:

⁷²¹ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988, p.17.

⁷²²BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

⁷²³ ZEA, Leopoldo. En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, nº 1, pp. 63-78, 1942. p. 64-65.

En nuestros días, y a consecuencia de esa crisis cultural, los diversos países americanos han sentido la necesidad de buscar en su historia, en sus tradiciones, los elementos para realizar una cultura que les seja propia[...]. Nuestra filosofía, ciertamente, no posee la originalidad ni el valor universal que han logrado las grandes filosofías de la cultura europea [...]. Sin embargo, esto no implica que Nuestro positivismo, Nuestro cartesianismo, Nuestra escolástica carezca de importancia. En este ser Nuestro está precisamente expresada una experiencia personal, propia, y por lo mismo, original⁷²⁴.

Junto à questão da originalidade/autenticidade da filosofia praticada no México, é interessante notar que Zea se empenhava em mostrar a América em um contexto de crise cultural, um momento que exigia ao “*hombre americano que tan confiado habia vivido*” à “*sombra de la cultura europea*” voltar seu olhar para a sua história e buscar nela os elementos do “*ser Nuestro*”, da “*experiencia personal, propia, y por lo mismo, original*” que levaria a “*una cultura que seja propia*”. O despertar para essa suposta originalidade era justificado pelo que acreditava ser a “*crisis cultural*” de sua época. Contudo, é interessante lembrar que, na percepção de Zea, a crise cultural europeia não significava um abandono e/ou um desligamento completo dessa matriz cultural. Seu texto de 1942 defendia que, diferente do homem da cultura asiática, os da América estavam dependentes da cultura da Europa. Para o intelectual mexicano, o asiático “*del europeo no ha adoptado sino su técnica*”. E depois questionava:

Ahora bien, ¿podemos pensar nosotros los americanos lo mismo respecto a la Cultura Europea? Pensar tal cosa es considerar que somos poseedores de una cultura que nos es propia y que acaso no ha alcanzado expresión porque Europa nos ha estorbado. Entonces sí, cabría pensar que este es el momento oportuno para liberarnos culturalmente. De ser así la crisis de la Cultura Europea nos tendría sin cuidado. En vez de que tal crisis se nos presentase como problema se presentaría como solución. Pero no es así, la crisis de la Cultura Europea nos preocupa hondamente, la sentimos como crisis propia.⁷²⁵

Zea deixava entender que a ideia de crise da cultura europeia era vivida como crise própria e, logo, não deveria ser vista como um momento para romper com a “*Cultura Europea*”. Defendia que “*existió, una cultura indígena – azteca, maya, inca,*

⁷²⁴ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944], p. 9, grifo nosso.

⁷²⁵ ZEA, Leopoldo. En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, nº 1, pp. 63-78, 1942. p. 65.

etc. –, pero esta cultura no representa para nosotros, americanos actuales, lo que representa la antigua Cultura Oriental para los actuales asiáticos". Como podemos ver, o autor acreditava que não existia mais uma cultura indígena que servisse de orientação, além disso, a “cultura oriental” acabava por se tornar quase estática, como se os “*actuales asiáticos*” se orientassem por ela sem hibridizações. Em seu discurso a Europa era quase a única matriz cultural da América, e as contribuições indígenas não eram levadas muito em consideração.

Assim, como veremos no decorrer, para Zea, afirmar a especificidade mexicana era também uma forma de contribuir para resolver a crise dessa matriz cultural europeia. Pensamento que não ficou restrito à década de 1940, sendo repetido em seu livro *América como conciencia*, publicado pela primeira vez em 1953 e reeditado em 1972. Nessa obra, ele dizia que:

*No falta quien piense que es este el momento oportuno para liberarnos del coloniaje cultural de Europa. Este es el momento adecuado para independizarnos de 'la corrompida cultura occidental' e iniciar una cultura que podamos llamar propia. Ahora bien, creo que antes de opinar de tal forma, será menester preguntarnos si es posible romper, así sin más ni más, con una cultura con la cual hemos estado ligados durante varios siglos*⁷²⁶.

Para Zea, defender uma filosofia da mexicanidade não significava negar a matriz cultural e/ou filosófica tida como universal, mas, sim, reformá-la, pois acreditava que “[...] *es ahora, en esta crisis en que se encuentra la cultura en general, que nuestro aporte puede ser valioso, como lo será el de todos los pueblos que tengan conciencia de esta ineludible responsabilidad*”⁷²⁷. Era como se uma “conciencia” da crise servisse para que outros povos fora da Europa também se colocassem como produtores de uma cultura letrada, como responsáveis por dar novos aportes à cultura intelectualizada ocidental, sobretudo no que se referia à filosofia.

A guerra era vista como a detonadora de uma crise europeia que abria possibilidades da afirmação da cultura letrada da mexicanidade. Era necessário dialogar com a produção europeia e, a partir disso, produzir uma “nova” concepção filosófica, isto é, a afirmação da especificidade nacional. Para Zea, a própria Europa em crise fornecia perspectivas filosóficas para a afirmação de uma filosofia de base nacional, haja vista que “*en México, esta misma crisis de la Cultura Europea y sus filosofías*

⁷²⁶ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México: Cuadernos Americanos, 1972, p. 34-35.

⁷²⁷ZEA, op. cit. p. 43.

dotan a los nuevos estudiosos de la filosofía de un instrumental de comprensión [...]”. E que filosofias poderiam ser estas? Ele respondia: “*El historicismo reforzado por el existencialismo en su crítica a la pretensión de una Europa como donadora de toda posible humanidad*”⁷²⁸.

Do existencialismo, trataremos mais à frente, mas é oportuno lembrar que – como vimos no terceiro capítulo – Zea acreditava que o historicismo colocava em questão a validade das verdades universais e afirmava a relatividade dos valores, servindo-se dele para justificar a pretensão de construção de filosofias nacionais. Dizia “[...] *el historicismo, muestra su aspecto salvador. La esperanza para nuestro tiempo, la de que el hombre contemporaneo, [...] cansado de su esclavitud, cansado de afirmar la verdad de otros, afirme su propia verdad*”⁷²⁹. A afirmação do historicismo na “*crisis de la Cultura Europea*” levava não apenas à afirmação da especificidade nacional, mas a uma “[...] *crítica a la pretensión de una Europa como donadora de toda posible humanidad*”.

Em *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Zea continuava a dizer que

[...] *la Segunda Gran Guerra se caracterizará por la violencia organizada, por las formas sutiles y bárbaras de que se sirve para acabar con el hombre [...] se destruye al hombre y su cuerpo y en su alma. Dentro de este mundo, todo es ya posible; no se cuenta ya con seguridad alguna. Ya no hay valores fijos a las cuales apelar. [...] todos los valores se invierten quedando como los más altos los que expresaban el engano. [...] Frente a este mundo los pueblos de nuestra América, y México entre ellos, se da cuenta de que no son tan atrasados, ni tan faltos de valores, como se había venido suponiendo*⁷³⁰.

Como se percebe no fragmento, os horrores da Segunda Guerra eram vistos como justificativa de que os povos de “*nuestra América, y México entre ellos*” não eram inferiores ou faltosos de valores. O acontecimento era empregado para inverter a prédica “civilização e barbárie”. No discurso de Zea, a Segunda Grande Guerra era usada para relativizar as posições.

Concepção semelhante era manifestada na década de 1960. Em *La misión de la filosofía americana*, Zea voltava a dizer:

⁷²⁸ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974.

⁷²⁹ ZEA, Leopoldo. La Filosofía como historicismo. *Cuadernos Americanos*. n. 5, v.5, p.106-111, 1942, p.111.

⁷³⁰ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974, 40.

*Nuestra época es una gran época crítica. Una vez más, han sido puestos en crisis valores que hasta ayer parecían firmes y seguros. Las dos guerras mundiales fueron la más brutal expresión de esta crisis. [...] El tallido de la segunda gran Guerra Mundial mostró, con mayor agudeza, la problemática en que se debatía el mundo, una problemática a la que no se le había encontrado solución. La posguerra ha obligado a un replanteamiento de problemas que aún no han sido resueltos. El mundo actual sigue desajustado moral y socialmente, y este desajuste no ha encontrado, todavía, la filosofía que intente darle solución adecuada*⁷³¹.

No fragmento Zea fala de “*las dos guerras mundiales*”, esse referência a Primeira Guerra Mundial criava a noção de uma continuidade da “*brutal expresión de esta crisis*” que sobrevivía até após a Segunda Grande Guerra. Nos anos de 1960, Zea ainda usava a ideia de crise, da existência de um desajuste moral e social, para validar a proposição de uma filosofia nacional e/ou latino-americana. Para ele, essa forma de pensar e produzir a filosofia é que levaria a “*solución adecuada*”.

Na década de 1970, na obra *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Zea defendia que: “*serían necesarias dos grandes guerras mundiales para que la filosofía occidental reconociese las limitaciones de su universalidad y la posibilidad que tenían otros pueblos para colaborar en su más plena y auténtica realización*”⁷³².

Enfim, parece que a ideia de crise cultural da Europa foi usada por muito tempo na escrita de Zea como justificativa do modo de ver a filosofia e escrever a história das ideias filosóficas na América Latina. Agora, é oportuno compreender como essa manifestação da guerra como momento de crise emergia nas obras de outros membros da Rede.

De modo parecido ao de Zea, em 2001, quando Arturo Ardao foi entrevistado por Juan Carlos Carrasco, ele respondeu à pergunta “*Quando se despertó su afición por la historia de las ideas?*” da seguinte forma:

*Después de la agresión alemana a Europa que determinó el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, la caída de Francia y de los otros estados europeos provocó en todos nosotros un gran impacto. Al terminar la guerra, un grupo de latinoamericanos comenzó a buscar las raíces propias como un modo de superar aquella terrible crisis*⁷³³.

⁷³¹ZEA, Leopoldo. *La misión de la filosofía americana*. *Diánoia*, v.7, n. 7, 1961, p. 45.

⁷³²ZEA, Leopoldo. Vasconcelos y Ramos en la Filosofía Mexicana. In: ZEA, Leopoldo. *Filosofía y Cultura Latinoamericanas*. Caracas: Consejo Nacional de la Cultura – Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. 1976, p.45.

⁷³³CARRASCO, Juan Carlos. Diálogo com Dr. Arturo Ardao. *Humanidades*. Montevideú, pp. 139-143, 2001, p.141.

É clara a semelhança entre a resposta de Ardao e o discurso de Zea. Todavia, tal como os dizeres do mexicano, essa afirmação foi feita muitos anos depois do que o uruguaio chamou de “*aquella terrible crisis*”. Assim, o mesmo procedimento que adotamos com Zea também empregamos com Ardao, isto é, confrontamos sua rememoração com os textos que produziu na década de 1940 em diante. Isso revelou que Ardao também acreditava que a Europa nos anos da Segunda Guerra Mundial estava vivendo um período de crise cultural, e essa era uma das maiores explicações para “*buscar las raíces propias*”. Em seus textos, a Grande Guerra era vista como a detonadora ou catalizadora de um período de crise e, logo, de construção de um discurso identitário latino-americano. Vejamos isso de modo mais detalhado.

Em seu primeiro livro, *Fisofofia pre-universitaria en Uruguay* (1945), quando falava da penetração das ideias da filosofia francesa no período das lutas de independência do Uruguai, Ardao afirmava que “[...] *por intermedio de la generación de Mayo se produjo el gran vuelco de orden cultural en cuya virtud nuestros países pasaron de órbita española a la francesa. La directivas de ésta han dominado desde entonces de una manera decisiva – hasta la crisis de la hora actual*”.⁷³⁴ É importante lembrar que a obra foi escrita no contexto da Segunda Guerra Mundial e que o autor mostrava certa incerteza sobre o futuro da influência francesa em função da percepção de uma crise. Passado um ano, em 1946, assegurava com todas as letras que:

La crisis de la cultura occidental excita vivamente a la inteligencia de América y la mueve a la reflexión en los planos de la universalidad filosófica. Ante todo, porque sucude sus ciemientos clásicos, obligándola a buscar asideros para la inestabilidad que de ello le deriva; y después, porque la enfrenta a la responsabilidad de su destino [...]. De ahí ciertas notas llamativas del actual despertar filosófico de América [...] lo que lo hace problema – es la cuestión de la autonomía o la peculiaridad de la filosofía americana con relación a la europea [...]. ¿Sería necesario hacer constar, cuando se habla de semejante conflicto, que no debe entenderse en el sentido de oposición o de beligerancia? Se es en geral insensato entenderlo así [...] no podría desarrollarse, ni fuera concebible, una filosofía americana desarraigada del pensamieto tradicional en cuyo cauce el nuestro se ha constituido. Pero so de todas maneras sus relaciones conflictuales con él, situadas dentro del cuadro general de la crisis

⁷³⁴ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 55, grifo nosso.

*contemporánea[...]resultante de la crisis la preocupación por la autenticidad de la filosofía americana[...]*⁷³⁵.

Tal como Zea, Ardao estava nesse contexto preocupado com a “*autenticidad de la filosofía americana*” e convencido de que a crise da cultura ocidental estimulava um “*despertar filosófico de América*”. Todavia, isto não significava romper completamente com a Europa. Em 1950, Ardao afirmava que “*los primeros trabajos de historia de la filosofía en América son anteriores a nuestro siglo [...]. Pero es en nuestra época, coincidiendo sugestivamente con la crisis de la segunda guerra mundial, cuando se generalizan y cobran cuerpo hasta configurar un verdadero movimiento continental*”⁷³⁶. Para Ardao, a crise gerada pela Segunda Guerra impulsionou o estudo de história das ideias filosóficas dando forma à Rede – atividade que buscava responder “[...] *la cuestión de la autonomía o la peculiaridad de la filosofía americana con relación a la europea*”⁷³⁷.

Em 1956, Ardao acreditava que essa situação de renovação, que tomou forma com ele e seus amigos, no final da década de 1940, já vinha se gestando desde 1920 e início de 1930. Para o uruguaio, especificamente em seu país, nessas décadas “[...] *empieza a operarse una profunda renovación filosófica. Resulta ésta de la incidencia en el país de ideas y corrientes vinculadas a la gran crisis espiritual e histórica de nuestro tiempo. [...] pasan a primer plano después de la Primera Guerra Mundial[...]*”⁷³⁸. Nessa passagem, percebemos que, além da Segunda Guerra Mundial, Ardao também via a Primeira Grande Guerra como elemento de “*gran crisis espiritual e histórica*” que motivava a renovação filosófica.

Mas isso não significava que a Segunda Guerra tivesse perdido força no discurso de Ardao, na verdade, parece que o uruguaio considerava os dois acontecimentos como importantes e constituintes de um mesmo processo. Em 1959, dizia que na década de 1940 havia ocorrido o “*giro del pensamiento americano*”,

[...] *en la aparición de una actitud nueva en la inteligencia americana, en cuanto americana. Se ha vuelto ésta sobre sí misma para reconocerse como tal en su marcha histórica y para erigirse en*

⁷³⁵ARDAO, Arturo. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4, julio-agosto, 1946. p. 110, *grifo nosso*.

⁷³⁶ARDAO, Arturo. Sentido de la historia de la filosofía en América. In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963 [1950], p. 79. O texto havia originalmente sido publicado em *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*.

⁷³⁷ARDAO, Arturo. Op. cit., p. 79.

⁷³⁸ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956, p. 175, *grifo nosso*.

*el órgano de revelación y expresión de un espíritu que le sea propio. De ahí el intenso movimiento de historia de las ideas en América y la insistente preocupación por el problema de la filosofía americana, doble nota dominante del pensamiento continental en los últimos años. Alrededor del 40 se produce en este campo la decantación de un conjunto de impulsos [...] En primer lugar la profunda conmoción que para la conciencia americana significó el estallido de la Segunda Guerra Mundial, y en especial la caída de Francia: sintiendo perder su asidero secular, se vio aquella conciencia compelida a un agustioso repliegue sobre sí misma*⁷³⁹.

Passado vários anos, Ardao retoma a questão e volta a afirmar que as formas de compreender a cultura e a filosofia na América Latina tiveram

*[...] un acontecimiento catalizador: la caída de Francia en junio de 1940, sumado al estallido mismo de la guerra el año anterior. El consabido tópico spengleriano de la 'Decadencia de Occidente', llevado y traído desde hacía veinte años bajo la forma de mito distante, asumía de golpe una desgarradora apariencia: el desplome, con todos sus valores esenciales, de la hasta entonces capital cultural de la América Latina independiente. Imperiosa se hizo para muchos la vuelta hacia el interior de sí mismos*⁷⁴⁰.

Nessas passagens, além dos acontecimentos da Segunda Guerra, como a queda da “*capital cultural de la América Latina independiente*”, aparecem também referências a acontecimentos e obras de anos anteriores para justificar a “*imperiosa vuelta hacia el interior de sí misma*”⁷⁴¹. Uma dessas obras era a de Oswald Spengler, publicada logo depois da Primeira Guerra Mundial, que declarava a *Decadencia do Ocidente*. Desse modo, verificamos que os trechos descritos anteriormente ajudam a entender que, embora Ardao tivesse a Segunda Guerra Mundial como o momento do despertar, acreditava, principalmente depois de 1950, que a situação de crise que impulsionava a busca dos traços próprios da América Ibérica havia se iniciado já com a Primeira Grande Guerra. Assim, de meados do século XX em diante, ambos acontecimentos beligentes eram vistos como denúncia da crise da cultura europeia e colocados como motivadores para o estudo das ideias filosóficas e afirmação de uma filosofia americana, isto é, como elementos de uma crise e da afirmação de uma identidade. Ademais, é interessante atentarmos para o fato de Ardao falar em “*autenticidad de la filosofía americana*” e não uruguaia. Isso é importante porque terá implicações diretas em seu

⁷³⁹ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 94, grifo nosso.

⁷⁴⁰ ARDAO, Arturo. La filosofía como compromiso de liberación. *Cuadernos Americanos*. México, año VI, v.4, n° 34, pp.197-203, julio/agot. 1992. p. 9.

⁷⁴¹ ARDAO, 1992. p. 9.

discurso identitário, pois, ao contrário do mexicano, ele não avançou explicitamente para um discurso de identidade nacional, tendo em vista suas proposições mais acentuadas na afirmação da latino-americanidade – como veremos adiante.

Outro membro da Rede que também tomou um acontecimento internacional como catalizador de uma crise de identidade foi João Cruz Costa. Em seu primeiro livro, *A filosofia no Brasil*, dizia que “[...] mudaram os tempos, o próprio filosofar toma outra direção. Um novo clima humano renova a velha civilização [...] nos agitados dias que se seguiram à guerra de 1914”⁷⁴². Nos textos de Cruz Costa, a Primeira Guerra Mundial era o acontecimento que melhor demarcava a crise da “velha civilização” e colocava a ideia de afirmação de “um novo clima”, o da valorização da chamada “cultura nacional”⁷⁴³. Em meados da década de 1950, ainda continuava a defender que “[...] *esta nueva consciencia se origina en los acontecimientos históricos que se derivan de las consecuencias de la Primera Guerra Mundial*”⁷⁴⁴.

O peso maior da crise de identidade era colocado sobre o primeiro conflito, que originara os demais acontecimentos. Como em Ardao, a crise acentuada pela Segunda Guerra era vista por Cruz Costa como um prolongamento da Primeira. Em 1956, ao citar os vários acontecimentos da primeira metade do século XX, afirmava que “[...] o **estado atual, de profunda crise, a que chegamos**, são acontecimentos complexos demais para poderem ser agora examinados sem paixão [...]”, pois “[...] reflete a confusão e a inquietação que caracteriza o período que se seguiu à **Primeira Guerra Mundial** e que, talvez, se acentuou ainda mais após o **término do último conflito** em que se empenharam os povos civilizados”⁷⁴⁵.

Como se percebe, Cruz Costa acreditava que o clima de crise iniciado com a Primeira Guerra Mundial, e depois estendido em função da Segunda Guerra, ainda estava presente nos anos de 1950. Diferente de Zea, para o intelectual brasileiro, tudo havia começado com o primeiro conflito. Ele inclusive, em *Contribuição à história das ideias no Brasil*, citava autores que viram a Primeira Grande Guerra com um período de crise. Afirmava que Afonso Arinos havia dito: “[...] estes dias de eclipse da grande civilização do século XX, [...] A desventura alheia nos aconchega uns aos outros.

⁷⁴² CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 122.

⁷⁴³ CRUZ COSTA, 1945, p. 122.

⁷⁴⁴ CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 14.

⁷⁴⁵ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 412, *grifo nosso*. Embora a obra tenha sido publicada pela primeira vez em 1956, apresentam muitas ideias e textos que foram publicados no final da década de 1930 e início de 1940.

Aproveitamos dêsse momento para nos conhecermos. Durante um século estivemos a olhar para fora, para o estrangeiro: olhemos agora para nós mesmos”⁷⁴⁶. Logo depois, citava Ronald de Carvalho, “Deixemos de pensar em europeu. Pensemos em americano”.⁷⁴⁷ Vários outros autores brasileiros eram arrolados para justificar a concepção de Cruz Costa de que a história da filosofia no Brasil deveria se debruçar sobre o passado nacional, pois, para ele, daí haveria de surgir o pensamento autêntico⁷⁴⁸.

Para o brasileiro, a “[...] nova geração que chegava aos quarenta anos, tinha uma compreensão mais clara dos resultados e conseqüências da guerra de 1914-1918”⁷⁴⁹. Neste contexto, parece que Cruz Costa se colocava a tarefa de ser um dos homens dessa geração que ajudariam a construir o que entendia como “a verdadeira cultura nacional”⁷⁵⁰. Nesses tempos de crise, acreditava que “[...] é mister, pois, que o indivíduo ou o povo realize, mediante um esforço contínuo, a sua própria experiência, e essa se inscreve na sua história”. Assim, segundo ele, nos anos de 1950, “[...] o interêsse que leva os intelectuais brasileiros a reexaminar, nos dias atuais, o que foi a nossa experiência histórica, indica claramente que se está a processar uma verdadeira transformação na nossa maneira de considerar os problemas do Brasil”⁷⁵¹.

Essa ideia de que as guerras mundiais – principalmente a primeira – estimularam o momento de despertar nacional continuou a se repetir por vários anos. Em 1957, por exemplo, Cruz Costa dizia que “[...] *después de la Primera Guerra Mundial, cuando el pensamieto brasileño ganó mayor independencia. Apoyándose en una realidad más próxima, el pensamiento brasileño tenderia a transformarse*”⁷⁵². De modo semelhante, em 1962, Cruz Costa voltava à questão, só que agora o despertar não era só do Brasil e sim de toda América:

Parece que compreedemos, después de las **guerras de nuestro siglo**, que son como el marco de la profunda revolución por la qual pasan los

⁷⁴⁶ ARINOS, apud CRUZ COSTA. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op. cit. p. 401.

⁷⁴⁷ CARVALHO, apud CRUZ COSTA. João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967 [1956], p. 401.

⁷⁴⁸ CRUZ COSTA, op. cit., p. 419.

⁷⁴⁹ CRUZ COSTA, op. cit., p. 166.

⁷⁵⁰ CRUZ COSTA, op. cit., p. 166.

⁷⁵¹ CRUZ COSTA, op. cit., p.9.

⁷⁵² CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 13, grifo nosso.

poeblos [...] que nuestro destino en América no nos reserva solamente el papel de cordiales espectadores del drama universal⁷⁵³.

Na década de 1970, a questão volta outra vez à tona, mas agora o lugar do despertar é restrito à América Latina:

Es necesario no perder de vista que la guerra de 1914-1918, entre otros resultados para nuestros países de América Latina, nos avivó el deseo de emancipación intelectual. En las décadas de 20 y 30, y también al final de la Segunda Guerra Mundial, se modificaron muchos de nuestros hábitos intelectuales. Lo que está más cercano a nosotros comienza a ganar un significado hasta entonces poco conocido. Nuestra historia entra en un primer periodo de revisión y las ideas son consideradas bajo una nueva luz⁷⁵⁴.

Em uma entrevista em 1975, Cruz Costa continuava alegando que “[...] as transformações que se processaram desde a 1ª Guerra e que se acentuariam com a segunda, se faziam sentir no Brasil”⁷⁵⁵. Sendo assim, por mais que Cruz Costa faça referências à Segunda Guerra Mundial⁷⁵⁶, na sua escrita, como percebemos pelo conjunto dos enunciados, diferentes de Zea e Ardao, ele dava muito mais importância à Primeira Guerra como o momento do despertar identitário. Só depois, em meados da década de 1950, começou a se referir ao segundo conflito mundial. Talvez, o fato de ser o mais velho dos três intelectuais (Cruz Costa nasceu em 1904) e de ter presenciado os anos do Pós-Primeira Guerra seja um dos fatores que expliquem essa diferença entre seus companheiros de atividade intelectual, que sofreram mais o impacto do segundo conflito.

⁷⁵³CRUZ COSTA, Evolución de la intelectualidad brasileña en la primera fase del siglo XX. *Cuadernos Americanos*. México, maio-junho, n. 3, v. CXXII, 1962. Reproduzido depois com o título de El Pensamiento Brasileño. In: ZEA, Leopoldo. *Ideas en torno de latinoamérica*. v. I. México: UNAM, 1986, p. 500-514, *grifo nosso, itálico do autor*. Esta ideia de crise da cultura intelectual brasileira na primeira metade do século XX, Cruz Costa também desenvolveu em: CRUZ COSTA, João. *Evolución Brasileña. Política*. Caracas: Arts, 1966.

⁷⁵⁴CRUZ COSTA, João. Mi encuentro con Zea. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. UNAM, n. 10, pp. 79-82, 1977, p. 80-81.

⁷⁵⁵CRUZ COSTA, João. Sobre o trabalho teórico. *Trans/form/ações*. Revista de Filosofia. Faculdade de Filosofia, ciência e letras de Assis. Publicação anual do Departamento de Filosofia, n. 2, Assis, 1975. p.80-81.

⁷⁵⁶ É interessante saber que no Arquivo do professor João Cruz Costa, que se encontra nas dependências da Biblioteca Florestan Fernandes, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, há vários recortes de revistas e jornais (sobretudo do jornal *O Cruzeiro do Sul*) que retratam o conflito de 1939-1944, além de fotografias, postais e cartas que seus colegas e amigos, como Eurípedes Simões de Paula e Fernand Braudel, enviavam-lhe para informar o que estava acontecendo na Europa durante os combates da Segunda Guerra Mundial. Porém, infelizmente, não há nenhuma cópia das cartas enviadas por Cruz Costa, o que dificulta saber com mais detalhes o peso que ele atribuiu em seu discurso identitário ao segundo conflito beligerante do final da década de 1930.

Porém, tal como Zea e Ardao, para Cruz Costa, afirmar a “cultura nacional” não significava um desligamento da Europa. No discurso identitário do brasileiro, havia, contraditoriamente, a preocupação em assegurar uma espécie de “espírito brasileiro” e, ao mesmo tempo, ligá-lo ao que compreendia como matriz europeia. Para ele, o Brasil era um herdeiro da Europa. Tal como Zea, a afirmativa do ser nacional não significava romper com a cultura europeia. As guerras mundiais – sobretudo a primeira – criavam a percepção de crise identitária, mas não de rompimento com o mundo europeu.

Além de Zea, Ardao, Cruz Costa, outros autores que estavam na Rede também manifestaram suas percepções sobre a Segunda Guerra, como, por exemplo, o peruano Francisco Miró Quesada, para quem a “[...] *a partir de la Segunda Guerra Mundial, en nuestros países se ha comenzado a comprender que nuestra realidad está constituída por un tipo absurdo de estrutura social, que debe ser superado*”⁷⁵⁷. Ou mesmo, o grande mestre de Zea, o espanhol José Gaos, que, no ano de 1940, dizia: “[...] *el momento de escribir estas líneas los tremebundos acontecimientos mundiales pueden hacer dudar de la tranquilidad de los espíritus para ser fijando su atención en temas tales y no dejársela arrastrar por azorantes inminencias*”⁷⁵⁸. E também Samuel Ramos, que, em 1943, mostrava a necessidade de “[...] *iniciar la formación de una filosofía propia. La presente guerra europea ha hecho el problema más agudo y más perentorio. [...] Sólo América puede en estos momentos salvar la continuidad de aquella obra de cultura*”⁷⁵⁹.

Pelo exposto, percebemos que, de forma geral, boa parte dos autores envolvidos com a história das ideias filosóficas viram o processo das guerras mundiais como uma espécie de acontecimento que denunciava o declínio civilizacional da Europa, como um momento de crise cultural, que ao mesmo tempo possibilitava a construção de uma perspectiva filosófica assentada na afirmação do elemento nacional e/ou latino-americano. Em maior ou menor medida, isso não significava um rompimento total com a cultura filosófica da Europa, já que esses se colocavam a tarefa de serem guardiões zelosos desse patrimônio cultural, seus continuadores e/ou renovadores a partir da afirmação das especificidades.

⁷⁵⁷MIRÓ QUESADA, Francisco. La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad del conocimiento histórico. In: ZEA, Leopoldo; MIRÓ QUESADA, Francisco. *La Historia de las ideas en América Latina*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1975, p. 46.

⁷⁵⁸GAOS, José. *Antología filosófica*. La filosofía griega. México: Casa de España en México, 1940, p. 39.

⁷⁵⁹RAMOS, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. México: UNAM, 1943, p. 161, grifo nosso.

Porém, nem tudo foi igual em seus discursos acerca do despertar para a chamada afirmação do “próprio”. Além da maior ou menor atenção dada ao primeiro ou ao segundo conflito mundial, um dos principais fatores de diferença se deu com as proposições de Arturo Ardao. Como é possível perceber, ele não falava em uma filosofia da “uruguidade”. Embora tivesse escrito muitos livros sobre a filosofia no Uruguai, não chegou a criar – tal como Zea e Cruz Costa – elementos de demarcação de uma identidade nacional uruguaia. Suas proposições, no que se refere à questão identitária, estiveram mais ligadas à afirmação de uma especificidade hispano-americana e/ou latino-americana. Por esse motivo, abordaremos seu discurso identitário no próximo capítulo.

Sendo assim, centraremos neste capítulo na análise do discurso de identidade nacional brasileira de João Cruz Costa e, depois, abordaremos a invenção da mexicanidade na escrita de Leopoldo Zea.

5.2 A identidade brasileira em Cruz Costa: o “espírito prático”

Segundo Manuel Castells⁷⁶⁰, todo discurso identitário se sustenta em certos traços que lhe possam dar especificidade: uma história comum, uma geografia local, um aspecto racial/biológico, uma língua nacional, entre outros que permitam a produção do discurso da particularidade. No caso de Cruz Costa, por mais que citasse uma vez ou outra a geografia e a língua como elementos que demarcavam a unidade nacional brasileira, em seu discurso era a história que dava sentido e unidade à identidade do Brasil. Porém, nosso autor não estava interessado em explicitar as contradições e a multiplicidade cultural manifestadas na história brasileira, mas em encontrar o fator primordial que dava unidade a todo o processo; aquele que, em meio as transformações históricas, explicava o sentido da cultura nacional. Assim, a “história” era a salvaguarda de sua interpretação do “ser nacional”, que mostraria como no decorrer do tempo houve – por cima da sucessão das etapas filosóficas – um elemento comum que dava especificidade ao homem brasileiro, um “espírito brasileiro” que unia todo o processo, apesar das adversidades.

⁷⁶⁰ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 23.

Os discursos de identidade nacional, que se sustentam em um suposto “espírito da nação”, acabam construindo mitos identitários que se referem à sua *origem*. A escrita de história das ideias filosóficas de Cruz Costa estava imbricada nesse tipo de discurso, criava uma origem comum, um mito de fundação. Além disso, ao construir os subsídios que davam forma à identidade brasileira, estabelecia, ao mesmo tempo, o que ela *não deveria ser*.

Na escrita de Cruz Costa, como na maior parte dos intelectuais que estamos analisando, *identidade* e *alteridade* são condicionantes indissociáveis. Ao afirmar o que o brasileiro era, o nosso autor também estava dizendo o que não deveria ser. Nesse sentido, acreditamos que uma interessante maneira de analisar a construção do discurso de identidade nacional presente na escrita de Cruz Costa é trabalharmos com a noção de *processos de identificação/diferenciação*, pois, se identidade e diferença são construções indissociáveis e cambiantes – conforme sustentam os teóricos dos Estudos Culturais⁷⁶¹ –, nada mais necessário do que analisar as construções identitárias como um processo interconectado nesses dois termos, como uma dinâmica que produz a *identificação* (que valida a unidade entre elementos entendidos como comuns) e a *diferenciação* (que produz a negação e a exclusão do *outro*). Essa noção ajuda a evitar um pouco a polissemia do termo *identidade*⁷⁶² e captar como os discursos identitários desses autores eram construídos na afirmação do que consideravam como próprio e em

⁷⁶¹SILVA, Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

⁷⁶²A noção de identidade variou muito no decorrer do tempo. A história desse conceito ainda está por ser escrita, mas, tradicionalmente, no discurso filosófico, a ideia de identidade foi caracterizada como aquilo que fornece unicidade ao ser. Para isso contribuiu a metafísica de Aristóteles, que afirmava que a “[...] identidade é uma unidade de ser ou unidade de uma multiplicidade de seres ou, enfim, unidade de um único, tratado como múltiplo, quando se diz, por exemplo, que uma coisa é idêntica a si mesma”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Editora Globo de Porto Alegre, Biblioteca dos Séculos. Tradução de Leonel Valandro, 1969. p. 275. Essa ideia, de certa forma, esteve presente na formação dos Estados-nacionais, em que a identidade era definida em termos de uma cultura partilhada, uma espécie de ser verdadeiro, uno e coletivo. Logo, então identidade era pensada como algo fixo e imutável, uma essência, um espírito de um povo. HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997. p. 68. No interior da sociologia alguns a definem como “fonte de significado e experiência de um povo”. CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Op. cit. p. 22. Ou ainda, como “[...] uma espécie de sentimento de pertencimento”. OLIVEIRA, Pêrsio Santos. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Ática, 2004.p. 139. Enfim, como lembra Claudia Wasserman, como todos esses significados ainda continuam sendo utilizados, o conceito do que seja identidade acaba sendo polissêmico e os historiadores devem ter muito cuidado ao trabalhar com ele. Ver: WASSERMAN, Claudia. Problemas teóricos que envolvem a questão da identidade coletiva e a formação de novas identidades. *Semina: Ciências Humanas e Sociais*, Londrina, v. 23, p. 93-100, set. 2002.

oposição ao que compreendiam como o *outro*, como um processo dinâmico e não imune às contradições⁷⁶³.

No que se refere ao discurso identitário de Cruz Costa, é importante ressaltar que, ainda que nosso autor não tenha escrito um livro exclusivo sobre o que considerava ser a identidade cultural brasileira, é possível encontrar várias passagens em seus textos que mostram o que defendia como sendo a especificidade do “ser brasileiro” e quem era o seu *outro*.

Em seu primeiro livro, *A filosofia no Brasil*, Cruz Costa afirmava que:

[...] cremos que a nossa verdadeira vocação é um realismo bem português. O espírito brasileiro, em boa parte, recebeu forte dose do saudável espírito português, que nunca se afastou muito do concreto, do real. Nós e os nossos antepassados, os portugueses, sempre fomos bem “terra a terra”. Nunca foram as grandes abstrações o nosso traço intelectual⁷⁶⁴.

Em relação ao processo de identificação/diferenciação, esse fragmento é muito rico: 1) Cruz Costa deixava claro qual era o principal elemento da identidade cultural do Brasil, pois ligava o que concebia como o “espírito brasileiro” ao que chamava de “espírito português”, o brasileiro era, assim, quase um prolongamento do português, era o seu herdeiro; 2) essa identificação se dava em função do que o brasileiro havia herdado do português, isto é, a negação de todas as formas de abstrações, ambos eram tidos como práticos e ligados ao mundo concreto; 3) ao afirmar o que caracterizava o “espírito brasileiro” identificando-o ao “espírito prático português”, Cruz Costa construía também seu *outro*, ou seja, todos aqueles que se guiavam pelas abstrações, que se afastavam do que compreendia por “mundo concreto e real”. E o que era real e concreto para Cruz Costa? Como ele mesmo dizia: “a nossa própria história”⁷⁶⁵, pois só “[...] por meio dela compreendemos o que fomos e o que somos”⁷⁶⁶.

No decorrer de sua interpretação da história do Brasil, esse processo de identificação/diferenciação ficava mais explícito. Cruz Costa não só tecia grandes elogios ao que compreendia como feitos portugueses – em função do “espírito prático”, os lusitanos eram os inauguradores da mentalidade que daria vida à ciência moderna, os

⁷⁶³ Para um panorama da discussão teórica sobre a identidade cultural, ver: SANTOS, Luciano dos. As identidades culturais: proposições conceituais e teóricas. *Rascunhos Culturais*. Coxim. v.2 nº 4, pp. 141-158, 2011.

⁷⁶⁴ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 121.

⁷⁶⁵ CRUZ COSTA, 1945, p. 53.

⁷⁶⁶ CRUZ COSTA, op. cit., p. 158.

homens que tinham feito as grandes navegações⁷⁶⁷ –, como também identificava a identidade cultural do Brasil com traços herdados desse “*ethos* lusitano”, pois, “[...] da cultura europeia portuguesa, herdamos língua, costumes, religião [...]”⁷⁶⁸.

Em toda sua obra, Cruz Costa praticamente não falou das contribuições culturais indígenas e africanas para a formação da língua, dos costumes e das práticas religiosas desenvolvidas em terras brasileiras. Não se atentava para o fato de que a língua portuguesa falada no Brasil era diferente da de Portugal, pois havia se hibridizado com vários termos das línguas indígenas e africanas, como mostravam algumas produções da década de 1930⁷⁶⁹; não percebia que no Brasil havia várias formas de expressão religiosa e que, mesmo a religiosidade introduzida por Portugal, em muitos lugares, já havia se sincretizado com os cultos africanos⁷⁷⁰. Ao fechar o foco no elemento português-europeu, acabava menosprezando e excluindo a presença de outras construções culturais.

É interessante observar que nos dois fragmentos da obra de Cruz Costa, a formação cultural brasileira está associada unicamente a uma matriz europeia. Inclusive, afirmava a existência de uma “cultura europeia portuguesa”. Não se contentava apenas em falar em “cultura portuguesa”. Parecia que afirmar o traço europeu da cultura lusitana era uma forma de agregar valor a ela e diferenciá-la de outras expressões culturais que também formavam o calidoscópio cultural existente no Brasil.

Como já vimos no capítulo anterior, sua forma de pensar a *cultura* estava associada à certa ideia de “civilização”, restringindo o significado apenas às manifestações da *cultura letrada* da elite. Se negros e índios não produziam filosofia aos moldes europeus, não manifestavam o que se considerava como formas elevadas de cultura. Assim, só poderiam fazer parte desse projeto identitário de Brasil como subalternos. Em contraste com o elemento branco português, quando o indígena e o

⁷⁶⁷Cruz Costa afirmava “Ninguém mais desconhece hoje a sólida preparação científica que a nação portuguesa realizou para empreender a sua grandiosa empresa das navegações e dos descobrimentos marítimos. Ninguém mais tem, hoje, o direito de ignorar o largo alcance da contribuição dada por Portugal à mentalidade nova, da qual deriva o espírito da filosofia moderna”. CRUZ COSTA, op. cit., p. 135.

⁷⁶⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 24.

⁷⁶⁹Na década de 1930, havia alguns publicações que problematizavam a ideia do português do Brasil. Ver dentre outros: MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro: Sauer, 1933; RAIMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933; SILVA NETO, Silvio da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Presença, 1951.

⁷⁷⁰Para uma análise feita das manifestações do sincretismo religioso na mesma época em que Cruz Costa escrevia sua história das ideias no Brasil, ver: BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: *O Cruzeiro*, 1945. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1946.

negro apareciam na escrita de Cruz Costa não apresentavam características muito positivas da chamada cultura nacional:

[...] do índio subsistem ainda na nossa maneira de ser traços antinômicos que transparecem talvez no **sentimento de rebeldia e de resignação** do nosso caboclo, no **deslumbramento** e, ao mesmo tempo, **na desconfiança** que êle manifesta em relação ao estrangeiro. [...] Na multidão de negros importados, que veio **alicerçar a nossa economia**, mergulha também a **contraditória e dramática história de sensualidade e abnegação** que iria marcar a psicologia do nosso povo. Todavia, o **elemento branco**, o conquistador – o luso – foi aquêle que mais decisiva influência exerceu sobre a nossa vida intelectual. Foi êle que **nos ligou à civilização ocidental**⁷⁷¹.

Por fim, o Brasil civilizado de Cruz Costa era resultado quase que unicamente do homem branco português. O contato com Gilberto Freyre o fez até admitir certa “mestiçagem” da cultura brasileira. Dizia que na “[...] cultura portuguesa [...] enxertamos, como vimos, numa ininterrupta tentativa de novas e variadas experiências, garfos novos de outras visões do mundo”⁷⁷². Contudo, analisando os pormenores dessa frase, vemos que: primeiro, a palavra “enxertamos” cria a noção de primazia da cultura portuguesa; segundo, *garfo* dá a ideia de instrumento, de algo que é usado; assim, o que era “enxertado” na cultura original portuguesa, os chamados “garfos novos”, vinham da Inglaterra, da Alemanha e, principalmente, da França⁷⁷³.

De tal modo, a construção da concepção de cultura brasileira de Cruz Costa ficava restrita a uma cultura letrada que advinha de uma *matriz portuguesa* acrescida de contribuições de origem europeia. Mas por que Cruz Costa atribuía tanta importância a essa herança cultural portuguesa para a formação da identidade nacional brasileira? É difícil estabelecer uma razão de precisão matemática ou mesmo construir uma hierarquia dos motivos, mas não é demais lembrar que foi criado em uma família portuguesa, que seu pai era português de nascimento e que, durante boa parte de sua juventude, foi um entusiasta da literatura produzida em Portugal. Todos esses antecedentes possibilitavam que sua escrita de história das ideias no Brasil fosse feita a partir de um diálogo com muitos autores lusitanos (Joaquim de Carvalho, Alexandre Herculano, Damião Peres) e com intelectuais brasileiros que acentuavam a importância

⁷⁷¹CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 15-16

⁷⁷²CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 24.

⁷⁷³CRUZ COSTA, 1945, p. 40.

do elemento português na formação da identidade brasileira, como Silvio Romero⁷⁷⁴, Sergio Buarque de Holanda⁷⁷⁵ e, principalmente, Gilberto Freyre, um dos principais defensores do luso-tropicalismo⁷⁷⁶.

Além disso, a tese que Cruz Costa defendia de que o brasileiro era um homem prático ficava muito bem justificada pelo fato dessa característica advir de uma herança cultural portuguesa. Isso possibilitava a sua interpretação do comportamento dos homens de letras no Brasil frente às ideias importadas da Europa (a tese da imitação/adaptação), e permitia fazer sua escrita da história das ideias assentada em um elemento que unificava e apontava para o sentido da história brasileira. Essa concepção criava um *mito identitário* que conformava toda a história nacional. Tal noção ajuda a entender o porquê de Cruz Costa, em sua escrita, retornar, quase sempre, à história das ideias em Portugal, pois, como assinala Renato Ortiz, “[...] o conceito de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se irradia a história mítica”⁷⁷⁷.

Em *A filosofia no Brasil*, Cruz Costa defendia que a ideia do “espírito prático”, que caracterizava o que chamava de “espírito brasileiro”, teria sua origem primordial na formação de Portugal. Assim, narrava a “epopeia” de um povo prático, de homens que não estavam entregues à abstração pela abstração. O nascimento desse mito era demarcado no longínquo século XII. Mas, como todo mito, a origem era imprecisa, era necessário apenas saber que nessa época o espírito prático nascia com homens como “Santo Antônio [que] não se limitou à pura contemplação das idéias [...], ou Pedro

⁷⁷⁴ Em uma conferência realizada por Sílvio Romero, em 1902, no Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, defendia que: “Dos portugueses não temos só a imitar o exemplo: é mister unirmo-nos a elles, chamal-os o mais possível a colaborar comnosco”. Logo depois, argumentava que havia uma “unidade da língua, do direito, da religião, dos ideais políticos e sociais”. E concluía que diante das aspirações imperialistas pangermânicas, pan-eslava e pan-americana era necessário promover-se a união “do grande grupo étnico luso-brasileiro”. ROMERO, Sílvio. *O Elemento Português no Brasil: Conferência*. In: ROMERO, Sílvio. *Realidades e Ilusões no Brasil: parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios*. Seleção e organização Hildon Rocha. Petrópolis: Vozes, 1979.

⁷⁷⁵ Em 1936, Sérgio Buarque de Holanda, afirmava que “nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo...”. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 30.

⁷⁷⁶ É conhecida, em *Casa grande & Senzala* (1933), a preponderância que Freyre dá o elemento português na formação do Brasil com sua interpretação da “família patriarcal”. Além disso, pouco antes de Cruz Costa publicar seu *A filosofia no Brasil*, Freyre amplia geograficamente sua interpretação do mundo que o português criou, em uma obra de 1940, dizia que: “Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem uma unidade de sentimentos e de cultura”. E depois concluía: “para o mundo transnacional ou supranacional que constituímos pelas nossas afinidades de sentimento e de cultura, portuguesas e lusodescendentes, a mestiçagem representa, ao mesmo tempo que um elemento de integração [...], um elemento de diferenciação e, por conseguinte, de criação, de iniciativa, de originalidade”. FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940, p. 42, 54.

⁷⁷⁷ ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2ª ed. São Paulo: brasiliense, 1986, p. 38.

Hispano, o português ilustre que chegou ao Pontificado, o Papa João XXI. Nêle encontramos a mesma preocupação prática, tão característica da cultura portuguesa”⁷⁷⁸. Essa ideia de identidade prática do português vai ser repetida por Cruz Costa à exaustão: quando faz referência ao enfrentamento lusitano à expansão do islamismo, conclui que “[...] ainda uma vez, vemos, manifestar-se o caráter predominantemente prático do espírito português”⁷⁷⁹; quando falava do ensino na Universidade de Coimbra, no século XIV, afirmava que esse vinha “[...] orquestrar o esforço prático da cultura lusitana [...]”; na Escola de Sagres, “[...] todos esses homens têm uma tarefa precisa, prática”⁷⁸⁰. Por isto, o português havia sido o primeiro a fazer as grandes navegações e a descoberta do novo continente. Para ele, “[...] nunca foi a contemplação, o principal característico da alma portuguesa”⁷⁸¹.

Para Cruz Costa, não seria possível entender a história das ideias no Brasil sem compreender a herança portuguesa, pois era essa que lhe dava especificidade⁷⁸². O “espírito prático português” poderia até ser esquecido, mas nunca destruído. Por mais que seja contraditório a um discurso historicista criar a ideia de existência de um elemento que atravessava todos os tempos e sobrevivia a todas as adversidades, é isto que encontramos na história das ideias filosóficas de Cruz Costa. Quando nosso autor encontrava algum momento na história do Brasil em que acreditava ser preponderante as “abstrações metafísicas” – como era, para ele, por exemplo, o século XVII em função da Companhia de Jesus ter assumido o monopólio educacional da colônia, que Cruz Costa interpretava como um “retrocesso do espírito prático português”, como um período de pura “imitação”⁷⁸³ –, acabava encontrando algum traço de sobrevivência desse “espírito prático”.

O intelectual brasileiro parecia querer demonstrar que, mesmo esquecido, esse “espírito” não estava totalmente aniquilado, conseguia sobreviver até em alguns membros da Companhia, pois, ao seu modo de interpretar os comentários de Antonio Vieira sobre a expulsão do padre Eusébio de Matos, manifestava “a constância do *espírito prático* da boa tradição lusitana...”⁷⁸⁴. Esse grifo na expressão “espírito prático” não era ao acaso, explicitava a sua existência mesmo em momentos em que

⁷⁷⁸ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 28-29.

⁷⁷⁹ Ibidem, p. 33.

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 32.

⁷⁸¹ Ibidem, p. 25.

⁷⁸² CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 21.

⁷⁸³ Ibidem, p. 35-36.

⁷⁸⁴ Ibidem, p. 37, grifos do autor.

preponderavam as “abstrações metafísicas” da Companhia de Jesus. Na sua interpretação, era em função desse “espírito prático”, herdado dos portugueses, que os “brasileiros” compreendiam e aplicavam as ideias que vinham da Europa.

Assim, diante dessa perspectiva, podemos compreender como o autor brasileiro usava de duas formas diferentes a noção de “*imitação*”: uma era a “imitação ornamental” e a outra a que produzia uma “adaptação”. Por exemplo, se por um lado Cruz Costa via os ensinamentos jesuíticos como “velhas lições escolásticas” que produziam o “eruditismo ornamental”⁷⁸⁵, como imitações que em nada contribuían para o desenvolvimento nacional; por outro, ao avaliar as agitações de ideias no período da Inconfidência Mineira – que aos olhos de Cruz Costa era o germe de libertação nacional –, dizia: “Imitamos – é certo – o que os outros povos fizeram, mas adaptamos sempre os modelos ao nosso modo especial de considerar as coisas”⁷⁸⁶. Evidentemente esse modo especial de considerar as coisas era dado pelo “espírito prático”, que fazia com que as ideias abstratas do Iluminismo francês (segundo ele, de Racine, Condillac e Voltaire) fossem utilizadas com o fim político-prático de libertação da colônia. Ou seja, a “imitação” que resultasse em adaptação era positiva: “[...] se aderimos ao enciclopedismo, foi para nos servirmos dele para o progresso político da nossa terra. Não constituiu isso, pois, uma imitação servil e sem proveito. Se as idéias de liberdade, que êle pregava, aqui vingaram foi porque encontraram seiva [...]”⁷⁸⁷. Acreditava, inclusive, que o pensamento de Condillac “[...] não se perde na metafísica e, dêse modo, calhava com o pensamento simples, prático, da nossa tradição intelectual”⁷⁸⁸. Já quando os intelectuais imitavam as correntes filosóficas europeias, sem empregá-las em ações políticas ou na construção de uma suposta cultura nacional, estavam fazendo simples “imitações ornamentais”⁷⁸⁹.

Nesse processo de construção da identidade, à medida que ia tecendo a identificação do “espírito prático português” ao chamado “espírito brasileiro”, Cruz Costa também ia produzindo a diferenciação. Quem seria esse outro? Há uma passagem em *A filosofia no Brasil* em que o intelectual brasileiro afirmava que o português “[...] nunca se perde nas sutilezas metafísicas que caracterizam a ciência oficial da Europa de

⁷⁸⁵ Ibidem, p. 38.

⁷⁸⁶ Ibidem, p. 41.

⁷⁸⁷ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 43.

⁷⁸⁸ Ibidem, p. 54.

⁷⁸⁹ Ibidem, p. 38.

Além Pireneus”⁷⁹⁰. Primeiramente, como podemos perceber, parece que era um marco geográfico que estabelecia a fronteira da diferença; era como se uma barreira geográfica tivesse feito nascer duas formas culturais diametralmente diferentes, de um lado estavam os “metafísicos e teóricos”, do outro, aqueles que se caracterizavam por serem práticos. Por essa localização geográfica, pode-se inferir que de um lado estavam países como França, Alemanha, Áustria, Inglaterra, entre outras nações, do outro teríamos Portugal e Espanha.

Mas será que realmente eram os franceses, os alemães, os ingleses, ou qualquer outro povo de “Além Pireneus”, que Cruz Costa construía como o *outro* do brasileiro? Veremos que não. O autor queria fazer crer que era esse “espírito prático”, que caracterizava a formação do Brasil, que lhe dava identidade. Tudo que o negasse era visto como o *outro* dessa identidade, concebido como algo inferior e indesejado. No processo de identificação-diferenciação, a demarcação sempre se dá pela não simetria dos pares, um elemento tido como próprio é valorizado enquanto o *outro* é inferiorizado. Assim, um polo determina a regra e o outro é colocado como exceção ou desvio.

Não por acaso, em sua escrita de história das ideias filosóficas, Cruz Costa interpretava certos períodos na história do Brasil como sendo de desvios, momento em que “[...] os *filosofantes* brasileiros dêsse século acumulam e repetem doutrinas alheias, que não têm relação com o sentido da nossa vida e de nossa terra”⁷⁹¹. E que século era esse? Para ele, era o período em que “[...] marcada pela europeização, a inteligência brasileira do século XIX não parece haver atendido, ao menos de início, às realidades que se lhe deparavam. Novamente os letrados brasileiros, como já se fizera no século XVII se refugiam no eruditismo”⁷⁹².

Está claro que o desvio da identidade nacional é a “europeização”, mas é importante entender também o que nosso autor entende por esse termo. Essa ideia não representava a negação das construções culturais europeias, tinha o mesmo significado de outras como “eruditismo ornamental”, “cultura ornamental” e/ou “transoceanismo”, isto é, “acumular e repetir doutrinas alheias, que não têm relação com o sentido da nossa vida e de nossa terra”⁷⁹³. Era com tal concepção que Cruz Costa demarcava a fronteira entre o “eu” e o “outro”.

⁷⁹⁰Ibidem, p. 30.

⁷⁹¹ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 48.

⁷⁹² Ibidem, p.47.

⁷⁹³ Ibidem, p. 48.

Ao acompanhar a classificação de Silvio Romero, afirmava que os autores desses séculos (XVII e XIX) eram “meros expositores de doutrinas estranhas, compactas”⁷⁹⁴. No desenrolar de sua cronologia dos desvios do “espírito prático”, um autor ia substituindo o outro “na oratória e na mediocridade das ideias”⁷⁹⁵. Por mais que caracterizasse algumas concepções filosóficas com as especialmente desviantes – a metafísica era a mais citada –, não era necessariamente uma doutrina em especial que identificava como o *outro*, mas sim todos aqueles que trabalhassem as ideias filosóficas apenas como abstrações. Em suas palavras: “[...] assim como os espiritualistas viviam a jurar pelas palavras de S. Tomaz, logo também os positivistas bitolariam ‘todas as coisas por um dito de Comte’”⁷⁹⁶.

De tal modo, Cruz Costa não era um positivista que combatia os “espiritualistas” – os seguidores da escolástica de São Tomaz de Aquino – ou um marxista que condenava as ideias do liberalismo econômico, seu discurso era de um defensor da adaptação das ideias ao que chamava de “nossa terra”. Essa era a especificidade do Brasil, um “espírito prático” herdado do português. Como notamos, ele criticava não apenas os “espiritualistas”, mas também todos aqueles que reduziam tudo “por um dito de Comte”. Todos que “viviam a jurar pelas palavras” de algum autor, a seguir alguma doutrina, “eram bitolados”. Independente das ideias filosóficas, das nacionalidades e/ou dos grupos sociais, todos que ficassem presos às abstrações e/ou apenas repetissem as ideias sem aplicá-las, ao que Cruz Costa compreendia como a realidade brasileira, eram negadores do caráter prático do brasileiro.

Não bastava seguir uma doutrina filosófica, era necessário utilizá-la para compreender ou transformar a Nação, esses eram os critérios com os quais julgava todos os “letrados” no decorrer da história do Brasil. Tentar fazer abstrações filosóficas e não se preocupar com o desenvolvimento nacional era viver inautenticamente, era desviar da perspectiva de pensar e agir da forma prática que os brasileiros haviam herdado dos portugueses; em última instância, era a negação da verdadeira identidade do Brasil.

Assim, o *outro* em seu discurso identitário não estava personificado exatamente em um povo, não era precisamente o inglês, o francês, o alemão, ou o europeu de uma forma geral, ou mesmo outro povo do continente americano. Não era necessariamente um inimigo externo que precisava ser vencido. O *outro* era todo aquele que negasse o

⁷⁹⁴ Ibidem, p. 51.

⁷⁹⁵ Ibidem, p. 54.

⁷⁹⁶ Ibidem, p. 60.

“espírito prático”, que se manifestava por meio de termos como “metafísica”, “escolástica”, “abstracionismo”, “eruditismo”, “espiritualismo”. Muitas passagens de suas obras evidenciam essa concepção. Em uma delas afirmava: “[...] *espiritualismo* que se obstina em viver da memória dos velhos tempos, que procure manter um ‘estatuquo’ (sic) espiritual, perturba a visão clara que devemos ter de muitas das nossas realidades”. Ou que: a “[...] concepção abstrata, como são aquelas que nos fornece o ‘espiritualismo’ é, como escrevia Alberto Tôrres, um dos nossos mais puros nacionalistas, um ‘êrro que só contribuirá para fazer retrogradar’”⁷⁹⁷.

Pelo processo de identificação/diferenciação, sua escrita de história das ideias filosóficas acabava sendo uma forma de demarcar quem eram os intelectuais que negavam esse “espírito prático” e os que o afirmavam. Na citação acima, por exemplo, é possível perceber que em meio a sua negação do “espiritualismo”, afirmava que Alberto Tôrres era “um dos nossos mais puros nacionalistas”. Ou seja, “nacionalismo” e “espírito prático” eram quase sinônimo na escrita de João Cruz Costa, elementos positivos da identidade brasileira. Assim, os intelectuais que estavam lutando para afirmar essa brasilidade – como era, para ele, Alberto Torres – eram identificados com “nós” e, ao mesmo tempo, os que estavam presos ao abstracionismo, ao espiritualismo e ao estrangeirismo eram identificados como “eles”, isto é, os que estavam fora da brasilidade.

Isso ajuda a entender por que, nos anos de 1940, Cruz Costa escreveu um texto intitulado *Os intelectuais puros*, em que criticava todos que se restringissem a produzir abstrações: “[...] a inteligência será mera fantasia sem proveito, se tentar se alhear dos problemas vivos para se confinar nas Tôrres de marfim de mais desavergonhada das purezas”. De tal modo, esses “[...] intelectuais puros. Não querem histórias, complicações e vão se deliciando no domínio daquilo que êles chamam de *cultura pura* ou, às vezes, *desinteressada*”⁷⁹⁸. Mas quem eram exatamente esses “intelectuais puros”? Quem eram os que defendiam a “mais desavergonhada das purezas”? Cruz Costa já havia informado serem: “os Mont’Alvernes, os Barretos, os Sorianos, os Lemos, os Teixeira Mendes”⁷⁹⁹ e depois acrescentava mais um: “Farias Brito”. É importante notar que nessa lista havia de diversas tendências filosóficas e que esse último nome era o

⁷⁹⁷CRUZ COSTA, *A filosofia no Brasil*, Op. cit. p. 121

⁷⁹⁸CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 148-149, *italico do autor*.

⁷⁹⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 51.

criticado por Cruz Costa, se tornando a materialização da alteridade do “espírito prático brasileiro”, o adversário que era necessário combater.

Não por acaso, Cruz Costa dedicou um capítulo inteiro, em seu *A filosofia no Brasil*, para interpretar/desqualificar a produção de Raimundo de Farias Brito. Defendia que “seus livros repetem idéias alheias, são melodias enfadonhas”, e que “[...] se a filosofia é uma expressão de vida e da vida, Farias Brito viveu fora da vida. Viveu – como viveram e vivem ainda tantos homens – fechados num mundo de abstrações”⁸⁰⁰. Para compreender essas críticas, não se pode esquecer que um ano antes de Cruz Costa escrever seu artigo – *Farias Brito ou uma aventura do espírito* (1942), que depois se tornou um capítulo de *A filosofia no Brasil* – Sylvio Rabello havia publicado um livro com o mesmo título. O que deixava Cruz Costa irritado é que “[...] apesar do artificialismo do pensamento de Farias Brito, embora sua obra traduza uma absoluta falta de sentido nacional, verifiquei – com surpresa – que Farias Brito se transformara num mito nacional!”⁸⁰¹

Assim, a desqualificação da obra do autor cearense – como também de outros considerados “europeizantes”, “abstratos” e “intelectuais puros” –, na crítica cruzcostiana deve ser analisada a partir da posição e filiação que assumia com determinados grupos. Em sua obra, ao mesmo tempo em que se diferenciava de Farias Brito, identificava-se com aqueles que, em sua perspectiva, defendiam o verdadeiro caminho para uma filosofia de base nacional. Um dos autores mais exaltados era Clovis Bevilacqua, pois esse defendia que:

[...] uma filosofia verdadeiramente pensada por brasileiros, que não seja mera fantasia sem proveito de descolados e ridículos eruditos, mas que seja expressão de vida e de ação, deve derivar, não dos ‘cimos elevados da metafísica’ em que se comprazem os que sonham, mas das condições reais e concretas da nossa existência, daquela que realmente vivemos⁸⁰².

Além de Bevilacqua, Cruz Costa citava outros intelectuais, que, embora não tivessem formação filosófica, tinham sido capazes de manifestar o “espírito brasileiro”. No século XX, o primeiro havia sido Euclides da Cunha, pois ele “tivera coragem de clamar a favor do homem do nosso sertão”⁸⁰³. E também, é claro, “Alberto Tôrres, um

⁸⁰⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 100-104.

⁸⁰¹CRUZ COSTA, op. cit. p. 97.

⁸⁰² CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 167.

⁸⁰³CRUZ COSTA, op. cit., p. 50.

dos nossos mais puros nacionalistas”. Todavia, depois da Primeira Guerra Mundial, muitos foram citados: Ronald Carvalho, Graça Aranha, Mário de Andrade. Todos estavam envolvidos com o modernismo, enfatizam um discurso de formação de uma nova cultura nacional sem “imitação ornamental” da cultura europeia. Cruz Costa se alinhava a algo que os modernistas já haviam antecipado: a preocupação de interpretar e de construir uma identidade para a Nação⁸⁰⁴.

Logo depois vinha a identificação com os autores da década de 1930 e 1940, cujo discurso de “brasilidade” era embalado pela ideia de descoberta de um Brasil “autêntico”, longe dos ditames daquilo que era compreendido como os modelos europeizantes predominantes no período Imperial. Impulsionados pelos acontecimentos nacionais e internacionais, intelectuais vinculados às mais diversas correntes teórico-ideológicas abraçaram o desafio da explicação do que seria o *Brasil*. Cruz Costa se sentia partícipe desse projeto e, em diálogo com determinados intelectuais (Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., entre outros), buscava produzir uma história das ideias filosóficas que contribuísse com esse projeto. Dialogar com esses intelectuais era como fazer parte desse grupo, era estar irmanado com a nova elite intelectual.

Assim, a crítica ao autor cearense era, na verdade, um posicionamento frente a “tantos homens que vivem ainda fechados num mundo de abstrações”⁸⁰⁵. Negar Farias Brito era se diferenciar dos chamados “intelectuais puros” e, ao mesmo tempo, identificar-se com a nova geração que se dedicava a interpretar o Brasil.

Não por acaso, no texto que Cruz Costa escreveu contra os *Intelectuais puros* (1945), ao falar de um discurso que Gilberto Freyre pronunciou em agradecimento à homenagem que lhe prestaram os estudantes e os professores da Faculdade de Filosofia da Bahia, afirmava: “[...] nesse discurso manifesta-se o autor de *Casa Grande & Senzala* inteiramente contrário à famigerada ‘pureza’ que deve, na opinião de muita gente, ser a atitude, a posição do intelectual diante da vida e dos seus acontecimentos históricos”⁸⁰⁶. E, logo, Cruz Costa concluía a frase assegurando sua posição: “[...] estou [certo] que o nosso sociólogo tem razão. É dever do intelectual, como é dever de todos, participar dos problemas do seu tempo e de sua gente”⁸⁰⁷. Coisa semelhante dizia sobre

⁸⁰⁴ CONTIER, Arnaldo Daraya. O nacional na música erudita brasileira: Mário de Andrade e a questão da identidade cultural. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 15, n. 27, p. 105-119, jul.-dez. 2013.

⁸⁰⁵ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 100-104.

⁸⁰⁶ CRUZ COSTA, 1945, p. 147.

⁸⁰⁷ CRUZ COSTA, op. cit., p. 147.

o autor de *Raízes do Brasil*: “[...] os homens cultos de hoje já não se sentem tão desterrados, como afirma Sérgio Buarque de Holanda, porque os anima uma atividade de construção e de interpretação [...]. O autor que citamos é, aliás, um dos mais brilhantes exemplos dêsse esforço de compreensão de sua terra”⁸⁰⁸.

Embora não cite nessas passagens o nome de Julian Benda e seu livro *A traição dos intelectuais*, Cruz Costa parecia estar refutando as ideias do autor francês, segundo as quais os verdadeiros intelectuais seriam aqueles que são contrários às paixões particulares e não perseguem fins práticos. Agem, portanto, levando em consideração um sentimento universal e desinteressado⁸⁰⁹.

E parece que Cruz Costa não era o único. Segundo Mônica Veloso, entre as décadas de 1930 e 1940, no Brasil, as ideias de Benda não só não vingaram como a metáfora da “torre de marfim” foi utilizada para desqualificar os intelectuais eruditos e intitular-los como homens alienados da realidade social. Em oposição, os verdadeiros intelectuais eram aqueles que compreendiam sua função social para com a Nação, que era a de ser o representante da consciência nacional. Assim, o trabalho do intelectual deveria traduzir as mudanças ocorridas no plano político a partir da década de 1930 e estar atento às questões nacionais⁸¹⁰.

Parece que João Cruz Costa, embora não estivesse aliado diretamente ao varguismo, alinhava-se com a orientação de que era dever do intelectual se interessar pelos assuntos nacionais; acreditava que os homens de letras não deveriam habitar a “torre de marfim”, mas sim se preocupar com o sentido da Nação. O intelectual brasileiro, para Cruz Costa, era a antítese do homem desinteressado, pois ser intelectual puro era a negação do “espírito prático brasileiro”.

Assim, fica evidente com quem Cruz Costa se alinhava e de quem se distanciava: se, por um lado, era contrário ao grupo dos intelectuais seguidores de doutrinas filosóficas por elas mesmas – sejam eles escolásticos, kantianos, espiritualistas ou positivistas – ou que procuravam edificar uma concepção da filosofia nacional, tendo Tobias Barreto e Farias Brito como autênticos filósofos – como era o

⁸⁰⁸ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 5-6.

⁸⁰⁹ BENDA, Julien. A traição dos intelectuais. In: BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquiria D. Leão (Org.). *Intelectuais e política: a moralidade do compromisso*. São Paulo: Editora Olho d'água, 1999. p. 65-121.

⁸¹⁰ VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987. p. 11.

caso de Miguel Reale e o grupo do Instituto Brasileiro de Filosofia⁸¹¹; por outro, juntava-se àqueles que, ao seu modo de ver, colocavam-se a tarefa de serem intérpretes da cultura nacional ou de colocar as ideias filosóficas a serviço da construção do desenvolvimento nacional, representando o verdadeiro “espírito brasileiro”.

Porém, o discurso identitário de João Cruz Costa não estava imune às contradições. Primeiramente, é curioso que, a partir de algo que criticava tanto, nosso autor construísse a especificidade do homem brasileiro, isto é, uma *abstração*. Afinal, não seria a ideia de “espírito prático” tão abstrata quanto as concepções filosóficas de Farias Brito? Não seria também tão generalizante quanto às teorias filosóficas metafísicas? Cruz Costa criticava todos aqueles que se guiavam por abstrações e generalizações metafísicas, mas não conseguia, ou não queria, perceber que sua ideia de “espírito prático do brasileiro” era de tal modo altamente especulativa e abstrata para caracterizar a identidade nacional. Parafraseando Stuart Hall, podemos dizer que no discurso cruzcostiano era como se existisse uma “alma nacional”, uma espécie de “ser verdadeiro e uno”, oculto sob os muitos outros seres mais superficiais ou artificialmente impostos, que havia tomado forma em uma ancestralidade e se manifestava em uma história comum compartilhada pelos brasileiros.

A história das ideias filosóficas no Brasil era, portanto, a história de como o “espírito prático” era refutado ou afirmado. Na escrita de Cruz Costa, a construção da identidade nacional não era pensada em termos de contradições, interesses de poder não confessados e exclusões produzidas. O autor não questionava os interesses dos grupos hegemônicos de sua época, nem colocava em questão a política cultural do Estado varguista, ou mesmo se interessava em avaliar de forma crítica o interesse que o Estado nutria na construção de uma identidade nacional, e como os discursos intelectuais eram usados nesse processo. Em sua interpretação não havia muita crítica sobre a invenção e a (re)invenção que o Estado brasileiro vinha promovendo sobre a identidade nacional desde a época da Independência, passando pela República até o Estado Novo de Vargas.

A Nação era pensada unicamente em sua positividade, em sua perfeição, em sua unidade frente ao discurso estrangeirizante. Nada se falava das exclusões, dos silenciamentos e das contradições dessa construção nacional, o que interessava era a afirmação dessa identidade e o dever que o intelectual tinha, isto é, o “[...] dever que todos temos, neste momento histórico de trabalhar pela liberação do homem e para dotar

⁸¹¹BONTEMPI JUNIOR, Bruno. Rivalidade, parricídio intelectual e invasão de fronteiras na trajetória de Cruz Costa. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 16, n. 29, p. 155-181, jul. 2009.

a terra de melhores condições de existência”⁸¹². E o que significava esse dever de “trabalhar pela liberação do homem e dotar a terra de melhores condições de existência”? Na resposta de Cruz Costa, fica claro a qual grupo social suas ideias estavam ligadas: “[...] para nós, a tarefa é ainda de sanear, de construir cidades, de elevar indústrias, de dar um sentido novo à vida agrícola, de formar uma infraestrutura forte e rica, de valorizar a terra e de libertar, enfim, o homem”⁸¹³.

Ao que tudo indica, esse homem a que Cruz Costa se refere era o empreendedor, o industrial, o novo agricultor, o homem modernizador do Brasil. As ideias que nosso autor defendia estavam associadas à concepção de Brasil moderno, um projeto de país que interessava à elite econômica e política.

Tendo como base essa faceta de seu projeto, podemos melhor entender as constantes frases de defesa do novo em sua obra, em que afirmava que sua época anunciava uma experiência renovada, que negava “os fantasmas da tradição” e iria “libertar o homem do passado e dirigi-lo para as transformações que a vida humana impõe”⁸¹⁴. Mas essa afirmação do novo não era contraditória para alguém que reclamava a recuperação da herança do passado de “praticidade” portuguesa? Como conciliar passado (na forma de uma herança) e futuro (na manifestação constante da ideia de novo)?

Se analisarmos com atenção as assertivas de nosso autor, veremos que as concepções de novo e de herança portuguesa não eram vistas como excludentes e conflitantes. Para Cruz Costa, assegurar o que entendia como “espírito prático” era estar em diálogo com o novo. Na sua escrita, a percepção espiritualista-escolástico-metafísica-ornamental era identificada com a ideia de “fantasma da tradição”, como um “êrro que só contribuirá para fazer retrogradar”⁸¹⁵, como dito anteriormente. Para nosso autor, o Brasil nascia de um novo período histórico. Quando falava da colonização, por exemplo, defendia que “[...] derivamos de uma época **nova**, de uma consciência **nova** da Humanidade. A nossa própria origem, as condições de nossa formação, a nossa experiência histórica nos afastam do alcantilado das **velhas** metafísicas e nos impelem para a meditação de realidades concretas e vivas”⁸¹⁶.

⁸¹²CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 69.

⁸¹³CRUZ COSTA, 1945, p. 70.

⁸¹⁴CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p., 159.

⁸¹⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 121.

⁸¹⁶CRUZ COSTA, op. cit., p. 168, *grifo nosso*.

O que dificultava o desenvolvimento do Brasil rumo à modernidade era certos momentos em que na história nacional, sobretudo no século XVII e XIX, a elite letrada se afastava desse espírito prático e se inclinava às “velhas metafísicas” e/ou produziam apenas “imitações ornamentais”. Todavia, ao iniciar o século XX, essa busca pelo moderno ressurgia com mais força, o espírito prático era novamente recuperado por uma geração de homens preocupados em compreender e explicar a verdadeira identidade do Brasil. Cruz Costa se via como partícipe de uma nova geração. Diferenciando-se dos “filosofantes” do século XIX, dizia: “[...] hoje [1944] a tarefa é mais larga: cabe-nos *tomar consciência clara e distinta dos nossos problemas* e encontrar, para êste grande enigma, solução que seja nossa, prática, positiva e humana, como o indica a índole do nosso espírito”⁸¹⁷. Acreditava que cabia a ele, e a geração de homens preocupados com as questões nacionais, mudarem esse espírito de “imitação ornamental” e resgatar o espírito português prático que propiciaria o Brasil afirmar sua identidade nacional:

[...] é mister que a reflexão cesse de ser um luxo, uma fantasia sem proveito, para ser um poderoso instrumento de criação de valores **novos** e materiais da Nação. É urgente que os nossos ‘mestres em artes’ pensem, reflitam e meditem, sobre as realidades que têm diante de si e não sobre as variadas mercadorias de importação. É mister ainda que não fujam àquele espírito prático, positivo, realista que é a herança que a Europa legou à América e que a história do nosso continente veio constantemente desenvolvendo e enriquecendo⁸¹⁸.

Poderíamos pensar que esse discurso da Nação fundo na ideia de “espírito prático brasileiro” era coisa de juventude, influência dos agitados anos 1930, e que Cruz Costa em suas obras posteriores não mais o manifestaria. No entanto, parece-nos que tal ideia não foi abandonada no decorrer do tempo. Ela sofreu alterações, mas não deixou de ser afirmada na sua escrita.

Em meados da década de 1950, em *Contribuição à história das ideias no Brasil*, que pode ser considerada sua obra de maturidade intelectual – Cruz Costa tinha 52 anos de idade, era professor universitário há 19 anos e já havia se doutorado há 10 anos –, continuava a defender a existência do “espírito prático português” na formação da identidade brasileira, dizia que “desde muito cedo, o pensamento português se

⁸¹⁷CRUZ COSTA, op. cit., p. 71, *grifo do autor*.

⁸¹⁸CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 70.

apresentou marcado por uma finalidade prática”⁸¹⁹; ressaltava que em função desse “espírito prático”, “se considerarmos o sentido das idéias no Brasil, verificaremos que elas constituem como que instrumentos de ação, principalmente ação social e política”⁸²⁰.

Na verdade, essa ideia de que o brasileiro é um ser prático tornou-se, na década de 1950, mais acentuada, já que os períodos e os séculos em sua obra de 1945, tidos como sendo de *desvio*, eram agora reinterpretados e guiados por questões “políticas”:

No Brasil assistimos a uma desfilarmos de doutrinas, desde a Independência até a República, em que a utilidade prática da filosofia é constante. O ecletismo corresponde às necessidades e condições da política dos moderados e, mais ainda, à orientação tradicional do espiritualismo. A renovação escolástica está ligada a uma questão política, a dos bispos, e à necessidade de elevar o nível moral e cultural do clero. O positivismo littréista de Pereira Barreto prende-se à ascensão da burguesia no Brasil; o positivismo religioso do Apostolado, desde as suas origens, subordina as suas preocupações científicas às aspirações sociais e corresponde à necessidade de uma regra de moralidade individual, política e administrativa. Depois de 1870, o germanismo de diretrizes nos mais variados domínios da inteligência nacional. A própria obra de Farias Brito é toda volvida à procura de um critério que conduz à regeneração moral⁸²¹.

Passado pouco mais de dez anos de sua primeira publicação, em sua obra de 1956, o “espiritualismo”, a “escolástica”, o “germanismo” e aquele que chamava de o “mais metafísico dos metafísicos” (Farias Brito) eram agora guiados por preocupações “políticas”, por interesses em aplicar as ideias a “aspirações sociais”. Da mesma forma, continuava a ressoar no livro que havia publicado no México, em 1957, em que afirmava o “[...] *portugués siempre se caracterizó por una visión práctica de la existencia. [...] desde antes de la gran época de los descubrimientos y de la expansión es [...] de carácter pragmático*”⁸²².

Os brasileiros, como herdeiros dos portugueses, continuavam a ser vistos como de “*carácter pragmático*”⁸²³. A mesma ideia era apresentada, em 1959, no III Congresso Nacional de Filosofia, em que Cruz Costa voltava a repetir: “[...] julgo que nós, brasileiros, consideramos o sentido e o valor dos princípios filosóficos menos sob o ponto de vista de sua formulação abstrata e mais quanto à capacidade que estes

⁸¹⁹CRUZ COSTA, op. cit., p. 438.

⁸²⁰CRUZ COSTA, op. cit., p. 439.

⁸²¹CRUZ COSTA, op. cit., p. 440.

⁸²²CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957, p. 169.

⁸²³CRUZ COSTA, 1957, op. cit., p. 169.

princípios possuem para permitir a análise dos domínios concretos da realidade”⁸²⁴. O mesmo acontecia em 1962. Ao publicar *Panorama da história da filosofia no Brasil*, Cruz Costa continuava a repetir a retórica pergunta: “de onde devemos partir para melhor compreender êste processo? Naturalmente da herança portuguesa”, respondia. E mais uma vez repetia que: “O pensamento português foi marcado por um espírito terra-a-terra [...]. O senso prático, o sentido do útil, do imediato é o que ali de preferência transparece”⁸²⁵. Esse espírito “terra-a-terra” continuava a modelar a adaptação das ideias filosóficas no Brasil, determinando como se davam as “influências e [...] curiosas experiências, [que] cremos, resultou ou está a resultar, um *estilo de vida* que nos parece ser próprio”⁸²⁶. Ou seja, parece que até suas últimas obras, Cruz Costa continuou a defender que o brasileiro era um ser prático, um homem derivado do “espírito prático português”, era isso que lhe dava identidade.

Dois anos depois do intelectual brasileiro escrever essas linhas, se instalava no Brasil um regime ditatorial militar. Denunciado como subversivo e setindo-se perseguido, Cruz Costa decidiu se aposentar. Esse afastamento levou nosso autor também a reduzir suas publicações, limitando-se a reeditar algumas obras⁸²⁷, produzir pequenos textos⁸²⁸ e a fazer apenas dois prefácios⁸²⁹. Além da desilusão com os rumos que o país tinha tomado e certa decepção com os dirigentes da USP, algo que ajuda a entender a saída de cena de Cruz Costa e o seu ostracismo é a perspectiva filosófica que o Departamento de Filosofia vinha tomando. A partir do final dos anos de 1950 e início de 1960, os novos professores franceses (Gilles-Gaston Granger, Claude Lefort, Martial Gueroult, Michel Debrun, Gerard Lebrun, Jules Vuillemin) e, principalmente, os brasileiros que tomariam seus postos (Bento Prado Jr., Oswaldo Porchat, José Arthur Giannotti, Ruy Fausto), direcionaram o Departamento para uma concepção filosófica

⁸²⁴CRUZ COSTA, João. A filosofia no Brasil e na América. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo, pp. 69-72, 1959, p. 71.

⁸²⁵CRUZ COSTA, João. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1962, p. 20-21.

⁸²⁶CRUZ COSTA, op. cit., p. 14.

⁸²⁷Em 1967, segundo Cruz Costa, a pedido de seu amigo Nelson Werneck Sodré, reeditou-se *Contribuição à História das ideias no Brasil*, pela editora carioca Civilização Brasileira. Em 1968, publica seu livro *Pequena história da república*, também pela Civilização Brasileira que era dirigida por Sodré.

⁸²⁸CRUZ COSTA, João. Evolución de la intelectualidad brasileña en la fase del siglo XX. *Cuadernos Americanos*. N. 3, vol. CXXII, mayo-junio, 1962. CRUZ COSTA, João. Mi encuentro do Leopoldo Zea. *Latinoamerica. Anuario de estudios latinoamericanos*. México, UNAM, n. 10, 1977, p. 79-82.

⁸²⁹Cruz Costa fez o prefácio da obra *Brasil em perspectiva*, organizada pelo historiador Carlos Guillermo Mota e publicada, em 1968, pela editora Difusão européia do livro. Também prefaciou o livro *A luta pela industrialização do Brasil*, de Nícia Vilela Luz, publicado pela Alfa Omega, em 1975.

mais preocupada com a linguagem conceitual, atemporal, internalista e formal⁸³⁰. O que levou a concepção cruzcotiana a entrar em descompasso com as novas perspectivas. Pois até sua saída da Universidade, Cruz Costa continuou a afirmar que o Brasil só teria uma concepção filosófica que lhe fosse própria se voltasse seus olhos para sua própria história, se aceitasse sua herança portuguesa de espírito prático. Ao fim, a função da história das ideias filosóficas era encontrar o sentido da história e contribuir para a criação de uma filosofia que estivesse de acordo com essa identidade.

Junto com essas afirmações, Cruz Costa deixava escapar, em um momento ou outro, a ideia da existencia de um “espírito ibérico”. Nesse sentido, cabe questionar: será que o intelectual brasileiro também estendeu seu discurso de “espírito prático” para a região da América colonizada pelos espanhóis? Em função da conexão que manteve com outros intelectuais na Rede Latino-americana de História das Ideias, Cruz Costa teria defendido que esse caráter prático não era apenas do brasileiro e o havia estendido para os hispano-americanos? Todos esses questionamentos serão explorados no próximo capítulo. Agora, veremos como Leopoldo Zea construía seu discurso de identidade nacional e criava os elementos da mexicanidade.

5.3 A invenção da mexicanidade: Zea e a *filosofia de lo mexicano*

A escrita de Leopoldo Zea, tal como a de João Cruz Costa, também estava ligada a um projeto identitário-filosófico. Semelhante ao seu amigo brasileiro, Zea construía seu discurso identitário elegendo determinados elementos que identificavam os mexicanos entre si e os diferenciavam de um *outro*. Todavia, de forma muito mais sistemática do que Cruz Costa, Leopoldo Zea dedicou livros inteiros⁸³¹ ao propósito de refletir sobre o que considerava como “ser nacional” do México e fez parte de um verdadeiro movimento intelectual que buscava construir uma “*filosofia de lo mexicano*”, o chamado grupo Hiperión.

Assim, embora as construções identitárias de Zea tenham se manifestado desde suas primeiras obras (*El positivismo en México*), é no final da década de 1940 e início de 1950 que elas se intensificaram. E para compreender o porquê dessa intensificação, é

⁸³⁰OLIVEIRA, Francini Venancio de. *Fatasmãs da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*. (Tese de doutoramento em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

⁸³¹Dentre os vários textos e obras destacamos: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *Dos ensayos sobre México e lo mexicano* (1952) *Filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952), *El Occidente y la conciencia de México* (1953), *La cultura y el hombre de nuestros días* (1959)

importante levar em consideração o contexto político-intelectual do México desse período, visto que uma grande quantidade de estudiosos mexicanos tem assinalado as relações entre os intelectuais e a ideologia nacional criada entre as décadas de 1940 e 1950.

Recentemente, o pesquisador Ignacio Sánchez Prado, observou, por exemplo, que o “[...] *periodo de los años cuarenta y cincuenta en México fue un momento en el cual la formación de subjetividades nacionales encontró su punto más alto. [...] la cultura se convirtió en un instrumento que aspiraba a la definición del deber-ser ciudadano*”.⁸³² Antes de Sánchez Prado, outros autores como Héctor Aguilar Camín já tinham afirmado que “[...] *en estos años, las clases dirigentes establecieron una moral social de la Revolución, una de cuyas características es el descubrimiento y glorificación de la mexicanidad y la nación*”⁸³³. Ou mesmo, Roger Bartra, para quem, nos anos de 1940 e 1950, “[...] *os estudios sobre “lo mexicano” constituyen una expresión de la cultura política dominante [...] ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder [...] que suelen ser consideradas como la expresión elaborada de la cultura nacional*”⁸³⁴.

Em outras palavras, para Bartra, a constituição dos discursos identitários nesse período fizeram parte de “*redes imaginarias del poder político*”, pois as reflexões literárias e filosóficas que definiam positivamente o “mexicano” caíam diretamente na constituição de estruturas que buscavam vincular os cidadãos ao ideal de nacionalidade defendido pelo Estado. Ao buscarem homogeneizar uma identidade nacional, legitimavam o projeto de Nação do poder político. Bartra chama a atenção para o fato de essas escritas sobre a mexicanidade terem surgido no período definido como “alemanismo”, isto é, o período de governo do presidente Miguel Alemán (1947-1952), em que a invenção do mito da Pátria moderna e industrializada fazia parte da construção da ideologia da unidade nacional. Nesse contexto, uma plêiade de intelectuais criou discursos identitários que se conectavam com a exaltação patriótica do ser nacional mexicano⁸³⁵.

⁸³²SÁNCHEZ PRADO, Ignacio. *Naciones intelectuales: las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)*. México, Editora, 2009.

⁸³³AGUILAR CAMÍN, Héctor. *Saldo de la revolución*. Cultura y política de México, 1910-1980. México: Nueva Imagen, 1982. p. 79.

⁸³⁴BARTRA, Roger. *La jaula de la mecnalía*. Identidad y metamorfosi del mexciano. México: Editorial Grijalbo, 1996, p.16.

⁸³⁵ BARTRA, Roger. *La jaula de la mecnalía*. Identidad y metamorfosi del mexciano. México: Editorial Grijalbo, 1996, p. 16.

Entre os vários intelectuais que construía discursos sobre a mexicanidade, Bartra cita Leopoldo Zea, deixando entender que este fazia parte de um grupo que vinha, desde a década de 1920, promovendo o mito da identidade nacional. No entanto, Roger Bartra não aprofunda sua análise sobre o discurso zeaniano, pois estava mais interessado no que entendia como a “*lógica del juego y no la de cada escritor*”⁸³⁶. Desse modo, o que Zea construía como discurso de mexicanidade e os elementos eleitos para tal criação ficaram ausentes da análise promovida por este autor também mexicano.

Mesmo que não se tenha um conjunto de documentação que mostre uma relação direta de Leopoldo Zea com o governo de Miguel Alemán, e também não se possa reduzir seu pensamento a uma “*mera justificación ideológica de lo político*”⁸³⁷, não se pode desconsiderar que seu discurso sobre a mexicanidade esteja, em certa medida, conectado à atmosfera nacionalista desse período político no México. É interessante ressaltar que, pouco antes de Miguel Alemán tomar posse, Zea escrevia uma carta a João Cruz Costa, em 2 de setembro de 1946, informando ao amigo brasileiro a situação política no México em que afirmava: “*Aquí tenemos grandes esperanzas en el gobierno próximo de Miguel Alemán. Hay mucho por hacer y creo que se hará mucho de ese ‘mucho’*”⁸³⁸. Zea era muito simpático à figura de Alemán, acreditava que ele iria promover muitas mudanças no México.

Nesse momento, concomitante às iniciativas do *Comité de historia de las ideas*, Zea e alguns estudantes e professores de filosofia vinculados à UNAM criaram o grupo de estudo e reflexão sobre o que consideravam como o “ser do mexicano”, autointitulado *Hiperión*. Samuel Ramos e José Gaos eram os principais “padrinhos intelectuais” dessa coligação. O fato de Ramos ter iniciado, ainda no início da década de 1930, reflexões sobre *El perfil de hombre y la cultura en México* (1934) e ter colocado em marcha sua cátedra de Historia de la filosofía en México na UNAM, como também Gaos ter iniciado seu magistério no Colégio do México e proposto um estudo da filosofia que se ocupasse das “*condiciones concretas*” do sujeito em seu devir histórico, abriram as portas ao que, no final dos anos de 1940 e início de 1950, foi chamada de “*filosofía de lo mexicano*”.

⁸³⁶BARTRA, 1996, p. 20.

⁸³⁷MEDIN, Tzvi. La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y Caribe*. v. 1 nº 1. Disponível em: <<http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1308/1334>>. Acesso em: 22 de jan. 2015.

⁸³⁸ Carta enviada por Zea a Cruz Costa em 2 de setembro de 1946. Arquivo de João Cruz Costa na Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

Assim, embora Ramos e Gaos tenham feito algumas críticas aos autores envolvidos nesse projeto⁸³⁹, não deixaram de incentivar a empreitada a que o grupo havia dado início em 1948. De certo modo, os estudos e ensinamentos de Ramos e Gaos davam legitimidade intelectual às proposições dos “hiperiones” e possibilitavam a elevação do suposto “ser nacional” à condição de objeto filosófico autêntico. Por isso, Sánchez Prado afirmava que “[...] *la emergencia del grupo Hiperión bajo el magisterio de Gaos es el punto culminante de la transformación más dramática de la historia de la filosofía mexicana, representa lo ápice de una declaración de la filosofía nacional en México*”⁸⁴⁰.

Além de ancorada nas proposições de Gaos e Ramos, guardadas as diferenças, a concepção de filosofia do ser mexicano também dava continuidade às proposições de José Vasconcelos, Antonio Caso e Alfonso Reyes⁸⁴¹ e estava em diálogo com a produção literária do período pós-revolucionário, com destaque para a obra *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, que interessadamente havia sido publicada, em 1950, pela Fondo de Cultura Económica (FCE) e era constantemente citada por Zea em seus livros sobre o ser nacional. Na verdade, Paz e os intelectuais ligados ao Hiperión – com destaque para Zea – faziam parte de uma rede nacional de intelectuais mexicanos que tinham os membros do *Ateneu de la Juventude* em seu embrião e se colocavam a tarefa de refletir sobre mexicanidade.

Em função dessa proximidade e das relações que os membros do Hiperión mantinham com homens de letras de prestígio no campo intelectual mexicano, o grupo nasceu forte. Contando com o apoio de Gaos, Ramos, Reyes e Cosío Villegas tiveram acesso a toda estrutura da UNAM e do Colégio de México e a diversos veículos intelectuais para divulgação de suas ideias. Nesse sentido, a emergência do grupo também deve ser vista em um contexto de luta pelo poder de representar a filosofia verdadeira no México. Nessa arena havia: José Sánchez Villaseñor, um defensor da escolástica – principalmente do tomismo – e crítico do historicismo orteguiano e do existencialismo sartiano⁸⁴²; os neokantianos, como Francisco Larroyo e Guillermo Héctor Rodríguez, que opunham-se desde o final dos anos 1930 ao historicismo,

⁸³⁹GAOS, José. *Entono a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial, 1980 [1952].

⁸⁴⁰SÁNCHEZ PRADO, Ignacio. *Naciones intelectuales: las fundaciones de la modernidad literaria mexicana*. Op. cit. p. 182.

⁸⁴¹DÍAZ RUANOVA, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Giménez Siles, 1982.

⁸⁴²SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José. *Las crisis del historicismo y otros ensayos*. México: Jus, 1945. Para mais detalhes, ver: BEUCHOT, Mauricio. *El tominismo en el México del siglo XX*. México: UNAM, 2004.

colocado em marcha por Gaos, e também ao discurso de mexicanidade, propalado por Zea e seus colegas; além dos marxistas como Enrique González Rojo e Pablo González Casanova, que chamavam essa empreitada dos hiperiones de “*El mirlo Blanco*”⁸⁴³.

Por mais que Zea não cite nomes, em seus textos dos anos do Hiperión (1949-1955) não é difícil encontrar acusações e tentativas de respostas às críticas de seus adversários político-filosóficos, sobretudo, os neokantianos⁸⁴⁴. Vejamos, então, com mais detalhes a trajetória do Hiperión e as proposições identitária de Zea à medida que foi alcançando tanto a liderança do grupo como destaque no campo filosófico mexicano.

O grupo de intelectuais que daria forma ao Hiperión fez sua primeira aparição pública em 1948. Inicialmente, era composto por Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro (1922-2014), Ricardo Guerra (1927-2007), Joaquín Sánchez McGregor (1925), Salvador Reyes Nevares (1922-1993), Fausto Vega (1922). A grande maioria destes intelectuais foram alunos de Gaos⁸⁴⁵ que, posteriormente, passaram a ser liderados por Leopoldo Zea. No primeiro momento, promoveram um ciclo de conferências, na UNAM, sobre o existencialismo de Jean Paul Sartre, a fenomenologia de Martin Heidegger, e de Merleau-Ponty, que levava o nome de “*Problemas de la filosofía contemporánea*”.

Aparentemente estavam acompanhando a filosofia da moda do final dos anos 1940 – uma filosofia que refletia o clima de incertezas do período depois das guerras mundiais. Logo, o que parecia apenas um ciclo de conferências de comentadores de filósofos europeus se converteu em uma das mais bem organizadas tentativas de criação de uma filosofia de caráter nacional. Em outubro de 1949, o grupo começou a promover um novo ciclo com o verdadeiro problema que os guiava e aglutinava: “¿*Qué és el mexicano?*”. Logo depois, em 1951, outro circuito com o nome de “*El mexicano y su cultura*”, e, em 1952, “*El mexicano e sus posibilidades*”⁸⁴⁶.

⁸⁴³GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *El mirlo blanco*. *Cuadernos Americanos*. México: 1952; GONZÁLEZ ROJO, Enrique. *Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano*. *Cuadernos Americanos*. México: 1953.

⁸⁴⁴Em um dos livros que resultou de suas conferências no Hiperión, Zea dizia que: “[...] *no han faltado los eternos inconformes y alarmistas que habiendo gritado ayer contra el pesimismo gritan ahora contra los peligros que encuentran en esto paso al optimismo. No han faltado, tampoco, los que sin otra información que los títulos de libros, artículos y conferencias, han bordado fantásticas y contradictorias explicaciones a un hecho del que sólo conocen por rumores*”. ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974, p. 5.

⁸⁴⁵HURTADO, Guillermo. *El Hiperión*. México: UNAM, 2006.

⁸⁴⁶ZEA, Leopoldo. Prólogo. In: ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de Mexico. Dos Ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Editorial Porrúa, 1974, p.X(10).

Embora estivessem contagiados pelas teorias existencialistas-fenomenológicas, era o objeto de reflexão que animava todos os membros do Hiperión. Emilio Uranga defendia que “[...] *al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a la moda. Nos ha guiado otro motivo [...] una descripción del hombre mexicano*”⁸⁴⁷; Luiz Villoro também defendia que “[...] *anima al Grupo Hiperón un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporciona las bases para una posterior transformación propia*”⁸⁴⁸; e o líder do grupo, Zea, declarava que “[...] *el existencialismo es sólo un instrumental para captar la realidad del hombre de México*”⁸⁴⁹.

Por mais que o núcleo teórico do Hiperión se formasse no existencialismo francês e na fenomenologia alemã, sobretudo a heideggeriana, era a preocupação de refletir e dar significado à mexicanidade que guiava seus membros. Nesse sentido, buscavam ancorar suas proposições nas produções de intelectuais mexicanos que os tinham precedidos, como Vasconcelos, Caso, Reyes e Ramos. Dessa forma, os membros do Hiperión não se conformavam em apenas estudar as teorias filosóficas ou produzir uma pesquisa sobre os elementos da cultura dos diversos grupos sociais que viviam no território mexicano, queriam dar a eles uma unidade e criar uma filosofia do mexicano que tivesse valor universal. Uma filosofia que recuperaria os elementos positivos da identidade mexicana e a transformaria em uma espécie de “modelo” para outros.

Essa ambiciosa pretensão estava baseada na crença de que, depois das barbáries da Segunda Guerra, a Europa tinha perdido sua justificativa de baluarte dos valores universais, e isso permitia que outros também se colocassem na condição de criadores culturais⁸⁵⁰. Tendo como justificativa a Grande Guerra, Zea e os membros do Hiperión acreditavam estar em pé de igualdade com os filósofos europeus de sua geração, pois partiam da perspectiva historicista de que toda filosofia é circunstancial e diferente. O

⁸⁴⁷URANGA, Emilio. *Maurice Merleau-Ponty: fenomenologia y existencialismo*. *Revista de Filosofía y Letras*. México, nº 30, 1948, p. 27.

⁸⁴⁸VILLORO, Luis. *Génesis y proyecto del existencialismo en México*. *Revista Filosofía y Letras*. nº 36, octubre-diciembre, 1949, p. 58.

⁸⁴⁹ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Op. cit. p.42.

⁸⁵⁰Como já vimos, Zea defendia que “*la Segunda Gran Guerra se caracterizará por la violencia organizada, por las formas sutiles y bárbaras de que se sirve para acabar con el hombre. [...] Ya no hay valores fijos a los cuales apelar. Frente a este mundo los pueblos de nuestra América, y México entre ellos, se dan cuenta que no son tan atrasados, ni tan faltos de valores, como se había venido suponiendo. México se da cuenta del alto espíritu humano de que está provisto a pesar de todos sus errores y fracasos. Ya no puede ser visto como un país símbolo del atraso o la barbárie [...]*”. ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Op. cit. p.8, 40.

líder dos hiperíones acreditava que se na Europa a crise levava a um reconhecimento das limitações, no México ela mostrava as possibilidades:

*Ahora bien, la conciencia que el europeo ha tomado de sus propios límites se presenta en México como conciencia de su capacidad para aportar algo en un mundo en el que todos los pueblos tienen algo que aportar o decir. La circunstancialidad de las aportaciones de todos los pueblos, inclusive la de los más poderosos, se transforma, en la conciencia mexicana, en serena seguridad respecto a su capacidad creadora [...] Por esta razón la tarea en que han empeñado los estudiosos de la filosofía en México tiene que adquirir un carácter plenamente positivo, pudiendo llegar a ser una de más valiosas aportaciones en el campo de lo que se considera como filosofía universal*⁸⁵¹.

Essa pretensão em pertencer à cultura tida como universal a partir da afirmação do local-nacional também estava presente em autores mexicanos, embora não fossem membros diretos do Hiperión. Dentre eles, destacam-se Alfonso Reyes, que havia alegado “[...] *somos una parte integrante y necesaria en la representación del hombre por el hombre. Quien nos desconoce es un hombre a medias*”⁸⁵²; e Octavio Paz, que traduzia bem o sentimento dos hiperíones ao afirmar: “[...] *somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres*”⁸⁵³. Mesmo não sendo filósofos, esses literatos faziam parte de um grupo maior de autores que buscavam construir um discurso de mexicanidade sem negar a aspiração a uma ideia de “universalidade”. Não por acaso, citando e dialogando com esses eles, Zea também dizia que: “[...] *Por primera vez nos encontramos en la misma situación que el hombre europeo. Ambos estamos en circunstancias semejantes, en situación de crisis*”⁸⁵⁴. Nesse contexto, Zea acreditava que, se o Ocidente estava em crise, as respostas aos problemas que surgiriam desse momento não poderiam vir somente da Europa, deveriam também ser formuladas por outros, como os mexicanos. Os membros do Hiperión, liderados por Zea, não queriam apenas reproduzir *ipsis litteris* as teorias dos europeus, ansiavam filosofar como autênticos filósofos mexicanos⁸⁵⁵.

Não demorou muito para que os estudos e os textos das conferências do grupo fossem publicados em revistas mexicanas – as principais foram *Filosofía y Letras*,

⁸⁵¹ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1952], p. 8, 11.

⁸⁵² REYES, Alfonso. *La última tula*. México: Imprensa Universitária, 1942, p. 45.

⁸⁵³PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1950, p.210.

⁸⁵⁴ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1952], p.41.

⁸⁵⁵HURTADO, Guillermo. *El hiperión*. México: UNAM, 2006. p. xiii.

Cuadernos Americanos, *Revista Mexicana de Cultura* e *El Nacional*. E, em 1952, essas ideias, através das articulações de Zea, passaram a ser publicadas na forma de livro em uma coleção da editora mexicana Porrúa y Obregón com o sugestivo nome de “*México y lo mexicano*”. Para o coordenador da coleção – o próprio Zea – era necessário utilizar essas publicações “*como instrumentos de difusión de estas preocupaciones*”. Além dos textos dos hiperíones, também foram publicados pela coleção escritos de autores que estavam relacionados ao grupo: José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (1952); Alfonso Reyes, *La X en la frente* (1952); Salvador Reyes Nevares, *El amor y la amistad en el mexicano*; Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (1952); Jorge Carrión, *Mito y magia del mexicano* (1952); Pablo Garizurieta, *Isagoge sobre lo mexicano* (1952) e Luis Cernuda, *Variaciones sobre tema mexicano* (1953).

O dinamismo de Zea e as relações que mantinha com outros homens do campo intelectual mexicano possibilitava que as ideias dos grupos que liderava, ou articulava, não ficassem restritas ao diálogo entre os próprios membros. Assim como as atividades desenvolvidas pelos membros do *Comité de historia de las ideas* tinham um projeto de difusão de suas ideias com a FCE, o mesmo acontecia com o *Hiperión*, que tinha a editora Porrúa y Obregón. Ao fim, ambas iniciativas estavam articuladas aos interesses de criar e promover um grande projeto identitário de afirmação nacional e latino-americano.

Além disso, os projetos de Zea eram interessantemente marcados pelo simbolismo atribuído a certas palavras. A escolha do termo Hiperión, por exemplo, para identificar o grupo criado em 1948, não foi feita ao acaso. Como na mitologia grega era tido como um dos titãs, filho de Gea e Urano, Zea o interpretava como a união do “concreto” e do “abstrato”⁸⁵⁶. Ou seja, esse nome demarcava a concepção que o grupo defendia e a forma como respondiam à clássica pergunta filosófica sobre o que era o *homem*? Para os membros do grupo e, principalmente, para o seu líder, a definição do ser humano só poderia ser encontrada na unidade entre o que chamavam de “*circunstancia*” e “*universalidad*”. Não se poderia definir o “*hombre*” apenas por uma abstração, era necessário apreendê-lo em suas especificidades histórico-culturais. Como Zea defendia, “*lo humano se encuentra en esse modo de ser concreto que es cada hombre en particular*”⁸⁵⁷. A leitura que fazia do existencialismo e do historicismo fundamentava não só sua pretensão de uma filosofia do mexicano, mas também de

⁸⁵⁶ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Op. cit., p. 17.

⁸⁵⁷ ZEA, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1952], p.42.

ressignificar a ideia que se tinha de universalidade filosófica e, assim, inserir a reflexão da mexicanidade nela. Como dizia, desejava “*eleva a universalidad nuestra realidad*”⁸⁵⁸. Em última instância Zea propunha criar uma ideia de universalidade a partir do particular, de modo que a filosofia do mexicano não tivesse a intenção de “salvar” apenas o mexicano, mas sim, a partir dele, a filosofia que havia se perdido em uma universalidade abstrata.

Diante disso, a análise das fontes tem mostrado que, interconectado a esse projeto de Zea, não só a *identificación* dos elementos da suposta especificidade mexicana foi processada, como também, concomitantemente, uma *diferenciación*, uma construção da alteridade. Embora em algumas passagens de sua obra o intelectual mexicano afirmasse uma concepção de identidade que parecia não se firmar na diferença – como, por exemplo, quando dizia “[...] *en la búsqueda de nuestra identidad simplemente nos encontrábamos como hombres. Hombres en situación, como todos los demás hombres*”⁸⁵⁹ –, se analisarmos os detalhes de suas proposições, veremos que o *outro* sempre fez parte da construção de seu discurso identitário para caracterizar o mexicano.

Em seus livros gestados no final dos anos de 1940 e publicados na década seguinte, como *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Zea defendia a necessidade de mudar a concepção de universalidade humana pautada por “*puras abstracciones*”. Para ele, certas ideias (como humanidade, cultura e civilização) usadas de forma abstratas serviam de justificava para a dominação de certos “*hombres*” sobre os outros. Em suas palavras:

[...] *la Civilización, la Cultura, la Humanidad. En nombre de estas abstracciones, de las cuales se consideran celosos guardianes, no han vacilado en sacrificar a hombres y pueblos concretos que no estaban de acuerdo con las ideas que sobre lo humano mantenían tales pueblos*⁸⁶⁰.

A mesma ideia era repetida em *Dos ensayos sobre México e lo mexicano* (1952), não obstante, nesse momento, era demarcado e nomeado quem era esse “*hombre*”:

Los puntos de vista del hombre occidental se presentan como los puntos de vista del hombre universal [...] Todo lo que él es, su cultura,

⁸⁵⁸ ZEA, Leopoldo, op. cit., p. 42.

⁸⁵⁹ ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Ed. Porrúa, [1952]1974, p. XI.

⁸⁶⁰ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. 1974 [1952], p. 17.

*su historia y su existencia son, sin más, la más alta expresión de lo humano y lo que no se semeja queda relegado al campo de lo infrahumano, la barbarie*⁸⁶¹.

Zea acusava o chamado “*hombre occidental*” de haver criado a ideia de homem universal a partir de suas próprias definições de cultura, civilização, história e humanidade. Logo, todos os outros homens (particularmente o mexicano), por não se enquadrarem nessas definições *a priori*, eram relegados como seres inferiores, vistos como bárbaros. Mas quem era esse “homem ocidental”? Quem era esse *outro* que se guiava por abstrações para deplorar e subjugar o homem mexicano? No mesmo livro, *Dos ensayos*, Zea parecia identificá-lo com maior precisão: “[...] *el francés, el inglés o el alemán no se hacen cuestión de su ser como ahora se lo hace el mexicano. En ellos ser francés, inglés o alemán lejos de ser algo accidental es ser lo universal por excelencia*”⁸⁶². Então, podemos concluir que no discurso identitário de Zea seriam o francês, o inglês e o alemão aqueles que simbolizam o *outro* do mexicano? Mesmo que o fragmento seja aparentemente claro, se analisarmos com cuidado as várias vezes em que Zea usava expressões “*Europa occidental*”, “*hombre occidental*”, ou mesmo quando se referia aos negadores da humanidade do mexicano e/ou latino-americano, veremos que incluía em alguns momentos a Espanha e, muitas vezes, os Estados Unidos da América (EUA) como sendo esse *outro* subjugador e explorador do mexicano.

Desse modo, o que definia a alteridade no discurso identitário de Zea era a forma pela qual determinados intelectuais assumiam a ideia de universalidade/humanidade e, em função disso, inferiorizavam o mexicano. Em *El Occidente y la conciencia de México*, ao produzir uma escrita filosófica da história da ideia de inferioridade do mexicano, Zea retornava ao período colonial e afirmava que o espanhol, ao entrar em contato com “[...] *los habitantes de estas tierras de América, dadas, no tanto sus diferencias de hábitos y costumbres, como sus diferencias físicas o raciales, fueron situados en el campo de lo infra-humano* [...]”⁸⁶³. Depois fazia referências às concepções de Francisco de Toledo e de Sahagún, à polêmica de Sepúlveda e Las Casas, às formas de exploração exercidas pelos colonizadores espanhóis e, ao fim, chegava à conclusão que os homens da América eram inferiorizados que “*su humanidad, se justifica así por lo que tienen de semejante con su conquistador critiano*.”

⁸⁶¹ ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Ed. Porrúa, [1952]1974, p. 117.

⁸⁶² ZEA, op. cit., p. 17.

⁸⁶³ ZEA, Leopoldo. *El Occidente y a conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1953], p. 63.

*Nunca son justificados por sus diferencias, éstas pertenecen a lo infra-humano, ya sea de origen animal o diabólica*⁸⁶⁴. Para nosso autor, de modo geral, o habitante das terras mexicanas no período colonial era tido como ser inferior por sua diferença, pois não era igual ao conquistador espanhol-europeu que elevava os padrões do homem cristão à universalidade.

Na interpretação historicista-identitária de Zea, ao chegar o século XVIII, a colônia mexicana finalmente assimilava a identidade-universal-cristã imposta pelos colonizadores. Mas, na mesma época, outro projeto de humanidade abstrato ganhava corpo na Europa e o “mexicano” – é importante perceber que a ideia de mexicano é usada por Zea para se referir aos habitantes da América no período colonial, como se já tivessem o embrião da nacionalidade – junto ao que representava o mundo hispânico, era outra vez inferiorizado, só que com novos argumentos universalistas. Assim, no decorrer de sua narrativa, o *outro* deixava de ser o espanhol colonizador para ser a Europa que simbolizava o mundo moderno; para ele, nesse novo contexto, iniciava “*el regateo de la Modernidad*”. Mas o que Zea compreendia por Modernidade? Para ele, era “*el mundo de la razón, las luces y la ciencia que ha alcanzado su apogeo en el Europa del siglo XVIII*”⁸⁶⁵.

Logo, em sua narrativa não será mais o elemento religioso-ibérico a principal ferramenta do discurso colonizador de inferioridade do mexicano-latino-americano, mas sim o discurso de racionalidade moderna. Nesse sentido, Zea interpretava as proposições de Descartes, Voltaire, Hume, Reynal, Adam Smith, Buffón, De Pauw, entre outros filósofos e naturalistas da Europa que inauguravam e colocavam em marcha a racionalidade moderna em diferentes campos do saber, como sendo as novas concepções abstratas da universalidade do humano que justificavam os interesses do europeu sobre outros povos que lhe eram diferentes⁸⁶⁶. Segundo o autor mexicano, a perspectiva deles, ao se sustentar em traços imutáveis, acabava sendo pior do que a do conquistador e evangelizador espanhol, pois em seus discursos “[...] *los americanos son diversos e inferiores por naturaleza; pero naturaleza es un sentido físico y por onde determinado. La discriminación es ahora racial, por algo que el hombre no puede cambiar*”⁸⁶⁷.

⁸⁶⁴ ZEA, 1974 [1953], p.65.

⁸⁶⁵ ZEA, op. cit., p.68.

⁸⁶⁶ ZEA, op. cit., p.66.

⁸⁶⁷ ZEA, *El Occidente y a conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1953], p.68.

Nesse momento, é possível perceber que Zea já tentava relativizar as duas formas de construção do que compreendia como inferiorização do mexicano, pois defendia que a concepção colonizadora espanhola era menos exclusivista que a da Europa que representava a modernidade. Na escrita de Zea, o elemento espanhol que era tido como um dos *outros* que inferiorizava o mexicano passava a ser identificado como “nós”, e a “hispanidade” era um dos fatores que passava a fazer parte do discurso da latino-americanidade – relação explorada no próximo capítulo. Embora, como em João Cruz Costa, o *outro* do projeto identitário zeânico possa ser generalizado como todo aquele que se guiava por ideias abstratas na forma de definir o ser humano e, logo, na construção da inferioridade do mexicano⁸⁶⁸ – de modo que, todos que produzissem um discurso de inferioridade do latino-americano-mexicano eram vistos como outro da identidade positiva que Zea desejava construir –, não se pode desconsiderar o fato que a partir da década de 1950, esse *outro* foi sendo intitulado, cada vez mais, como “*hombre occidental*”. Na maior parte de sua caracterização dos pensadores detratores da América eram os pensadores europeus da modernidade que eram listados. Até mesmo Hegel era criticado por produzir uma discriminação cultural da América, pois em suas construções o homem da América, sobretudo o hispano-americano, encontrava-se apartado do que se chamava de Cultura Universal⁸⁶⁹.

Para Zea, esse discurso de inferioridade não foi construído exclusivamente pelo homem europeu, sendo reproduzido por todos aqueles que em seu país consideravam esse homem como representação da civilização, da humanidade e do progresso, e a partir daí buscavam imitá-lo. Mas como a cópia nunca era igual ao original, reproduziam a ideia de inferioridade do mexicano frente aos valores europeus tidos como universais. Tal construção que Zea narrava, que é também um discurso de constituição da alteridade, estava em estreito diálogo com as proposições de seu antigo mestre, Samuel Ramos.

É importante ressaltar que em várias conferências do Hiperión, e nos textos de seus membros publicados nos anos de 1950, o livro de Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, lançado originalmente em 1934, era muito citado. A noção de

⁸⁶⁸Para Zea, por essas abstrações “[...] *por lo que se refiere a México en particular, y a la América llamada Hispana o Latina en general, el Occidente ha puesto entre paréntesis, o francamente negado, el carácter humano de sus hombres*”. ZEA, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, [1953]1974, p. 62.

⁸⁶⁹Nas palavras de Zea, “*Para el Historicismo la esencia del hombre es la historia [...]. Pues bien, y aquí surge esa otra forma de regateo de lo humano, pueblos como el mexicano, están la margen de la historia. No tienen historia, [...] carece de la dimensión propiamente humana*”. ZEA, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*. Op. cit. p.69.

complexo de inferioridade do mexicano estava no centro das atenções, e como tal levava a obra de Ramos a ser ao mesmo tempo algo que dava base ao projeto de *filosofia del mexicano* do Hiperión e o objeto de crítica. Como Emilio Uranga, que defendia que o mexicano não se caracterizava por um complexo de inferioridade, mas sim por uma *insuficiencia*: “*la insuficiencia constitutiva de nuestra manera de ser*”⁸⁷⁰. Seguindo o existencialismo de Heidegger, Uranga pensava o ser mexicano em termos de “*accidentalidad*”.

Luis Villoro, outro membro do grupo, explicava que “[...] *ser accidental quiere decir ‘ser en outro’, depender de lo otro, ser frágil, oscilar entre la existencia y la nada, ser carente y azaroso, contingente y gratuito*”⁸⁷¹. Dessas descrições, pode se inferir que os membros do Hiperión falavam na realidade de um “ser colonizado” que dependia do colonizador para sua constituição do ser. Aparentemente, então, as chamadas novas proposições pouco diferiam da ideia de complexo de inferioridade. Mas havia diferenças, e o próprio Ramos, que participava de algumas conferências do Hiperión, reconhecia isso:

[...] *el deslinde que hace entre los conceptos de inferioridad e insuficiencia, encuentra muy acertadamente que está última implica una escala inmanente de valoración, que insuficiencia es al mismo tiempo el reconocimiento de una jerarquía de valores, en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala entraña de valores y conduce a una tergiversación de éstos*⁸⁷².

Para Zea, como para os demais membros do Hiperión, mais do que reconhecer o complexo de inferioridade do mexicano, deveria-se superá-lo. E para isso era necessário, “[...] *no tanto adaptar determinados valores [europeos] a la realidad propia de México, sino de abstraer de esta realidad los valores que le sean peculiares. El menester realizar una inversión de valores [...]*”⁸⁷³. Isto é, o que na época de Ramos era visto como negativo, no período do Hiperión era concebido como positivo. Os membros do Hiperión, na maior parte das vezes, desejavam afirmar a positividade da mexicanidade.

⁸⁷⁰URANGA, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*. México: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990. p. 56.

⁸⁷¹VILLORO, Luis. *En México, entre libros*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 126.

⁸⁷²RAMOS, Samuel. En torno a las ideas sobre el mexicano. *Cuadernos Americanos*. n. 3, mayo-junio, 1951, p. 27.

⁸⁷³ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 43.

Contudo, por mais que no grupo existisse acordo sobre a superação do ser colonizado do mexicano, pela afirmação de suas peculiaridades, isso não significava que todos considerassem a questão pelo mesmo ângulo. Por mais que Zea também se colocasse a tarefa de superar o mestre e defender a perspectiva de reatualização teórica que animava o grupo, tal posicionamento não queria dizer que seguia à risca as ideias de Uranga ou de Villoro, por exemplo. Diferentemente dos colegas que estavam mais inclinados à ontologia e à fenomenologia de Heidegger, Zea mantinha sua matriz historicista e dialogava muito mais com o existencialismo sartriano. Assim, não caracterizava o mexicano pela noção de *insuficiência* ou buscava construir explicações ontológicas ao modo heideggeriano, ele definia o mexicano pela ideia de *irresponsabilidade* e em termos históricos. A seu modo de ver: o homem do México havia padecido por longos anos por ser irresponsável frente à sua história. Era essa irresponsabilidade que vinha definindo o mexicano e precisava ser superada⁸⁷⁴.

Para melhor compreender o que Zea queria dizer com a ideia de irresponsabilidade, é importante entender o significado que atribuía ao antônimo dessa palavra, isto é, qual era o sentido da palavra “responsabilidade” nesse contexto. É certo que já nos seus textos do início dos anos 1940, como *El positivismo en México*, Zea acusava os positivistas de serem irresponsáveis⁸⁷⁵, mas foi nos anos 1950 que viria usar a ideia de responsabilidade com maior intensidade e articulada com noção de “compromisso” para determinar o “ser mexicano”. Uma das razões que explicam essa utilização é o diálogo que passou a estabelecer com Jean Paul Sartre.

Após o início da Segunda Guerra Mundial, o referido filósofo francês passou a criticar toda forma de metafísica e defender em suas obras o que chamava de *existencialismo*⁸⁷⁶, por essa teoria filosófica o homem não tinha essência, pois “a existência precede a essência”. Em seu livro, *O existencialismo é um humanismo*, Sartre era categórico, “[...] se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é **responsável** por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total **responsabilidade** da sua existência”⁸⁷⁷. As concepções de Sartre casavam perfeitamente com a historicista-

⁸⁷⁴ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Ed. Porrúa, [1952] 1974, p. 108.

⁸⁷⁵ZEA, Leopoldo. *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944]. p. 36.

⁸⁷⁶SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis- RJ: Vozes, 1997.

⁸⁷⁷ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. Lisboa: Presença, 1970, p. 218, grifo nosso.

circunstancialista que Zea defendia. A ideia de que o homem é responsável pelo que ele é – ou seja, por sua identidade – levava o autor mexicano, em 1950, a escrever um livro com o sugestivo título de *La filosofía como compromiso*, em que dizia: “*existiendo estamos comprometidos*”⁸⁷⁸.

A mesma ideia foi repetida nas conferências do Hiperión: “[...] *todo hombre, es el autor de su propio ser y por lo mismo su único responsable*”⁸⁷⁹. Nessa mescla do historicismo com o existencialismo, Zea defendia que o mexicano vinha negando sua identidade, não aceitava a responsabilidade que impunha sua existência, tornando-se irresponsável frente à sua história e à sociedade que havia criado: “[...] *elegimos pero no queremos responder de nuestra elección. Aceptamos el futuro porque no queremos responder de nuestro pasado*”⁸⁸⁰. Pela sua concepção, tanto o sentimento de inferioridade quanto o de insuficiência eram resultados dessa não responsabilidade do mexicano frente a seu passado⁸⁸¹. Assim, era importante “tomar consciência” desse passado e se libertar dele, essa era a necessidade que o presente impunha. Para o intelectual mexicano, tal atitude de negação do passado havia começado não no trauma da conquista, mas sim quando o mexicano se viu frente ao projeto da modernidade ocidental. O contato com a cultura ocidental no século XIX, “[...] *nos permitía darnos cuenta de la diversa situación social, política y cultural en que nos encontrábamos respecto a ella. Situación que se nos presentaba como retraso [...]*”⁸⁸². Frente a essa situação, o mexicano não se responsabilizava sobre seu passado de origem espanhola e queria ser igual à Europa ocidental e aos Estados Unidos. Na interpretação de Zea:

*Todo nuestro siglo XIX fue una lucha constante por arrancarnos este pasado, negándonos a asumir su responsabilidad [...] habríamos perdido no una parte de nuestro ser, sino nuestro ser completo, nuestra humanidad [...] En vez de entregarnos a la tarea de realizar un mundo cultural y material de acuerdo con nuestras posibilidades, preferimos lamentarnos de nuestra incapacidad para no ser tanto o más que Europa en el terreno cultural, o tanto o más que los Estados Unidos en el terreno material. No pudiendo ser semejantes a estos pueblos preferimos no ser nada. En lugar de crear preferimos imitar*⁸⁸³.

⁸⁷⁸ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE, 1952, p. 12.

⁸⁷⁹ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Ed. Porrúa, [1952]1974, p. 113.

⁸⁸⁰ZEA, Leopoldo, ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Ed. Porrúa, [1952]1974, p.108.

⁸⁸¹Para Zea, “[...] *la fuente verdadera de eso que consideramos nuestros males, lo que ha originado los sentimientos y actitudes señaladas, ha sido nuestra irresponsabilidad*”. ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. Op. cit. p.112.

⁸⁸²Idem, p. 108.

⁸⁸³ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Ed. Porrúa, [1952]1974, p. 117

Por mais que o argumento filosófico existencialista se apresente como novo, percebemos pelo enunciado exposto que o problema era antigo. Mais uma vez, estava a questão da imitação, da originalidade-autenticidade da cultura, da filosofia e da vida sócio-política mexicana. O homem do México precisava tomar consciência da irresponsabilidade que o caracterizava e a partir disto *descobrir* sua verdadeira identidade. E a história das ideias filosóficas para Zea era a melhor ferramenta para tal descoberta, pois permitiria ao mexicano tomar consciência de seu passado e assimilá-lo dialeticamente afirmando sua humanidade.

No discurso do autor mexicano, havia um momento em que essa conscientização tomava forma quase como um mito fundador da identidade. Depois desse acontecimento, a mexicanidade havia florido e contagiado as várias esferas da vida nacional. Era assim que Zea interpretava a Revolução Mexicana: “[...] *toda la temática y orientación cultural de México hacia el conocimiento de su realidad tiene como base un hecho histórico, el conocido con el nombre de la Revolución Mexicana*”.⁸⁸⁴ Para Zea, o grande momento de despertar para a identidade nacional se deu

[...] *con la Revolución, [...] A partir de la Revolución se acabaron las teorías ajenas para justificar una acción que tenía su fuente en la realidad mexicana misma. [...] Un fuerte nacionalismo se apoderó de todas sus expresiones. [...] una vuelta a la realidad mexicana tal y como se expresa en el arte de un Posada culminando en la pintura de Orozco, Rivera, Siqueiros y toda nuestra pintura contemporánea; tal y como se expresa, también en varias de las expresiones de nuestra literatura, teatro y pensamiento filosófico*⁸⁸⁵.

Zea acreditava que a Revolução criava um novo ambiente cultural, marcadamente nacionalista, que revelava o verdadeiro México ocultado pelas teorias importadas. Esquecia-se, no entanto, que a forma como ele e seus colegas escreviam a história das ideias filosóficas e propunham uma filosofia do mexicano estava sustentada em teorias importadas. Tentava resolver a contradição afirmando que o historicismo e o existencialismo serviam para revelar a “verdadeira” realidade, e o positivismo para ocultá-la. Todavia, caía em outra contradição, não percebia que à medida que afirmava que toda filosofia é fruto de “*una dada circunstancia*” e que o fundamento do historicismo era justamente a relatividade de toda filosofia, levava o ponto de vista

⁸⁸⁴ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 13.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

lógico à relatividade do próprio historicismo. Isto é, diante dessa perspectiva, como o historicismo poderia ser melhor para explicitar a realidade mexicana do que o positivismo? Assim, o relativismo historicista acabava construindo uma armadilha argumentativa.

Outro elemento importante é a ideia do nacionalismo. Nas palavras de Zea, com a Revolução nascia “[...] *un fuerte nacionalismo [que] se apoderó de todas sus expresiones. [...] De esta época data esa preocupación por la realidad mexicana que aún permanece fortaleciéndose en nuestro días*”⁸⁸⁶. Esse nacionalismo, que como se percebe ainda continuava até os anos de 1950, justificava-se em função de ser diferente daquele colocado em marcha pelas potências ocidentais. Baseando-se em Toynbee, Zea dizia que havia os nacionalismos nefastos, que levavam ao imperialismo, e os nacionalismos defensivos, isto é, “[...] *el nacionalismo de pueblos débiles como el nuestro no es otra cosa que expresión de una actitud defensiva: defensa de su personalidad y de su patrimonio cultural dentro de una situación que amenaza destruirlas*”⁸⁸⁷. Essa defesa não permitia a Zea perceber que mesmo os supostamente defensivos não estavam imunes às relações de poder, às generalizações e às exclusões. As delimitações e construções do nacionalismo que os Estados produzem, como fez o Estado mexicano no decorrer da década de 1920 a 1950, são feitas para ratificar a construção da Nação que também não está fora da manutenção dos interesses daqueles que detêm o poder.

Na interpretação historicista-identitária de Zea, a Revolução Mexicana era marcada muito mais por aspectos positivos do que negativos. Com ela havia acabado “[...] *las teorías ajenas para justificar una acción*”⁸⁸⁸; surgia também um “*espíritu [nacionalista] que animó a nuestros artistas y estadistas [...] en defensa de nuestras libertades y el derecho de autogobernos*”⁸⁸⁹. Enfim, “*en esta ocasión se trata de asumir una responsabilidad*”⁸⁹⁰. A Revolução era um marco, que Zea chamava de responsabilidade do mexicano frente à sua circunstância, era o momento de maior afirmação da mexicanidade.

Resta-nos saber que elementos Zea elegia para construir essa ideia de mexicanidade? Em suas obras dos anos 1950 aparecem várias referências às

⁸⁸⁶ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 17.

⁸⁸⁷Ibidem, p. 17.

⁸⁸⁸Ibidem, p. 16.

⁸⁸⁹Ibidem, p. 18.

⁸⁹⁰Ibidem, p. 18.

características do que entendia como “ser mexicano”. Mas no geral é possível agrupá-las em três elementos: o primeiro seria o “*sentido concreto*” com o qual o mexicano guiava suas ações, que, inclusive, manifestavam-se em uma espécie de afetividade-concreta nas relações políticas; o segundo era o que Zea chamava de *zozobra*, a insegurança própria desse ser nacional; e, por fim, a capacidade que o mexicano tinha de “*adaptación da técnica da cultura ocidental*” à sua forma de ser. Aparentemente, são elementos tão gerais que não poderiam ser fatores de definição no processo de construção de nenhuma identidade. No entanto, como lembra Kathryn Woodward, os discursos identitários se utilizam de elementos que, à primeira vista, parecem absolutamente neutros e sem significado cultural⁸⁹¹. Assim, ao analisar as proposições de Zea, notamos que ele atribuía significado a esses elementos como forma de homogeneizar todos os habitantes do México em uma identidade nacional e os diferenciar daqueles que podemos chamar de outros em seu projeto identitário, marcadamente, o que intitulava de Europa ocidental e os Estados Unidos da América.

No que se refere ao primeiro elemento de identificação dos mexicanos, é interessante observar que em algumas passagens parecia que Zea estava dialogando com Cruz Costa – embora não o citasse. Tal como o intelectual brasileiro, o autor mexicano acreditava que, há muito, a história mostrava o caráter prático do homem nacional⁸⁹². E como já vimos, a Revolução Mexicana era um claro exemplo de como os mexicanos se guiavam pelo que chamava de “*sentido concreto*”. Para tentar demonstrar isto, Zea fazia uma pergunta retórica: “¿*Tiene alguna semejanza con esos hechos históricos de la cultura occidental a los cuales damos también el nombre de revoluciones?*”⁸⁹³ Em seguida comparava a revolução feita no México com a Revolução Francesa e a Russa, e chegava à conclusão que eram completamente diferentes.

A Revolução feita na França, de forte inspiração iluminista-burguesa, e a da Rússia, que se sustentava em ideias marxista-socialistas, antagônicas em suas motivações, com grupos sociais envolvidos e objetivos, eram por Zea identificadas como relativamente iguais. Para ele, as revoluções na Europa eram guiadas por valores tidos como universais, pelo que considerava ser a ideia máxima da abstração universalista: “*laHumanidad*”. Mas afirmava que “[...] *no encontramos en nuestra*

⁸⁹¹ A antropóloga britânica mostra como, por exemplo, um eslovaco usava um maço de cigarros para diferenciar-se de um servo e afirmar sua identidade. WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença*. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

⁸⁹² ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 13.

⁸⁹³ *Ibidem*, p. 13.

Revolución nada que pretenda ser, en alguna forma, solución a los problemas totales de la Humanidad en abstracto[...] *La acción de los revolucionários mexicanos no ha tenido como fuente de inspiración abstracciones [...]*”⁸⁹⁴. Isso significa dizer, enfim, que Zea não negava a Revolução Francesa ou a Russa, estava, na verdade, criando elementos de identificação/diferenciação que davam identidade ao mexicano e o diferenciavam de seu outro.

Diferente do europeu, que se guiava por ideias e ideais abstratos, o mexicano de Zea era movido, como já exposto, por uma busca do “*sentido concreto*”, e não se perdia em abstrações. Nas construções identitárias feitas por esse autor, essa concepção tinha um grande peso. Em suas proposições, no entanto, não fazia como Cruz Costa, que defendia que o “espírito prático” do brasileiro havia sido uma herança do português. Nas obras dos anos 1950, Zea não mencionava que o “sentido concreto” era, necessariamente, um traço cultural herdado de um *ethos* espanhol. Deixava entender que se tratava de algo nascido na própria trajetória histórico-espacial do México, pois era “[...] *un pueblo formado por hombres hostiles entre si, como hostil era la tierra de donde tenían que sacar el diario sustento*”⁸⁹⁵. Em sua escrita parecia que a “terra” ia moldando o caráter do mexicano, produzindo um ser que não se valia de abstrações e que se guiava por um sentido prático: “[...] *cada mexicano tenía que luchar, día a día, por lo inmediato y concreto. En esta lucha no podía preocupar-se por un bienestar general, sino por su bienestar inmediato, concreto*”⁸⁹⁶. Nessas passagens, Zea beirava a explicação de determinismo espacial. E o mais interessante é que essa interpretação era usada também para explicar e dar sentido às relações políticas existentes no México.

Em *Conciencia y posibilidad del mexicano*, dedicava um tópico para interpretar o que intitulava “*Sentido concreto de las relaciones políticas*”, em que afirmava: “[...] *las relaciones políticas del mexicano adquieren un sentido preferentemente concreto repudiando toda abstracción*”⁸⁹⁷. Semelhante ao que fazia Cruz Costa, Zea atribuiu uma identidade ao mexicano que negava todas as formas de abstração, o mexicano era um homem prático, que não compreendia o sentido teórico de conceitos como *Estado* ou *Nación*, e a única coisa que contava era as relações diretas e concretas. Assim, diferenciava os europeus – que em sua interpretação, nas relações políticas, valiam-se

⁸⁹⁴ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 14.

⁸⁹⁵ Ibidem, p. 21-22.

⁸⁹⁶ Ibidem, p. 22.

⁸⁹⁷ Ibidem, p. 23.

de abstrações e racionalidade – dos mexicanos, que se valiam das relações concretas de amizade e de afetividade. Para Zea, no México:

*[...] ser pariente o ser amigo, o amigo de los amigos del gobernante en el momento, son siempre formas de mayor o menor interes político. [...] Por esta razón la unificación del país ha tenido que ser llevada por otros caminos que los puramente racionales o formales como se ha hecho con otros pueblos. Los mexicanos se han unido por el camino de lo afectivo. Donde los grandes idearios universales han carecido de sentido, han triunfado los idearios que hablan de la solución de males concretos[...]*⁸⁹⁸.

Assim, Zea buscava construir uma diferenciação do “ser nacional” do México frente àquilo que construía como europeu, visto que “[...] *los mexicanos están dispuestos a morir, no por un ideario, sino por un caudillo amigo*”⁸⁹⁹. Era esse padrão afetivo que levava as relações políticas mexicanas a serem construídas por relações pessoais e não por abstrações-racionalistas. No México, “[...] *la ley que cuenta siempre el acuerdo personal, la relacion sentimental o de afecto entre personas*”⁹⁰⁰. Por isto esse “ser nacional” construiu uma sociedade “[...] *en la cual la maquinaria burocrática es eludida a través del establecimiento de contactos con las personas claves en los asuntos que se quiere arreglar; arreglos que se obtienen por amistad*”⁹⁰¹.

Portanto, o mexicano, por mais que negasse seu *ser* imitando ideias de racionalidade da abstração ocidental, havia criado uma sociedade que se expressava em suas relações políticas através do “*sentido concreto*”, que se manifestava por meio do que ele chamava de “*amigismo*”⁹⁰². Poderíamos acreditar que Zea estivesse fazendo uma crítica à sociedade mexicana. Mas devemos lembrar que o Hiperión desejava enaltecer essa nacionalidade. Nesse sentido, parece que, em vez de condenar essa sociedade que funcionava através do “amigismo” – pois, se por um lado favorecia alguns amigos, por outro excluía vários que não eram tidos como tal –, a compreendia como algo positivo e construído por esse “povo”. Por mais que fizesse algumas ressalvas e criticasse o porfirismo, por ter favorecido um grupo de amigos e condenado o resto dos mexicanos como inimigos⁹⁰³, Zea acabava defendendo que:

⁸⁹⁸ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 23.

⁸⁹⁹ Ibidem, p. 25.

⁹⁰⁰ Ibidem, p.45.

⁹⁰¹ Ibidem, p.52.

⁹⁰² Ibidem, p.52.

⁹⁰³ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 24-25.

[...] *esta sociedad nuestra, pese a todos los defectos, a todas esas fallas que tan conscientes nos son, puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humana, sin caer, ni en el maquinismo que caracteriza a las sociedades ni en la anarquía contemporâneas*⁹⁰⁴.

Ou seja, embora reconhecesse os defeitos, o que parecia como realmente negativo era o “maquinismo” das outras sociedades ocidentais. Em sua busca de defesa dos supostos valores positivos da “mexicanidade” fechava os olhos para o que de negativo havia nas relações políticas mexicanas.

Na concepção de Zea, essas relações políticas afetivas existiam desde a colônia, mas eram camufladas por ideias e ideais importados que ocultavam a verdadeira identidade do mexicano sob “*falsas caretas para justificar determinados privilégios*”⁹⁰⁵, e isto fazia o mexicano adotar uma identidade simulada, um comportamento moral em que fingia lealdade, mas que na realidade evidenciava sua luta pelos seus próprios interesses concretos⁹⁰⁶.

Outro elemento com o qual Zea caracterizava o mexicano era a “*Zozobra*” ou “*inseguridad*”. Segundo ele, “[...] *la zozobra, la inseguridad, la inconsistencia [...] son vividas por todos los hombres; pero nunca como un modo de ser permanente, inherente a todas sus expresiones culturales. [...] en el mexicano esta zozobra, inseguridad e inconsistencia han sido permanentes*”⁹⁰⁷. Essas características faziam o mexicano viver um dia após o outro, adaptando-se à permanente mudança. Zea transforma essa atitude em uma afirmação da *qualidade mexicana* e atribuía a esse elemento um valor de um exemplo de comportamento, de como viver melhor no período de crise do pós-Segunda Guerra Mundial. Em suas palavras:

[...] *viviendo a pesar de todo; viviendo al día, pero viviendo siempre; el mexicano puede ya ofrecer a un mundo, a ese mundo que nuevamente se siente inseguro y zozobrante, un gran experiencia. Esto es, una experiencia que puede ser ejemplar, que puede servir de ejemplo a otros pueblos. Una experiencia cuya conciencia puede, quizá, dar la solución de muchos de los problemas en que se debate la humanidad actual*⁹⁰⁸.

A pretensão de Zea em encontrar/criar os supostos elementos nacionais de

⁹⁰⁴ Ibidem, p.52.

⁹⁰⁵ Ibidem, p.24.

⁹⁰⁶ Ibidem, p.24.

⁹⁰⁷ Ibidem, p. 48.

⁹⁰⁸ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 48.

valorização da mexicanidade e transformá-los em valores que contribuíram para a superação da crise era tamanha que chegava a colocá-lo em posição contrária a Ramos. O que era tido como defeito se tornava uma experiência que poderia ser exemplar para toda a humanidade. Tal avaliação era, definitivamente, diferente daquela defendida por seu antigo mestre. A insegurança, vista como uma manifestação do “complexo de inferioridade” era elevada à característica positiva.

Um dos últimos elementos da chamada peculiaridade eleitos por Zea para identificar o suposto ser nacional era a relação mantida com a técnica. Mas na construção dessa especificidade, Zea tornava-se contraditório, pois ora via isto como elemento positivo, ora como negativo. Em *El Occidente y la conciencia de Mexico*, por exemplo, afirmava que “[...] dentro del mundo occidental, la no utilización de sus técnicas ha sido vista como un signo de inferioridad humana [...] los individuos o pueblos que prefieren otras actividades a las técnicas son vistos con[...] más cercanos al animal que no sabe técnicas”⁹⁰⁹. Assim, buscava diferenciar os mexicanos desse homem da técnica ao construir um discurso de positividade do “[...] pueblo en México, que prefieren danzar, cantar, rezar o resignarse antes que imponer la técnica a la naturaleza [...] [frente] la attitude más saliente de un pueblo como los Estados Unidos viene a ser expresión de una tendencia propia del Cultura Occidental”⁹¹⁰.

Porém, em outras obras, como *Conciencia y posibilidad el Mexicano*, publicado um ano antes (1952), Zea criticava o que chamava de “tese da incapacidade do mexicano para a técnica” e depois afirmava que “[...] ha sido la Revolución [...] que se ha iniciado esta tecnificación del país y mostrado la capacidad para la técnica del mexicano”⁹¹¹. Afinal, era ou não um “povo” capacitado para a técnica? Por que Zea assumia essa atitude ambígua? O que se percebe é que no desejo de diferenciar o mexicano do estadunidense, Zea entrava em contradição. Para buscar elementos que diferenciava o seu ser mexicano do que considerava ser o estadunidense, afirmava os elementos de uma suposta vida popular mexicana que se manifestava na dança e na religiosidade.

Por outro lado, queria enfatizar a ideia do novo ser nacional criado pela Revolução. O momento de exaltação do novo e do moderno, criado em sua época pela ideologia do governo de Miguel Alemán, servia de pano de fundo para muitas criações

⁹⁰⁹ZEA, Leopoldo. *El Occidente y a conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1953], p.73.

⁹¹⁰ZEA, op. cit., p.73.

⁹¹¹ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. [1952] 1974, p.49.

intelectuais do final de 1940 e início de 1950. Como observa Anne T. Doremus, o processo de rápida urbanização e industrialização ocorrido nos anos quarenta e cinquenta foi o catalisador que tornou mais urgente a necessidade de constituição de um sujeito nacional moderno, dada a necessidade de construir uma identidade comum que integrasse as emergentes classes populares e médias a um projeto pós-revolucionário que, até esse momento, tinha se definido em bases de alianças sindicais e agrárias⁹¹². Nesse sentido, o discurso identitário de Zea não estava fora dessas redes imaginárias de construção da nação moderna.

No período alemanista, emergia um forte otimismo em função do desenvolvimento econômico e da taxa de crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), que alcançava uma média anual de 5,7%, além do grande aumento na produção de energia elétrica, de petróleo, da indústria manufatureira e de construção. Tudo gerava um otimismo, uma crença de que o México estava no caminho certo⁹¹³. Isso refletia no campo filosófico, fazia os intelectuais não viverem o clima de náusea e morte que animava o existencialismo e a fenomenologia na Europa do pós-guerra⁹¹⁴. No México, a *filosofía de lo mexicano*, do grupo Hiperión, afirmava a positividade da mexicanidade.

As construções identitárias de Zea não estavam, portanto, fora de produção das positivities, dos mitos e narrações da nacionalidade de sua época. Este estava, na verdade, conectado a esse cenário. Para não ir completamente contra o fluxo de afirmação do progresso, precisava também produzir um discurso de capacidade do mexicano para o domínio técnico. Todavia, por mais que afirmasse ser o mexicano capaz de incorporar a técnica ocidental, não podia deixar de diferenciá-lo de seus *outros*, pois, se assim o fizesse, perderia a sua pretensão à especificidade. Zea, então, propõe que o mexicano adapte a técnica ao seu modo de ser “afetivo”, diferenciando-o do homem estadunidense-ocidental que, segundo ele, tecnificava a sociedade⁹¹⁵.

Mais uma vez, Zea recorria aos dois acontecimentos demarcatórios da crise identitária, porém, para produzir a diferença: se a Revolução Mexicana era vista como o momento de mudança positiva do mexicano, a Segunda Guerra Mundial era utilizada para construir uma ideia negativa do que identificava como ocidental. Defendia que essa

⁹¹² DOREMUS, Anne T. *Culture, politics, and national identity in mexican literature and film, 1929-1952*. Nueva York: Peter Lang, 2000, p. 156.

⁹¹³ NAFINSA, *50 años de revolución mexicana en cifras*. México, 1963, p. 40.

⁹¹⁴ MEDIN, Tzvi. La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y Caribe*. v. 1 n° 1. Disponível em: <<http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1308/1334>>. Acesso em: 22 de jan. 2015.

⁹¹⁵ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p.51.

sociedade ocidental havia convertido o homem em um “*autómata*”, em um “*diente de un colosal engruaje*”. “*Es esta misma sociedad la que ha permitido las persecuciones y matanzas globales [...] de la última guerra. La misma sociedad que ha justificado el uso de la bomba atómica [...]*”⁹¹⁶. A referência ao lançamento da bomba atômica não deixa dúvida, o outro do mexicano era agora os EUA. Como Zea dizia: “*frente a este mundo surge uno como el nuestro*”⁹¹⁷.

Nesse processo de identificação/diferenciação, Zea ia construindo a imagem desse outro estadunidense de forma negativa, para, ao mesmo tempo, construir uma identidade mexicana positiva. Em trechos de outra obra, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, também fruto das conferências feitas na época do Hiperión, asseverava que os mexicanos eram herdeiros de dois grandes impérios: o espanhol e o azteca, “[...] *mientras al norte [EUA], hemos visto crecer a un pueblo sin gran historia, [...] sin tradiciones. Un pueblo inferior a nosotros, da acuerdo con nuestro propio mundo de valores [...]*”⁹¹⁸. Até quando falava das possíveis incapacidades do mexicano, referia-se a elas como atitudes perfeitas para a nova situação mundial do pós-guerra, pois se nos EUA:

*Un fracaso técnico puede hacer fracasar un gran proyecto vital porque se carecerá de elasticidad suficiente para adaptar este proyecto a las circunstancias que el fracaso presente. El mexicano, por el contrario, acostumbrado a estos fracasos, acostumbrado a tener que librar una lucha en la que es menester proyectar cotidianamente, este fracaso no puede representar sino una de tantas experiencias que en forma alguna podrán modificar un proyecto que sólo va surgiendo en las cambiantes circunstancias*⁹¹⁹.

Essa ideia de superioridade do mexicano frente aos EUA se manifestava até no terreno em que o país norte-americano tinha mais desenvolvimento, isto é, na técnica. De acordo com Zea, “[...] *el hombre de México ha ido adquiriendo capacidades técnicas que podrían servir de ejemplos a otros pueblos*”, haja vista que o mexicano havia convertido a técnica “*en una de las mejores formas de su utilización*”⁹²⁰. Em seu discurso, nos EUA a técnica provocava uma desumanização da sociedade, pois “*el hombre se ha ido convirtiendo en una pieza más de las máquinas que deberían estar a*

⁹¹⁶ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974, p.51.

⁹¹⁷ ZEA, op. cit., p. 52.

⁹¹⁸ ZEA, Leopoldo. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa, [1952] 1974, p. 112.

⁹¹⁹ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Op. cit. p. 49.

⁹²⁰ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952] 1974, p. 49.

su servicio. [...]”⁹²¹. Já no México, segundo Zea, era “*el hombre que humaniza a la maquina*”.⁹²² Ao querer dar especificidade ao mexicano, Zea usava até a relação com as máquinas como um elemento próprio do ser mexicano idealizado:

[...] *por ejemplo, lo choferes o los aviadores que establecen la comunicación de pequeños poblados. En ellos el automóvil o el avión adquieren un carácter casi personal. No son cosas, más bien se diría que son personas, amigos que se portan más o menos bien; amigos que ayudan o se hacen los remolones. Amigos a los que se premia o castiga*⁹²³.

Zea se utilizava de situações específicas que provavelmente presenciou em algumas de suas várias viagens e as generalizava para todos os mexicanos, como se essa relação com as máquinas fosse um traço único da identidade mexicana que diferenciasse esse “ser nacional” de outros. Nessa escrita de produção da diferença e exaltação da mexicanidade, não se preocupava em denunciar algo próprio de todo processo de industrialização, a exploração que havia sobre o proletariado mexicano, não falava das desigualdades provocadas por esse processo, nem criticava os salários baixos e as excessivas horas de trabalhos. O que era importante afirmar era a diferença que o “ser mexicano” idealizado possuía em relação ao *outro* estadunidense e, assim, dar base à valorização da “mexicanidade”. O trabalhador das fábricas, os capitalistas, os latifundiários, os “*ejidatarios*”, todos agrupados e neutralizados no “ser mexicano”. Tratava-se de uma abstração que em grande medida elimina a diferença social.

Embora Zea, na década de 1950, tivesse citado uma vez ou outra a obra de Marx, suas proposições estavam longe de qualquer crítica à exploração sobre o trabalhador⁹²⁴. Além dessa falta de perspectiva crítica da situação do operário mexicano, em alguns momentos Zea fazia emergir certas concepções de aceitação das condições sociais de existência. Quando, por exemplo, afirmava que havia em muitas sociedades ocidentais uma preocupação em proceber “[...] *una acumulación por la acumulación misma, sin un sentido humano de aprovechamiento, lleva necesariamente a un nuevo tipo de esclavitud: el hombre es el esclavo de sus riquezas*”. E em contraste era visto o

⁹²¹ZEA, op. cit., p. 50.

⁹²²ZEA, op. cit., p. 50.

⁹²³ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 50.

⁹²⁴Como lembra Tzvi Medin, “*Se instrumenta el circunstancialismo y el perspectivismo orteguiano, la fenomenología existencialista del momento, la dialéctica hegeliana, pero se ignora al marxismo en cualquiera de sus manifestaciones*”. MEDIN, Tzvi. *La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y Caribe*. v. 1 n. 1. Disponível em: <<http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1308/1334>>. Acesso em: 22 de jan. 2015.

homem do México, pois esse “[...] parece poco apto para el atesoramiento, para la acumulación de bienes. Le basta lo necesario y el resto lo derrocha, lo despilfarra manteniendo, como permanente, su vivir al día”⁹²⁵.

Como podemos observar, o que dava especificidade ao “ser mexicano” era a diferença com o “homem ocidental”, um que buscava a riqueza e se tornava seu escravo e do outro que não se preocupava em acumular bens. Em certa medida, essa concepção produzia um discurso de acomodação, pois o mexicano deveria contentar-se com sua vida simples, senão estaria indo contra a sua própria identidade.

Em 1953, o grupo Hiperión se desfaz. Os intelectuais envolvidos nessa empreitada seguem seus caminhos. Alguns, como Villoro, negaram a “*filosofia de lo mexicano*”. Outros, como Uranga, passaram a fazer parte de governos provinciais. Zea, depois do governo de Miguel Alemán, em 1958, assumiu a direção do *Instituto de Investigación Económica, Política y Social* do Partido Revolucionário Institucional (PRI) e, posteriormente, a direção da sessão de *Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México* do governo de Adolfo López Mateo⁹²⁶. Ou seja, Zea não estava tão afastado do poder, se sua filosofia da mexicanidade não era própria do governo é fato que não se opôs a ele.

Ao fim, a identidade do mexicano construída por Zea na década de 1950 era tão geral, idealizada e abstrata quanto os discursos filosóficos que desejava combater. Embora tenha feito interessantes críticas sobre o pensamento filosófico europeu, seu discurso identitário não conseguiu escapar das generalizações típicas dos discursos de nacionalidade de sua época. Sua busca de afirmação da mexicanidade não só construiu idealizações, como também justificava certas atitudes antidemocráticas e até de imobilismo social. Conscientemente ou não, seu discurso de identidade mexicana estava aliado a um projeto de nação que afirmava uma retórica do novo sem abdicar das velhas formas políticas excludentes e elitistas.

Dos anos de 1950 em diante, mesmo que Zea não tenha deixado de se preocupar com uma filosofia de base nacional, suas empreitadas intelectuais se encaminharam para a construção de uma filosofia de caráter subcontinental, e, junto a ela, também teremos um acentuado discurso identitário latino-americanista, construções que analisaremos no próximo capítulo.

⁹²⁵ ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, [1952]1974, p. 50.

⁹²⁶ ZEA, Leopoldo. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988.

CAPÍTULO VI
A IDENTIDADE DA AMÉRICA LATINA

Capítulo VI

A IDENTIDADE DA AMÉRICA LATINA

La búsqueda de esta identidad, no era privativa de México, por otros caminos se estaba realizando en otros lugares de la América Latina

Leopoldo Zea

O Brasil, como aliás os demais países do nosso continente, sempre estiveram voltados para a Europa. Este transoceanismo, como dizia Capistrano de Abreu, não é, parece, peculiar ao Brasil, é um fenômeno comum as Américas.

João Cruz Costa

El advenimiento histórico y el desarrollo de la expresión América Latina, no se explica sin su relación dialéctica con la expresión América Sajona. Son conceptos correlacionados.

Arturo Ardao

Com o decorrer dos anos, alguns intelectuais que faziam parte da Rede, além de construírem projetos de identidade nacional, também avançaram rumo à construção de discursos de unidade supranacional. Por meio de suas escritas de história das ideias filosóficas e/ou de interpretações especulativas, buscavam encontrar traços que poderiam demarcar a existência de um pensamento latino-americano e/ou afirmar certos elementos que identificariam suas nações com as demais nacionalidades americanas. A geografia, a língua, a cultura, a história, o “espírito” ibérico e/ou latino era utilizado como símbolos do ideal da identidade e, muitas vezes, como legitimadores da diferenciação com o outro dominador.

Porém, a forma de pensar as ligações entre as nações da América e/ou os

elementos que demarcavam a identidade latino-americana não foram manifestações marcadas pela homogeneidade. Embora os autores estivessem em muitos pontos conectados, suas proposições variavam em intensidade, quantidade e, em certa medida, quanto aos elementos para caracterizar o que deveria ser a unidade supranacional.

Nesse sentido, continuamos a trabalhar com a noção de processo de identificação/diferenciação, destacando continuidades e permanências, bem como as especificidades e as conexões que se fizeram na escrita desses intelectuais. Analisamos primeiro como a ideia de América Latina foi construída na escrita de Arturo Ardao; logo depois, a forma como João Cruz Costa pensou uma unidade supranacional e em que medida o Brasil foi incorporado a sua noção de América Latina; por fim, investigamos quais foram os traços que Leopoldo Zea elegeu em sua construção do que chamava de identidade latino-americana.

6.1 A ideia e a identidade da América Latina na escrita de Arturo Ardao

Embora Ardao, tal como Cruz Costa e Zea, tenha feito algumas afirmações que expressavam certa concepção nacional do pensamento filosófico – afinal, em algumas de suas obras falou em “*filosofías griega, francesa, inglesa o alemana*”⁹²⁷, ou em “*evolución filosófica nacional*”⁹²⁸ – ele não chegou, porém, em sua escrita de história das ideias filosóficas, a afirmar a existência de uma filosofia uruguaia que manifestasse uma identidade específica de seu país. As fontes não permitem dizer que tenha construído um discurso estruturado do que seria ou deveria ser o homem nacional uruguaio, tal como fizeram Zea e Cruz Costa.

Nas suas obras iniciais, Ardao fazia referências a uma unidade rioplatense. Falava em “*filosofia rioplatense*”, “*romanticismo platense*”, “*sansimonismo rioplatense*”⁹²⁹. Em *Filosofia pré-universitária en el Uruguay* defendia a tese que a filosofia neste país se desenvolveu em função da conexão que Montevideu mantinha com as cidades argentinas, principalmente, com Buenos Aires e Córdoba⁹³⁰. Possivelmente, essa tese da unidade rioplatense criava dificuldades para que propusesse uma identidade filosófica uruguaia. Mesmo quando avançou para a interpretação do que

⁹²⁷ ARDAO, Arturo. *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 30.

⁹²⁸ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitária en Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 10, 49, 88, 89, 103, 104.

⁹²⁹ ARDAO, op. cit., p. 10, 49.

⁹³⁰ ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitária en Uruguay*. Montevideo: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945, p. 10.

chamava as “etapas” das ideias filosóficas no Uruguai – em que defendia que a circulação das ideias filosóficas em seu país não mais dependia das conexões com as cidades argentinas, pois a partir do século XIX já havia uma ligação direta com a Europa – não construiu um discurso identitário de afirmação de algo que poderia ser chamado de uruguaidade. Diferente do brasileiro e do mexicano, o intelectual uruguaio não elegeu um ser da nação, não tratou de um espírito nacional, ou de uma alma uruguaia, de um sentido prático e/ou concreto especificamente do ser uruguaio.

Contudo, isto não significa que Ardao não tenha construído discursos identitários. Sua obra não estava ausente de preocupações com a identidade, só que estas eram mais direcionadas à questão da supranacionalidade. Como visto no terceiro capítulo, desde o final dos anos 1940, Ardao já falava em “filosofia americana” e, em seus textos do final dos anos de 1950 e início de 1960, avançou, cada vez mais, para a defesa da existência de unidades extranacionais. O primeiro livro em que Ardao manifestou uma preocupação clara em demarcar elementos identitários foi *Filosofía de lengua española*, publicado em 1963, como fruto da junção de diversos textos de anos anteriores (de 1946 a 1962).

Nessa obra é possível perceber que, além do fator histórico, Ardao também passava a atribuir grande importância ao que chamava de linguagem para definir a construção filosófica, em suas palavras “*pensamiento y lenguaje constituyen una unidad indivisible*”⁹³¹. Na construção argumentativa dessa indivisibilidade, a língua foi eleita como elemento de demarcação, pois as várias filosofias, “*la griega, la francesa, la inglesa, la alemana*”, definiam-se “*por que, en definitiva, han sido pensadas tanto como formuladas, respectivamente, dentro de los moldes de las lenguas griega, francesa, inglesa o alemana*”⁹³². Era como se a língua de um povo determinasse a forma da expressão filosófica, por isso era impossível separar pensamento e linguagem.

No entanto, a língua não era restrita apenas a uma única nacionalidade, poderia ser um elemento de identidade supranacional, como era, por exemplo, a unidade da filosofia cristã que tinha o “[...] *latín como forma idiomática y mental*”⁹³³. Assim, para Ardao, havia um “*condicionamiento lingüístico del pensamiento filosófico*”⁹³⁴. E esse não deveria ser pensado a partir de operações abstratas de uma teoria da linguagem, mas sim compreendido como condicionamento da filosofia a uma língua específica. Desse

⁹³¹ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 20.

⁹³²ARDAO, op. cit., p. 30.

⁹³³ARDAO, op. cit., p. 30.

⁹³⁴ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 30.

modo, em sua escrita a filosofia acabava por manifestar a identidade linguística de um “povo”.

Dessa forma, indagamos por que esse novo elemento para pensar as ideias filosóficas? Qual seria a intenção do intelectual uruguaio ao defender essa vinculação da filosofia à língua? Como ele mesmo dizia, “[...] *importa tener esto presente al abordarse el problema de la **autenticidad** y **personalidad del pensamiento filosófico latinoamericano***”⁹³⁵. Mais uma vez, a questão da originalidade do pensamento na América Latina era o que guiava a tônica da escrita de Ardao. No entanto, agora não era só a história e o espaço que criavam a especificidade, a língua era o novo elemento usado para demarcar a autenticidade do que entendia como pensamento latino-americano – notemos que Ardao não falava em pensamento uruguaio e sim em “latinoamericano”. Assim, mais do que pensar a língua como elemento exclusivamente nacional, o que interessava ao intelectual uruguaio era afirmá-la como fator definidor de uma comunidade de falantes que ligava várias nacionalidades. A língua espanhola era eleita como um dos elementos que dava identidade ao que, naquele momento, Ardao chamava de América Latina.

De tal modo, nesse contexto, o que entendia por “*pensamiento filosófico latinoamericano*” era, na verdade, o “*pensamiento hispanoamericano*”. Além do mais, a defesa da língua como traço identitário acabava fazendo Ardao conectar a América espanhola à Espanha, pois não estava interessado em mostrar os elementos que diferenciavam as línguas faladas em cada país da América Latina ou mesmo em diferenciá-las da língua utilizada na Espanha. Pelo contrário, a língua espanhola era apresentada em sua generalidade e determinava uma unidade supranacional que vinculava entre si os países da América que falavam o castelhano e, ao mesmo tempo, os ligavam ao que Ardao chamava de “*madre-patria*”. Era por meio dessa identidade que defendia a existência de uma “[...] *solidariedad esencial que vincula [...] a los pensamientos hispano e hispanoamericano; la resultante, ante todo, de ser ambos pensamientos de lengua española. Esa solidaridad domina sobre los particularismos de un y otro [...]*”⁹³⁶.

Por mais que Ardao não negasse que havia particularidades, sua preocupação estava centrada em encontrar vínculos, os “*punto de contacto*”⁹³⁷ entre a América

⁹³⁵ ARDAO, 1963, p. 30, *grifo nosso*.

⁹³⁶ ARDAO, op. cit., p. 32.

⁹³⁷ ARDAO, *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 31.

espanhola e a Espanha. Assim, empenhava-se em mostrar semelhanças e não diferenças. Defendia, por exemplo, que havia entre os países que falavam o espanhol “*problema planteado en términos similares*”, como, por exemplo, “[...] *la cuestión España y Europa, tan vivamente debatida por la generación 98 y sus epígonos, y por otro, la cuestión América y Europa*”⁹³⁸ que era vivida por várias gerações na América Latina. Em sua escrita “*Hispanoamérica*” e “*España*” estavam unidas por terem como questão central o debate de suas identidades frente à relação comum que mantinham com a Europa. E que relação era essa?

Ardao defendia que “*el carácter históricamente conflictual con que se ofrece la confrontación de lo español con el europeo [...] tiende a aproximar lo hispanoamericano con lo español en ese juego de conflictos*”⁹³⁹. Esse esforço de demarcar a identificação levava-o a produzir também a diferenciação. O elemento “*conflictual*” era eleito por Ardao como fator identitário que vinculava o espanhol e o hispano-americano e os diferenciavam, ao mesmo tempo, do europeu. Porém, não haveria algo de contraditório nessa construção? Afinal, o espanhol não era europeu? Como poderia contrapor-se ao “*europeo*”? Isso só era possível porque o que Ardao chamava de europeu, nesse contexto, era o “*hombre*” que resultou da racionalidade e da formação linguística-nacional criada por países como a Inglaterra, a França e a Alemanha a partir da modernidade. Nesse ponto, notamos uma forte conexão discursiva entre Ardao e Zea, pois o intelectual mexicano já defendia a ideia do “*hombre occidental*”, o representante das chamadas nações dominadoras que surgiram com a racionalidade moderna e produziu um processo de inferiorização do mexicano/latino-americano⁹⁴⁰.

De forma semelhante, Ardao também acreditava que essas nações também inferiorizavam o espanhol e o hispano-americano, só que por meio da linguagem. Na sua perspectiva, tanto o primeiro quanto o segundo foram excluídos da universalidade filosófica construída pela Europa moderna por terem expressado seus pensamentos filosóficos em uma língua que não era reconhecida pela filosofia que nasceu com a modernidade. Segundo o intelectual, por isso o pensamento em língua espanhola, no final do século XIX, teve que

⁹³⁸ARDAO, 1963, p. 30, *grifo nosso*.

⁹³⁹ARDAO, Op. cit. p. 31, *grifo nosso*.

⁹⁴⁰ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: Diánoia/FCE, 1957.

[...] *vencer aquella adversa situación que en los alrededores del 900 el francés Víctor Delbos fijaba en estas irónicas palabras dirigidas a sus alumnos: 'Para conocer la totalidad de la filosofía, es necesario poseer todas las lenguas, salvo, si embargo, el español'. Lo mismo ha sucedido con el pensamiento filosófico hispanoamericano*⁹⁴¹.

Como é possível perceber, na concepção de Ardao, o pensamento hispano-americano e espanhol, enquanto “*pensamientos de lengua española*”, possuíam em comum o mesmo detrator ocidental. Na página seguinte de *Filosofia de lengua española*, completava:

*Hasta ahora habían sido habitualmente considerados el francés, el inglés, el alemán y el italiano, los únicos idiomas filosóficos fundamentales de Occidente: solo en ellos, por ejemplo, presenta sus voces el célebre 'Vocabulaire technique et critique de la Philosophie', publicado por la Sociedad Francesa de Filosofía, bajo la dirección de André Lalande*⁹⁴².

Para Ardao, esse era um dos fatores “*contra y no a favor de nuestra filosofía* [...] *debido ella ser pensada y comunicada en una lengua que, por rica que sea en otros ordenes, se ha hallado hasta nuestros días en inferioridad respecto a otras*”⁹⁴³. Como notamos pelos fragmentos citados até aqui, Ardao ora falava em “*pensamiento filosófico hispano-americano*” e ora em “*nuestra filosofía*”. Isso mostra que, nesse contexto, o autor não distinguia muito “*filosofía*” e “*pensamiento*”. Em suas escritas os termos eram quase sinônimos. Além disso, a ideia de “*inferioridad*”, também expressada por Zea, tinha grande importância na argumentação de Ardao. Assim como o mexicano falava da necessária “*toma de conciencia*” sobre “*el regateo de la Modernidad*”, que havia sido construído pelo “*hombre occidental*” para inferiorizar o latino-americano⁹⁴⁴, Ardao defendia a necessidade de superar o processo de inferiorização que esse ocidental havia construído por meio da língua, sendo imprescindível promover essa “*toma de conciencia*” para afirmar a existência da filosofia em língua espanhola⁹⁴⁵. Era importante explicar como ocorreu a desvalorização e a partir disso promover um processo de revalorização.

Mais uma vez cabia à história das ideias filosóficas essa tarefa, sendo preciso

⁹⁴¹Víctor Delbos citado por ARDAO, *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 31-32.

⁹⁴²ARDAO, op. cit., p.33.

⁹⁴³ARDAO, op. cit., p.30, grifonosso.

⁹⁴⁴ZEA, Leopoldo. *El occidente y la conciencia de Mexico*. México: Ed. Porrúa, [1953] 1974, op. cit., p. 66-67.

⁹⁴⁵ARDAO, *Filosofia en lengua española*. Op. cit. p.30.

historiar e construir o processo de conscientização. Nesse sentido, fica claro o porquê de Ardao empenhar-se na reconstrução de um passado antigo e glorioso do que chamava de “*filosofia española*” expressa na língua latina: “*Lulio en el siglo XIII, Luis Vives en el XVI y Francisco Suárez del XVI al XVII. La inmediata universalidad de los tres, tal como de hecho se dito, resulta inseparable de la universalidad del latín*”⁹⁴⁶. Ardao defendia a tese que, enquanto a língua latina esteve em vigor, a “*filosofia española*”, tida como filosofia universal, era lida e valorizada em toda a Europa, inclusive, em sua concepção:

*Lo mismo ha sucedido con el pensamiento filosófico hispanoamericano [...] Producciones de nuestro continente, de exposición didáctica o de creación filosófica, tuvieron entonces notable repercusión en los medios europeos, como la historiografía de las ideas lo ha revelado, no sin sorpresa, en nuestros días. Por ejemplo, la Lógica mexicana, del jesuíta Antonio Rubio [...]*⁹⁴⁷.

Primeiramente, notamos que o intelectual uruguaio tentava criar a ideia de que havia uma produção de “*historiografía de las ideas*” que estava levando a grandes achados, que, inclusive, promovia “*sorpresa*”. Ademais, Ardao defendia que não era só o pensamento espanhol, mas também o hispano-americano que tinha produções de repercussão na Europa. Essa afirmação denotava a intenção de estabelecer identificação entre a América espanhola e a Espanha, pois ambas, no passado, eram valorizadas por ganharem projeção em função da língua latina.

Porém, para o uruguaio, “[...] *al avanzar la época moderna se produce la decadencia filosófica de España, como aspecto de la general decadencia de su cultura*”⁹⁴⁸. Um processo que também arrastava a América hispânica. Ardao acreditava que à medida que foi se fortalecendo, na Idade Moderna, a construção das línguas nacionais frente à unidade do latim, a filosofia da Espanha perdia espaço e “[...] *no pudo así alcanzar la evolución y desarrollo que, como lenguas filosóficas, fueron teniendo el francés, el inglés, el alemán y el italiano*”⁹⁴⁹. Esse descompasso permaneceu até o final do século XIX, quando teria ocorrido o retorno do brilho do pensamento espanhol, reconhecido como pensamento original. Para o intelectual uruguaio, esse processo teve como ponto alto as manifestações dos intelectuais da geração de 1898, com destaque

⁹⁴⁶ARDAO, *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p.30.

⁹⁴⁷ARDAO, op. cit., p. 32, grifo nosso.

⁹⁴⁸ ARDAO, op. cit., p. 31

⁹⁴⁹ ARDAO, op. cit., p. 31.

para Miguel de Unamuno (autor que Cruz Costa citava para validar sua concepção de filosofia como negação da abstração pura) e, principalmente, José Ortega y Gasset (a principal referência teórica de Zea).

Esse processo de renovação não estava limitado somente à Espanha, Ardao o estendia à América espanhola. Mais uma vez, desejava produzir ligações entre intelectuais que usavam a língua espanhola dos dois lados do Atlântico. Nessa construção, grande peso atribuiu a um discípulo de Ortega: José Gaos. Fazia questão não só de pontuar as iniciativas de Gaos no México, como também de frisar que tinha sido um dos primeiros a escrever um livro com o título de *Pensamieto de lengua española*, que listava não só os pensadores espanhóis próximos como também promovia uma valorização das produções de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, José Enrique Rodó e Carlos Vaz Ferreira. Além de Gaos, Ardao usava outro intelectual como símbolo dessa ligação entre a América espanhola e a Espanha, aquele que era chamado de um dos precursores da história das ideias filosóficas na Argentina: Francisco Romero.

Para o autor uruguaio, era importante lembrar que este era “oriundo también de España”, tinha saído desse país com três anos e depois se naturalizado argentino. Assim, estava pronto o processo de identificação. Para Ardao, “*Ortega, Gaos y Romero; en lo que podría llamarse la política cultural del pensamiento de lengua española en nuestro tiempo, ellos constituyen sus tres grandes puntos personales de apoyo en el triángulo Madrid, México, Buenos Aires*”⁹⁵⁰. Isso nos mostra seu interesse em produzir uma espécie de vínculo idiomático que validava falar de uma filosofia em língua espanhola e, logo, de uma identidade, de uma unidade cultural entre a América espanhola e a Espanha.

Assim, se Zea reclamava a “*toma de conciencia*” sobre o passado mexicano e latino-americano como forma de mostrar a unidade, Ardao apelava para uma tomada de consciência da unidade de pensamento que a língua espanhola criava. Acreditava que essa afirmação estava produzindo a superação da inferiorização, uma valorização desse pensamento não apenas na América Latina, mas também na Europa após a Segunda Grande Guerra. E fazia questão de elencar intelectuais europeus que validavam essa ideia. Dizia, por exemplo, que:

⁹⁵⁰ARDAO, Arturo. *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 33.

*Se puede compartir o no la aserción de Albert Camus de que es Ortega el más grande escritor europeo después de Nietzsche [...] Pero no parece dudoso que es la figura más universal dada por España a la filosofía después de Séneca, Maimónides, Averroes, Lulio, Vives y Suárez. [...] Ortega se diferencia de esos sus seis más universales antecesores hispánicos, no solo en que su pensamiento se halla desvinculado de toda religiosidad positiva, sino también en que se el suyo un **pensamiento de lengua española**⁹⁵¹.*

Tido como um dos principais escritores, comparado a Nietzsche, e superior a todos os pensadores considerados por Ardao como “*hispánicos*”, Ortega era símbolo da valorização, não só porque manifestava uma nova racionalidade ao superar “*toda religiosidad*”, mas, sobretudo, porque construía sua filosofia em língua espanhola como forma de promover uma identidade. Ademais, é interessante notar que Ardao incorpora até Sêneca nessa busca de enaltecimento da filosofia espanhola.

Nesse sentido, embora afirmasse que uma coisa era o “*pensamiento de lengua española*” e outra era o “*pensamiento hispánico*”, na busca de promover um processo de valorização, acabava por defender uma ligação de continuidade entre os dois⁹⁵², chegando a afirmar que:

[...] solo Italia, entre los países que encabezan la filosofía occidental, puede ostentar una continuidad semejante a la de España. Ni Francia, ni Inglaterra, ni Alemania – los tres principales – remontan sus filosofías nacionales, aun en sus tradicionales etapas latinas respectivas, hasta el siglo I⁹⁵³.

É clara nessa defesa da continuidade a preocupação em negar a inferioridade do pensamento espanhol e, por conseguinte, do pensamento hispano-americano. Afirmar a grandeza de uma ancestralidade e criar uma ligação com esse passado eram formas de atribuir importância ao que chamava de filosofia espanhola, e também hispano-americana, afinal, estavam ligadas por constituírem um “*pensamiento en lengua española*”. De tal modo, era importante demarcar o nascimento desse pensamento que produzia o elo entre a América espanhola e a Espanha. Talvez seja essa preocupação que

⁹⁵¹ARDAO, 1963, p. 37, grifo nosso.

⁹⁵²Ardão afirmava que “*por más que existan diferencias entre el latín antiguo, el de los siglos bárbaros, el de la baja Edad Media y el moderno, hay una esencial continuidad lingüística latina de la filosofía española durante mil ochocientos años, del siglo I al XVIII*”. ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 37.

⁹⁵³ARDAO, op. cit., p. 37.

explique o grande interesse do intelectual uruguaio em historiar as ideias do espanhol Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764).

Em 1962, Ardao publicou um livro inteiro para tratar do que chamava de La filosofía polémica de Feijóo⁹⁵⁴. Nessa obra, como também em Filosofía en lengua española, colocava Feijóo como um dos principais pensadores espanhóis de todos os tempos e o comparava a Francis Bacon, René Descartes, Cristian Wolff e Giambattista Vico. Mas por que atribuir tanta importância a Feijóo? Para compreender, é necessário saber o porquê de o uruguaio compará-lo aos pensadores tidos como os principais nomes da filosofia moderna. Para Ardao, tais filósofos deram forma à modernidade europeia não só por expressarem seu pensamento pautado em uma racionalidade que superava a filosofia medieval, mas também pelo fato de manifestarem a filosofia em uma “*lengua nacional*”.

Bacon, Descartes, Wolff e Vico expressavam suas concepções filosóficas não em latim, mas em inglês, francês, alemão e italiano⁹⁵⁵. Para Ardao, o mesmo havia feito Feijóo, por isso o uruguaio dava ao espanhol o título de “*fundador de la filosofía de lengua española*”. Feijóo era aquele que havia propriamente inaugurado o que Ardao chamava de “*pensamiento en lengua española*”, tendo sido o iniciador, em 1726, de um movimento de modernização, de “*renovación del pensamiento hispánico*”⁹⁵⁶, que culminaria, no século XX, na filosofia de José Ortega y Gasset⁹⁵⁷. Era clara a continuidade que Ardao buscava estabelecer. Ao fim, é possível compreender o porquê de o uruguaio historiar as ideias de Feijóo, Ortega e todos os pensadores espanhóis, pois a função dessa atividade era mostrar a ligação entre a formação da língua espanhola e a criação de um pensamento filosófico nesse idioma e, mais importante, como em função dessa língua o pensamento espanhol e hispano-americano estavam ligados.

Para o autor uruguaio, ao produzir uma história das ideias filosóficas na Espanha e na América espanhola, perceber-se-ia que “*la filosofía de lengua española, existente desde el siglo XVIII, no es toda ella filosofía española: es además filosofía*

⁹⁵⁴ARDAO, Arturo. *La filosofía polémica de Feijóo*. Buenos Aires: Losada, 1962. Além desse livro em 1997, Ardao reuniu vários textos, alguns, inclusive, da década de 1960, e publicou *Lógica y metafísica en Feijóo*.

⁹⁵⁵ARDAO, *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 37.

⁹⁵⁶ARDAO, op. cit., p. 41.

⁹⁵⁷No texto *Feijóo y Ortega en España y América*, Ardao afirmava que “*De Feijóo arranca la filosofía de lengua española que culmina en Ortega*”. O texto foi publicado em 1963 e depois reproduzido em ARDAO, Arturo. *Lógica y metafísica en Feijóo*. Montevideo: Universidad de la República/Centro de Estudios Gallegos, 1997, p. 23, grifo nosso.

hispanoamericana”⁹⁵⁸. A língua, para Ardao, produzia uma solidariedade entre espanhol e hispano-americano, gerava uma identificação que defina a identidade da América espanhola, incluindo o Uruguai, por compartilhar com outras nações a mesma língua. Assim, não faria sentido afirmar a existência de uma filosofia uruguaia, era mais importante assegurar a identificação supranacional do pensamento. Contudo, como pensar no Brasil essa construção identitária? Estaria a terra que expressava o português como língua nacional fora da identidade construída por Ardao?

Ao contrário do que se possa pensar, o intelectual não excluía o Brasil de sua ideia de América Latina, na verdade, nem de sua noção de América Hispânica, pois compreendia que a “[...] *América Hispánica abarca al mismo tiempo las Américas Española y Portugesas: los países americanos de origen español y el Brasil*”⁹⁵⁹. O Brasil era assim constituinte de uma grande unidade histórico-cultural:

[...] *para el pensamiento americano de lengua española, sus relaciones históricas con el americano de lengua portuguesa son muy diferentes de las que ha tenido con el americano de lengua inglesa. Aquí también las respectivas situaciones de las madre-patrias europeas condicionan decisivamente los procesos. Si el contraste cultural e intelectual a lo largo de la época moderna entre España e Inglaterra se refleja en la relación Hispanoamérica-Estados Unidos, las analogías y afinidades entre España y Portugal se reflejan en la relación Hispanoamérica-Brasil*⁹⁶⁰.

Tal enunciado nos mostra como Ardao ia estabelecendo a identificação do luso com o hispano, do brasileiro com o hispano-americano e, concomitantemente, manifestando a diferenciação desses com a Inglaterra e os EUA. Sendo assim, deixava entender que as heranças culturais europeias levavam a formações culturais distintas dos países americanos. Dessa forma, as identidades, dadas em função da ligação com as “*madre-patrias*”, eram formadas por um processo de derivação. E a identificação do Brasil com os países hispano-americanos era modelada pela identificação de Portugal com Espanha. Primeiro, isso mostra que Ardao não considerava muito as demais expressões culturais extraeuropeias; segundo que os traços culturais de um país e/ou região eram determinados pela ligação que tinham com a ancestralidade. Sua interpretação parecia um silogismo aristotélico em que a premissa maior determinava a

⁹⁵⁸ARDAO, op. cit., p. 48.

⁹⁵⁹ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963p. 21.

⁹⁶⁰ARDAO, op. cit., p. 57.

conclusão: Portugal e Espanha guardavam “*analogias y afinidades*”, logo, “*Hispanoamérica-Brasil*” também teriam “*analogias y afinidades*”.

Do mesmo jeito que Espanha e Inglaterra possuíam “*contraste cultural e intelectual*”, isto representaria “*relación [de contraste cultural de] Hispanoamérica-Estados Unidos*”. Ou seja, pelo processo de identificação/diferenciação, percebemos que Ardao tecia uma concepção identitária quase determinista em que “[...] *las respectivas situaciones de las madre-patrias europeas condicionan decisivamente los procesos*”⁹⁶¹. Nesse procedimento de analogias e derivações identitárias, Ardao elegia outros elementos, defendia que “*la Europa Ibérica, entidad dual, en cierto plano, es, en otro más profundo, una unidad que empieza por ser geográfica*”. Depois de demarcar essa unidade das “*madre-patrias*” como uma extensão, o autor conclui que:

*Del mismo modo, la dualidad de la América ibérica resulta ser en el fondo una unidad que empleza también por ser geográfica [...] Como Portugal limitan y se interpenetran muy diversas y hasta opuestas regiones de España, desde Andalucía a Galicia. Com Brasil, igualmente, [se interpenetran] muy diversas y alejadas naciones hispanoamericanas, desde Venezuela al Uruguay*⁹⁶².

É clara a argumentação do intelectual uruguaio de buscar um efeito de identificação entre os países hispano-americanos e o Brasil através de uma analogia geográfica. As fronteiras entre os países da América do Sul, ao invés de serem pensadas como lugares da diferença, da alteridade e do conflito, eram colocadas como pontos em que as nações se “*interpenetran*”, como lugares do encontro. Assim, a fronteira buscava mais afirmar a “*unidad*” da América ibérica do que sua “*dualidad*”. Era como se a geografia construísse identidades culturais na Europa e, depois, quase que por uma derivação automática, isso se repetia na América: “[...] *aquí como allá, la unidad – más que proximidad – geográfica, determina influencias telúricas comunes y contactos humanos permanentes*”⁹⁶³. Ardao compreendia a geografia dessas regiões como um elemento que possibilitava mais que aproximações, pois influenciavam “[...] *todos lo otros parentescos históricos y culturales que vinculan a lo luso y lo hispano*”⁹⁶⁴.

Essa tentativa de construir uma identificação dos países da América ibérica o levava a apagar as relações conflituosas entre os países e destacar mais o que acreditava

⁹⁶¹ ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 57.

⁹⁶² ARDAO, 1963, p. 57.

⁹⁶³ ARDAO, op. cit., p. 58.

⁹⁶⁴ ARDAO, op. cit., p. 58.

ser a ligação histórica, com destaque para a ligação entre seu país e o de Cruz Costa. Na escrita de Ardao, Brasil e Uruguai possuíam mais semelhanças do que diferenças, pelo fato das terras que formavam seu país terem um dia também feito parte do Império brasileiro:

*[...] la geografía, más que la mera geografía, ha determinado que en la comunidad de Hispanoamérica sea el Uruguay el país de mayores contactos históricos con el Brasil: teatro, durante el coloniaje, de los encuentros imperiales entre España y Portugal, desde la Colonia del Sacramento a la Fortaleza de Santa Teresa, fue todavía más tarde, aunque sólo política y militarmente, parte integrante durante varios años de la América lusobrasileña*⁹⁶⁵.

No discurso de Ardao, a geografia se tornava um elemento determinante na delimitação identitária. Todavia, esse não era o único fator eleito para criar a unidade luso-hispano-americana. Afinal, como não poderia deixar ser, nesse período o autor uruguaio também pontuou a língua: “[...] *por encima de sus diferencias – menores por otra parte, que las que el castellano tiene con el vasco o con el catalán –, el español y el portugués constituyen historicamente una sola entidad lingüística*”⁹⁶⁶. O uruguaio acentuava mais as diferenças das línguas faladas dentro da Espanha do que entre o castelhano e o português. Estabelecer essa ligação era uma forma de exaltar a identificação linguística que se estendia à América espanhola e lusa.

Nesse sentido, não havia uma reflexão mais crítica sobre como essa unidade linguística da Espanha foi construída em relação direta com a criação do Estado nacional. Não questionava a relação entre a construção da língua nacional e o poder, fazia referências ao vasco e ao catalão, mas não mostrava serem línguas que resistiam desde o período de formação do moderno Estado espanhol. Do mesmo modo, nada falava das línguas indígenas que também resistiam em toda a América Ibérica. Ardao silenciava, mostrava-se mais interessado em criar um efeito de identificação entre a língua portuguesa e a espanhola do que estabelecer as relações de poder que concorreram para a formação da unidade linguística nacional tanto na Espanha quanto na América Latina.

Além da língua e da geografia, ainda apresentava outro elemento que dava unidade à América espanhola e ao Brasil. Em suas palavras, “[...] *hay otro acercamiento más profundo entre o luso y lo hispano que sigue operando acá en idéntico sentido que*

⁹⁶⁵ ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 57-58.

⁹⁶⁶ ARDAO, op. cit., p. 58.

*allá: es el que deriva de la afinidad esencial entre el espíritu español y el espíritu portugués*⁹⁶⁷. Nessa parte do texto de Ardao, aparecem claramente suas conexões com as ideias de Gaos e, principalmente, de João Cruz Costa. Para demonstrar o que acreditava ser essa “*afinidad esencial entre el espíritu español y el espíritu portugués*”, retoma as figuras de Pedro Hispano e Francisco Sánchez – que já tinham sido estudados pelo mestre espanhol de Zea e também pelo autor brasileiro – para mostrar que “[...] *ambos de proyección universal, simbolizan en sus respectivas épocas la unidad de la filosofía ibérica*”⁹⁶⁸.

Continuando sua historicização que mostrava a “*afinidad esencial*”, o autor uruguaio defendia que havia outros pensadores espanhóis e portugueses que, após a passagem da Idade Moderna – que o autor uruguaio identifica como um momento comum de perda de prestígio da cultura espanhola e portuguesa, isto é, uma “*decandencia cultural de la iberica*” –, buscaram elevar o “*espíritu ibérico*” e ligavam os dois países. Segundo Arturo Ardao, no

[...] *siglo XVIII, con Feijóo en España y Verney, en Portugal, comienza, bajo influencias europeas norpirenaicas, la lenta recuperación de los pensamientos español y portugués, vertidos en lo sucesivo en sus lenguas nacionales respectivas. Se abre así un nuevo período de estrecha comunidad [...] Feijóo fue leído e influyó en Portugal tanto como en España, y Verney, a su vez, fue leído e influyó en España tanto como en Portugal*⁹⁶⁹.

Sem dúvida são muitas e interessantes as descobertas de Ardao sobre as conexões textuais e a circulação de ideias de autores espanhóis e portugueses que ultrapassavam as fronteiras nacionais, mas era evidente que a preocupação que o orientava era a busca de estabelecer identificações, de criar um sentido de identidade entre as duas nações. Mas como fazer o mesmo com a América espanhola e o Brasil? Como transferir essa identidade de Portugal e Espanha, que se dava em função da circulação de ideias, para suas colônias na América? Seria possível estabelecer mais essa identificação?

Tudo indica que o intelectual uruguaio parece não ter encontrado documentos que mostrassem tal existência, pois suas pesquisas de história das ideias filosóficas não

⁹⁶⁷ARDAO, op. cit., p. 58, *grifo nosso*.

⁹⁶⁸ARDAO, Arturo. *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 59.

⁹⁶⁹ARDAO, op. cit., p. 59.

conseguiram preencher essa lacuna. Todavia, buscou resolver a escassez de contatos de outra forma e adotou a estratégia de afirmar que:

*Los contactos entre Hispanoamérica y Brasil son escasos, aunque no más que los que mantienen muchos países hispanoamericanos entre sí. Pero la coincidencia se afirma por aquella comunidad de las influencias europeas [...] Se afirma todavía por una afinidad esencial entre lo americano español y lo americano portugués, en el orden del pensamiento, que resulta de la persistencia en nuestros países, por debajo de aquella discontinuidad de primer plano, del espíritu o temperamento filosófico peninsular*⁹⁷⁰.

Primeiramente, observamos que Ardao queria diminuir a importância dos contatos escassos e colocar em seu lugar a “coincidencia” que havia entre as regiões na forma de captar as ideias filosóficas europeias. E mais, essa era explicada pela permanência do que chamava de “espíritu o temperamento filosófico pensinsular”. E o que era esse espírito? O que era esse “temperamento” que superava todas as discontinuidades? Ardao acreditava que a filosofia espanhola possuía um “sentido práctico y realista, su dimensión vital y humana, su apego a lo concreto, en contraste con el abstraccionismo de la especulación pura”⁹⁷¹. É facilmente percebido a semelhança dessas ideias com as de João Cruz Costa sobre o que chamava de “espírito práctico português”⁹⁷². Definitivamente, isso não era um acaso. Nesse momento, Ardao estava de fato dialogando com Cruz Costa e usando os autores que o colega brasileiro fez circular pela rede textual por meio de seus livros.

Como o próprio Ardao dizia,

*[...] Joaquim de Carvalho, el Menéndez y Pelayo de Portugal, como ha sido llamado, caracteriza de mismo modo a la filosofía portuguesa desde sus manifestaciones medievales a nuestros días. Tales rasgos se repiten en el pensamiento hispanoamericano y en el pensamiento brasileño, como lo han establecido a su vez, entre otros, José Gaos para el primero y Cruz Costa para el segundo. El espíritu ibérico de alguna manera pone, así, su marca común en el pensamiento hispano-portugués de América tanto como de Europa[...]. Para el pensamiento americano de lengua española – en la historia de sus ideas como en sus actividades de presente y de futuro – el pensamiento americano de lengua portuguesa aparece entonces como parte integrante de una misma supra-comunidad lingüística e intelectual*⁹⁷³.

⁹⁷⁰ ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 59, grifo nosso.

⁹⁷¹ ARDAO, op. cit., p. 59.

⁹⁷² CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 121.

⁹⁷³ ARDAO, 1963, p. 60.

Os diálogos com José Gaos, João Cruz Costa e com os autores que usavam em suas escritas de história das ideias filosóficas levavam Ardao a sustentar a perspectiva de uma identidade cultural entre Espanha e Portugal, e que se estendia aos países hispano-americanos e ao Brasil. Essa unidade supranacional era fruto de uma determinação geográfica, do parentesco linguístico e, principalmente, do “*espíritu ibérico*” que determinavam o modo prático-concreto como os latino-americanos compreendiam e adaptavam as ideias filosóficas. Assim, a circulação das ideias na Rede latino-americana de história das ideias filosóficas produzia conexões entre os intelectuais que se traduziam em formas assemelhadas de interpretar o processo histórico e construir os discursos identitários.

No entanto, o discurso identitário da latino-americanidade de Ardao apresentou alguns elementos de especificidade. Ao acompanhar sua trajetória de definições, observamos um processo de ampliação: primeiro a unidade “unidad lingüística” que conformava a América espanhola e a ligava à Espanha; depois um “espíritu ibérico” que unia o hispano-americano e o brasileiro na formação de uma América Ibérica; e, por fim, uma ideia de América Latina que extrapolava a conformação das nações de origem ibérica e afirmava a existência de uma “América Latina del norte”. Resta-nos saber o que significava essa nova expressão? Vejamos com mais detalhes a forma como Ardao interpretou essa ideia de América Latina.

Por muito tempo considerou-se que o primeiro trabalho em que Ardao tratou da ideia de América Latina fosse *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*.⁹⁷⁴ Contudo, novas fontes, publicadas em 2012, atestam que na segunda metade da década de 1960 o intelectual uruguaio já estava interessado pela questão e tinha publicado um texto intitulado *La idea de Latinoamerica* (1965) e, dois anos depois, uma série de artigos sobre a existência de uma “*América Latina del norte*”.

Essa ideia de que havia latinos no norte da América passou a ser veiculada por Ardao quatro anos depois de levar a público *Filosofia en lengua espanhola*, com vários textos publicados em *Marcha* entre agosto e novembro de 1967⁹⁷⁵. É evidente que sua

⁹⁷⁴ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), 1980.

⁹⁷⁵Esses textos de Ardao foram reunidos e traduzidos pelas professoras da Universidade Federal de Minas Gerais Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. O livro que resultou dessa organização foi autorizado por Ardao pouco tempo antes de sua morte. A obra foi lançada no Brasil. ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

noção de América Latina não se restringia a de América espanhola e/ou ibérica, pois defendia que a dualidade América Latina/América Saxônica se manifestava não apenas no contraste das duas grandes porções subcontinentais, mas também em um único país. Nos referidos artigos, Ardao escrevia sobre a dualidade identitária do Canadá e, por essa perspectiva, acabava incluindo parte desse país em sua ideia de unidade latino-americana. Defendia que existia um “Canadá de origem francesa que forma o que anteriormente chamamos de uma ‘América Latina do Norte’. O Canadá latino, que era a parte mais importante do disperso setor francês do hemisfério, com aguda consciência da sua latinidade”⁹⁷⁶.

Como percebemos, nesse momento, além dos elementos espanhol e português, Ardao também incluía o francês em sua ideia de América Latina. O francês que como língua havia sido colocado como o outro era agora identificado com “nosotros”. Diante dessa perspectiva, para melhor compreender essa proposição de um Canadá como parte da América Latina, é importante compreender o contexto em questão. Não se pode deixar de ressaltar que, no período em que Ardao publicou seus textos referentes ao “Canadá latino”, estava no auge a discussão sobre a dualidade do Canadá e a afirmação de uma identidade quebequense que se manifestava em uma literatura própria da região⁹⁷⁷. Justamente nesse período, Arturo Ardao havia visitado o Canadá, tomado conhecimento dessas discussões e se encantado com o interesse que essa parte do país nutria pela América Latina. Ao retornar, organizou em *Marcha* uma série chamada “A hora do Canadá”. O que notamos, ao analisar os vários artigos publicados, é que sua intenção ia além de divulgar o Canadá, havia um interesse de incluir esse país (pelo menos uma parte dele) em sua ideia de América Latina.

Nos textos resultantes da incursão por terras canadenses, o uruguaio informava ao leitor de *Marcha* sobre as declarações do presidente francês De Gaulle, em 28 de julho de 1967, que levantavam o problema do Canadá francês; da realização do IV Congresso de Assuntos Canadenses, realizado em 1964 para debater a dualidade do Canadá; por fim, ressaltava a existência de uma instituição denominada “L’Union des Latins d’Amérique”, fundada em 1940. Concluía o primeiro artigo dizendo: “Canadá latino [...] lança um olhar em direção a nossa América Latina muito mais do que ela o

⁹⁷⁶ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. p. 45.

⁹⁷⁷WEINMANN, Heinz; CHAMBELAND, Roger. (Org.). *Littérature québécoise: des origines à nos jours*. Citado por DINIZ, Dilma Castelo Branco. As ideias de latinidade em confronto. In: ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 36.

faz em relação a ele”⁹⁷⁸. Parecia fazer o leitor crer que a América Latina também deveria retribuir esse olhar, interessar-se em conhecer essa sua outra parte. Não por acaso, no artigo “União dos Latinos da América”, Ardao fazia questão de informar o endereço da referida instituição como uma espécie de intimação de visita a casa quebequense⁹⁷⁹.

Logo depois, informava em detalhes como era a estrutura da “*L’Union des Latins d’Amérique*”, destacando que, logo na entrada dessa associação, existia vários “retratos de Bolívar e San Martín” e que “em tudo ali se respira a atmosfera da América Latina”⁹⁸⁰. A simpatia de Ardao pela instituição possivelmente se dava pelo fato de haver a valorização de elementos e indivíduos importantes para ele. O intelectual destacava o que considerava ser o aspecto mais significativo dessa União: “[...] o louvável conceito não racista da latinidade e a ideia de que uma instituição de tal índole servirá aos interesses não só do Canadá francês, mas de todo o Canadá”⁹⁸¹. Dizia, ainda, que produziam vários boletins e que a instituição estava vinculada à Universidade de Montreal, mostrando sua preocupação em validar intelectualmente essa associação. Destacava, inclusive, a produção de alguns membros, também professores nessa instituição de ensino, como, por exemplo, Dostaler O’Leary, autor de História da América Latina. É interessante que a parte do livro de O’Leary que Ardao citava em seu artigo era justamente uma em que o autor canadense fazia referência à queda da França na Segunda Guerra Mundial e como isso influía nos interesses canadenses:

Há momentos na vida dos povos como na dos indivíduos em que se experimenta a necessidade de se sentir apoiado. Depois do trágico destino da França em junho de 1940, o Canadá francês, tendo feito independente a si mesmo, [...] ao final estender a mão ao grupo de nações que compartilham conosco, no continente, o mesmo ideal de civilização⁹⁸².

A citação não era gratuita, pois Ardao, assim como Zea, Cruz Costa e outros intelectuais envolvidos com a história das ideias filosóficas, usava essa representação de uma crise cultural europeia como mecanismo de afirmação de algo que acreditavam ser

⁹⁷⁸ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Op. cit., p. 45.

⁹⁷⁹Ardao dizia que oferecia o endereço “[...] com a esperança de que se constitua um verdadeiro compromisso para os leitores do nosso semanário”. ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. p. 125.

⁹⁸⁰ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 125.

⁹⁸¹ARDAO, op. cit., p. 126.

⁹⁸²O’LEARY, Dostaler apud ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. p.126.

uma “cultura própria”. Ao nosso ver, quando Ardao destacava essa parte do texto de O’Leary, de certa forma, buscava estabelecer uma identificação, destacar semelhanças e, principalmente, estimular aproximações. Afinal, por que mencionar que os canadenses, após a Grande Guerra, acreditavam ter feito independentes a si mesmo ou que queriam estender “[...] a mão ao grupo de nações que compartilhem conosco, no continente, o mesmo ideal de civilização”. Em síntese, Ardao queria fazer o leitor crer que o Canadá francês desejava fazer parte do ideal da “nossa América”.

No decorrer da série, o intelectual uruguaio publicou quinze artigos. Mas não vamos entrar nos pormenores dessa discussão ou dos dados apresentados em todos os seus textos, pois interessa-nos mais analisar como ele pensava e construía um discurso de identidade latino-americana, que também incluía o Canadá de língua francesa. Ao construir a alteridade como mecanismo que produção das identificações entre Canadá e a América Latina, Ardao dizia que

[...] o Canadá enfrenta, assim como a América Latina, uma histórica ameaça de absorção por parte dos Estados Unidos. Da mesma forma que para nós o Colosso do Norte sempre representou um perigo, houve para o Canadá a presença do mesmo tradicional perigo, representado também por um Colosso, só que para eles foi o Colosso do Sul⁹⁸³.

Se compararmos a noção de fronteira, que implicitamente Ardao apresenta nesse fragmento, com outras construídas em *Filosofia en lengua española*, chama-nos atenção como essa demarcação do espaço tinha duas leituras diferentes em sua escrita. Como já vimos, no que se referia aos países hispano-americanos e ao Brasil, a fronteira era representada como o local em que as culturas se “*interpenetran*”, como lugares do encontro que marcavam mais a “*unidad*” do que a “*dualidad*”⁹⁸⁴. Já em relação aos EUA essa demarcação era vista como lugar da diferença e do perigo da absorção. Assim, a relação fronteira Sul (Canadá/EUA) e Norte (América Latina/EUA) era construída como elemento de identificação, isto é, nesse texto de Ardao a fronteira representava a geografia da ameaça comum. A localização espacial, tanto do Canadá como da América Latina, criava uma identidade, partilhava a vizinhança de um perigo em comum, um grande Colosso que avançava para o Sul e para o Norte em função da

⁹⁸³ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 90.

⁹⁸⁴ARDAO, Arturo. *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963, p. 58.

ideologia do “Destino Manifesto”, uma “certa tendência de seu organismo histórico”⁹⁸⁵.

Na interpretação de Ardao, esse medo da anexação não era coisa do passado, estava presente tanto nos latino-americanos quanto nos canadenses. Fazia questão de lembrar que, mesmo que em alguns documentos britânicos de meados do século XX, o Canadá fosse chamado de “Domínio”, não havia qualquer possibilidade de voltar a ser colônia da Inglaterra, assim, segundo o uruguaio, “[...] a preocupação com o colonialismo que realmente tira o sono dos canadenses de hoje é a que deriva das relações do seu país com os Estados Unidos”, sobretudo, dos franco-canadenses, que temiam “o risco de seguir o destino da Luisiana”⁹⁸⁶. Na sequência, Ardao arrolava várias falas de políticos e intelectuais canadenses que manifestavam esse temor⁹⁸⁷.

Além das fronteiras com o Colosso, Ardao também sugeria outros elementos de identidade geográfica entre o Canadá e a América Latina, falava da existência de uma “diversidade de situações regionais dentro do Canadá, que em muito lembra – com todas as diferenças que há em cada caso – a diversidade regional latino-americana”⁹⁸⁸. Mas será que o Canadá era o único país a produzir diversidade regional? Com a pretensão de criar semelhanças, Ardao se esquecia que as duas regiões não eram as únicas a apresentar essa característica, não percebia que até os Estados Unidos – o outro de seu discurso – também era possuidor dessa diversidade regional.

No entanto, é importante destacar que Ardao deixava de mostrar a aproximação entre o Canadá e os Estados Unidos, pois esse era o ponto central da ambiguidade do primeiro. Ou seja, se existia um “Canadá latino”, também havia um “Canadá inglês”, que produzia um afastamento da América Latina⁹⁸⁹. Para Ardao, havia uma dualidade canadense muito complexa, pois, se por um lado, a aproximação com o Colosso do Sul era temida pelos franco-canadenses; por outro era desejada pelos anglo-canadenses.⁹⁹⁰ Mas o interessante é que essa ideia de dualidade era usada por Ardao para produzir outra identificação do Canadá com a América Latina, pois entendia que a história dos países que compunham a América Latina também apresentava essa dualidade.

Assim, a complexidade do Canadá em suas relações com os Estados Unidos também se estendia à América Latina. Em ambas as regiões existiam setores que

⁹⁸⁵ARDAO, 2012. p. 90.

⁹⁸⁶ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 93.

⁹⁸⁷ARDAO, op. cit., p. 93-94.

⁹⁸⁸ARDAO, op. cit., p. 93.

⁹⁸⁹ARDAO, op. cit., p. 91.

⁹⁹⁰ARDAO, op. cit., p. 115.

desejavam ser iguais aos Estados Unidos e outros que queriam afirmar uma identidade própria. Aos olhos do uruguaio, a questão do Canadá em muito se assemelhava a da América Latina, que perpassava a história e ainda se fazia presente em seu tempo: “Independência ou colônia: eis o grande dilema nacional do momento”⁹⁹¹. Por essa via, mais que exaltar diferenças entre Canadá e América Latina, o intelectual desejava promover identificações. Inclusive, nesse contexto, o uruguaio também produzia uma identificação no que se refere às questões econômicas:

De imediato, o Canadá é o melhor exemplo, já que não é o único no qual, nesta fase da acelerada evolução **contemporânea do imperialismo, a dependência econômica**, capaz de conduzir a condição **de colônia ou de semicolônia**, deixou de ser um ‘privilegio’ dos países hoje chamados, como diria Truman, ‘subdesenvolvidos’⁹⁹².

Os termos usados por Ardao lembram muito os dos intelectuais que, na década de 1960, defendiam a Teoria de dependência⁹⁹³. Embora não cite em seus textos sobre o Canadá os nomes vinculados a essa teorização econômica, é possível que suas proposições não fossem desconhecidas do intelectual uruguaio. Em todo caso, mais importante que indicar essas possíveis ligações, é destacar como Ardao usava a dependência econômica, criada pelo que chamava de imperialismo contemporâneo, para produzir uma identificação entre o Canadá e os países latino-americanos. Na sua interpretação, a nova fase imperialista gerava nas duas regiões em relação aos grandes centros uma “dependência econômica ao Grande Vizinho”⁹⁹⁴. Assim, defendia que “[...] o caso do Canadá é particularmente exemplar para a América Latina”, pois mostrava que:

O ‘alto desenvolvimento’, que ali se conseguiu nos últimos tempos, tem sido impulsionado, dirigido e controlado desde o exterior, de forma **tão similar com uma gota de água se assemelha a outra**, ao tipo de desenvolvimento que para nossa América veio preconizado o chamado ‘desenvolvimentismo’⁹⁹⁵.

O Canadá era visto como exemplo do que poderia ocorrer com a América Latina, caso seguisse os ditames de um desenvolvimento dependente. Além disso, é

⁹⁹¹ARDAO, op. cit., p. 91.

⁹⁹²ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 100, *grifo nosso*.

⁹⁹³SANTOS, Theotonio dos. *Teoria da dependência: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁹⁹⁴ARDAO, 2012, p. 100.

⁹⁹⁵ARDAO, op. cit., p. 100, *grifo nosso*.

interessante notar o uso da metáfora no fragmento. A utilização desse tropo da linguagem é um exemplar da pretensão de Ardao em construir a identificação Canadá-América Latina, pois essa metáfora sugeria a ideia de que havia uma forte identidade econômica entre as duas regiões, “tão similar como uma gota de água se assemelha a outra”, cumprindo a função de criar a noção de semelhança.

Para encerrar a seção que tratava da “Dependência econômica e soberania do Canadá”, Ardao usava a análise do franco-canadense André Patry para justificar sua interpretação:

Dois fatos importantes, analisados por próprio Patry, caracterizam as relações comerciais entre o Canadá e os Estados Unidos. O primeiro é que Canadá exporta especialmente matérias-primas e produtos semielaborados, e importa principalmente artigos manufaturados. É também o típico fenômeno dominante nas relações comerciais entre Estados Unidos e a América Latina⁹⁹⁶.

As informações em si não são o problema, mas sim a conclusão que Ardao tira delas. Será que as relações econômicas entre Estados Unidos e Canadá na década de 1960 eram, de fato, idênticas às da América Latina com os Estados Unidos? Ardao não estava interessado em investigar os pormenores dessas relações, mas em usar os dados de Patry para criar uma identificação, deixando entender que as duas regiões tinham semelhanças econômicas de dependência aos Estados Unidos, porém não questionava se as condições sociais entre canadenses e latino-americanos eram identificáveis. Esse e outros pontos não eram tocados, pois o interesse era exaltar semelhanças e não diferenças.

Na sucessão dos artigos publicados em *Marcha* sobre o “Canadá latino”, Ardao reservou a última parte da série para a questão que mais lhe interessava, que não por acaso intitulava-se “As relações entre Canadá e a América Latina”. Como ele mesmo dizia: “[...] esta última parte é a de nosso maior interesse e, de certo modo, a razão de ser da própria série”⁹⁹⁷. No primeiro texto, chamava atenção para a importância do Quebec – nomeado de “nação” latina e símbolo de resistência à “crescente penetração estadunidense”⁹⁹⁸. Dizia que, “[...] sob o ponto de vista semântico, simplesmente, o Canadá latino é parte da América Latina”⁹⁹⁹, e depois afirmava que “[...] os vínculos

⁹⁹⁶ ARDAO, ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 103.

⁹⁹⁷ ARDAO, 2012, p. 118.

⁹⁹⁸ ARDAO, op. cit., p. 119.

⁹⁹⁹ ARDAO, op. cit., p. 120.

entre o Canadá e nossa América remontam-se aos tempos do descobrimento e da conquista. Impressiona-o a semelhança do começo dos textos de história do Canadá com os dos nossos, até a aparência gráfica das ilustrações”¹⁰⁰⁰. Nesse momento, Ardao desejava criar uma identificação histórica.

Assim, destacava várias semelhanças que dizia existir nos livros de história do Canadá e da América Latina: “[...] a cartografia renascentista, aos missionários católicos evangelizando os índios, aos primitivos fortes cercados por muros formados por estacas nas costas dos rios”. Ressaltava que havia a mesma “[...] semelhança, até em detalhes curiosos, do empenho em encontrar um caminho pelo norte até à Ásia, adentrando pelo Rio São Lourenço e seus afluentes” e o mesmo “[...] empenho de encontrar esse caminho pelo sul, entrando pelo Prata e os seus afluentes”¹⁰⁰¹. Fazia também relações entre “[...] duas grandes cidades-porto fluviais da América, uma no Atlântico Norte. Outra no Atlântico Sul: Montreal e Montevideú”. Até os detratores da América eram usados nesse processo de identificação/diferenciação. Ardao afirmava que:

Gobineau, no seu célebre “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, de 1853, não pretendia nos fazer favor, nem a nós nem aos canadenses. [...] Conforme suas teorias de exaltação da raça ariana precursoras dos racismos nazista, considerava que tanto na nossa América como no Canadá, certamente francês, havia se produzido a mistura das raças indígenas inferiores, com elementos étnicos europeus, também inferiores, diferente do caso dos Estados Unidos, de onde os colonizadores superiores europeus, os anglo-saxões, tiveram a sabedoria de não se misturar aos aborígenes”¹⁰⁰².

Como se percebe, Ardao usava a escrita de Gobineau para defender uma identificação do Canadá com a América Latina e ao mesmo tempo uma diferenciação com os EUA. Ademais, esse uso da tese dos detratores como elemento para produção de um processo de identificação se assemelhava muito ao que Leopoldo Zea vinha produzindo. Não é demais lembrar que, em 1965, o autor mexicano havia publicado *El pensamieto latino-americano*¹⁰⁰³, em que também buscava construir um contradiscurso sobre a tese de inferioridade da América Latina. Inclusive, o mexicano e o uruguaio se encontraram por várias vezes na década de 1960. Em uma em especial, em 1962, Ardao proferiu uma conferência na UNAM, a pedido de Zea, sobre Historia de las ideas en

¹⁰⁰⁰ ARDAO, op. cit., p. 121.

¹⁰⁰¹ ARDAO, ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 121-122.

¹⁰⁰² ARDAO, op. cit., p. 122.

¹⁰⁰³ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. México: Editorial Pormaca, 1965.

América.

Esse contato continuou por vários anos e os levou a estar juntos em outros momentos em que buscavam exaltar os nomes de intelectuais que defendiam a unidade supranacional. Em 1967, por exemplo, Ardao e Zea voltaram a se reunir e, com outros intelectuais uruguaios, realizaram um evento na Universidad de la República para tratar do pensamento de José Enrique Rodó. No mesmo ano, os textos foram lançados em *Cuadernos de Marcha*, e logo depois o de Ardao também saiu pela Biblioteca de Marcha, na *Colección los Nuestros*, como um estudo preliminar de uma antologia intitulada Rodó, su americanismo¹⁰⁰⁴, publicado novamente em 1977 como prólogo de uma seleção de textos de Rodó, lançado pela editora Casa de las Américas de Cuba¹⁰⁰⁵, e também como capítulo do livro de Ardao, intitulado *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* (1978)¹⁰⁰⁶. Como é possível perceber o texto foi muito reproduzido. Nele, o intelectual uruaio corroborava a tese de José Gaos de que a obra de José Enrique Rodó era “[...] una de las obras maestras del pensamieto de lengua española de todos los lugares y tiempos”¹⁰⁰⁷. Depois dessa assertiva, Ardao se empenhava em demonstrar como Rodó era um dos precursores do americanismo. Mas o que o uruaio queria dizer com americanismo? Na interpretação de Ardao, na obra de Rodó o americanismo representava a ideia de “*América Latina, Iberoamérica, Hispanoamérica y aun América Española [...] para denominar a la misma comunidad continental*”¹⁰⁰⁸. O americanismo, então, era uma exaltação da parte latina da América.

Para captar o que chamava de americanismo de Rodó, Ardao listava quatro aspectos dessa afirmação identitária: “*americanismo literário, americanismo cultural, americanismo político, americanismo heroico*”¹⁰⁰⁹. Na perspectiva de Ardao, em conjunto eles conclamavam a “[...] *unidad política por la conferadación [...] y la preocupación por preservar a nuestras nacionalidades de absorción imperialista de Estados Unidos*”¹⁰¹⁰. O uruaio fazia questão de chamar a atenção para o “*americanismo heroico*”, em que Rodó elegia como heróis Bolívar, Montalvo e Artigas, que teriam assumido ao longo do tempo a defesa da unidade cultural e política da

¹⁰⁰⁴ ARDAO, Arturo. *Rodó, su americanismo*. Montevideú: Marcha, 1970.

¹⁰⁰⁵ ARDAO, Arturo. El americanismo de Rodó. Prólogo de Jose Enrique Rodo. *La América Nuestra*. Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1977.

¹⁰⁰⁶ ARDAO, Arturo. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas: Monte Avila, 1978.

¹⁰⁰⁷ GAOS, José apud ARDAO, Arturo. *Rodó, su americanismo*. Montevideú: Marcha, 1970, p. 9.

¹⁰⁰⁸ ARDAO, op. cit., p.71.

¹⁰⁰⁹ ARDAO, op. cit., p. 17.

¹⁰¹⁰ ARDAO, op. cit., p. 31-32.

América Latina em oposição ao imperialismo dos EUA¹⁰¹¹. Assim, Rodó era também colocado como continuador do “*sentimiento antimperialista*”¹⁰¹².

Na defesa de Rodó, Ardao promoveu uma série com quinze teses contra o que chamava de “*errores de la interpretación*” e de “*reprovação*”. Adotava a estratégia argumentativa de apresentar o suposto erro e depois a expressão “*La verdad es otra*”. Assim, se havia autores que afirmavam o positivismo de Rodó, para Ardao, “*La verdad es otra: se movió en la gran corriente de la filosofía de la vida, que de fines del siglo XIX a principios del siglo XX llevó a caba la superación del positivismo [...]*”¹⁰¹³. De forma igual, não havia qualquer crítica ao elitismo de Rodó, à exclusão do índio, do negro ou do mestiço na constituição da latino-americanidade. O pensador da afirmação da herança da cultura espanhola era apenas visto em sua positividade. A segunda tese negava que Rodó sustentasse “[...] *una concepción idealista y abstracta del conocimiento, del hombre y del ser*”¹⁰¹⁴; a terceira que ele teria sido “anticientífico”; e daí por diante negava que Rodó era: antimarxista, reprovador do individualismo, aristocrático-intelectualista, oligárquico-político, partidário do europeísmo e/ou do francesismo, indiferente à condição do índio americano, crítico apenas da ordem cultural dos EUA¹⁰¹⁵. Enfim, era notória a defesa que Ardao desejava fazer de Rodó. Nessa escrita criava-se uma imagem quase ideal desse autor, mostrando o desejo de eleger o pensador uruguaio como um dos maiores e perfeitos exemplos da defesa da latino-americanidade.

Além de Rodó, na década de 1970, Ardao publicou vários textos sobre autores que afirmavam a unidade supranacional. Exemplo disso são seus trabalhos sobre *Magna Colombia y gran Colombia en la carta de Jamaica* e *La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos*¹⁰¹⁶. Nesses afirmava que a ideia de Magna Colombia “[...] *no fue otra que la ideal concepción de toda Hispanoamérica como entidad nacional única, a realizarse por medio, sea de una sola república continental, sea de una pluralidad de repúblicas unidas entre sí por liga o confederación*”¹⁰¹⁷. Se por um lado, como na maioria dos casos, os textos de Ardao eram muito bem fundamentados em uma

¹⁰¹¹ ARDAO, op. cit., p. 12.

¹⁰¹² ARDAO, op. cit., p. 31-32.

¹⁰¹³ ARDAO, Arturo. *Rodó, su americanismo*. Montevideu: Marcha, 1970, p. 11.

¹⁰¹⁴ ARDAO, 1970, p. 11.

¹⁰¹⁵ ARDAO, op. cit., p. 11-15.

¹⁰¹⁶ Ambos os textos foram publicados em ARDAO, Arturo. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas: Monte Avila, 1978. Ardao informa que o segundo texto foi originalmente publicado em *Araisa*, Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1975.

¹⁰¹⁷ ARDAO, 1978, .p. 9.

documentação primária – pois trabalhava com os textos originais e não com os de comentadores –, por outro, também é patente constatar a intenção do intelectual de mostrar que a busca da unidade supranacional da América de colonização espanhola já existia desde o século XVIII, promovida por Francisco Miranda, almejada por Bolívar e continuada no século XIX na prédica de José Maria Hostos¹⁰¹⁸. Havia uma constante na escrita de Ardao de versar sobre os homens que promoveram as ideias de integração da América espanhola.

Essas preocupações latino-americanistas de Ardao foram ainda mais impulsionadas na segunda metade da década de 1970, quando um acontecimento o levou à interrupção de sua vida acadêmica na *Universidad de la República* e sua saída do Uruguai. Em 27 de junho de 1973, um golpe de Estado instalava no Uruguai uma ditadura militar que duraria até 1985. Como resultado de perseguições levadas a cabo pelo regime autoritário, vários intelectuais foram obrigados a se exilarem em países latino-americanos e europeus¹⁰¹⁹. É nesse contexto que Arturo Ardao foi para Venezuela e passou a trabalhar, a partir de 1976, em uma instituição que Leopoldo Zea havia contribuído para sua fundação, o *Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos* (CELRG), dirigido por Domingo Miliani, ex-aluno de Zea, que havia se doutorado na UNAM e participado, em 1966, com o mexicano da criação do *Centro de Estudios Latinoamericanos* da UNAM. O CELRG, em certa medida, era uma reprodução, na Venezuela, do Centro criado no México¹⁰²⁰.

No período que esteve vinculado à instituição venezuelana, Ardao publicou várias obras: *Espacio e inteligencia* (1976), *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* (1978), *Andrés Bello, filósofo de particular valia* (1986). Mas a que mais buscou historiar a construção da ideia de América Latina foi *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980). É importante lembrar que essa obra não era o primeiro trabalho em que abordava a questão. Como dissemos, em 1965, Ardao publicou em *Marcha* o artigo *La idea de Latinoamerica*, em que manifestava o incentivo que José Gaos, em 1958, havia dado para o estudo do tema e deixava claro que o texto era uma homenagem a José Torres Caicedo: “*El profeta del*

¹⁰¹⁸ARDAO, op. cit., p. 9.

¹⁰¹⁹CASTÁBILE, Helena. Crónica y testimonio sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX. *Humanidades*. Ano VII, n. 1, pp. 81-100, dez. 2007.

¹⁰²⁰MILIANI, Domingo. Conciencia vigilante de América Latina. *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*. n. 3, pp. 93-102. México: UNAM, 1977.

latinoamericanismo”¹⁰²¹.

Nesse sentido, Génesis de la idea y el nombre de América Latina – resultado de seus trabalhos realizados entre 1976 e 1978 – dava continuidade às preocupações iniciadas na década de 1960. Esta publicação era produto de coleta de documentos que o uruguaio vinha realizando em seu país, em viagens pelos países latino-americanos e a Europa¹⁰²². Nessa obra Ardao continuava a ser criterioso e preciso nas informações, fazia questão de dar explicações em nota de rodapé e inserir vários documentos em um anexo ao final do livro.

Desse modo, não questionamos a qualidade da pesquisa ou da documentação usada por Ardao para produzir a história da ideia de América Latina, o que nos interessa são as motivações e as formas como elas se manifestavam em sua escrita. Logo na introdução da obra, o intelectual uruguaio afirmava que não desejava fazer “*mera comprensión del pasado*”. Citando Groethuysen – que, como já vimos, era muito apreciado por Zea e circulava pela rede textual desde o final da década de 1940 – deixava entender que “[...] *si semejantes documentos de la época han de ser arrancados el olvido y si su contenido ha de pasar a formar parte de la actual **conciencia histórica**, no queda más recurso que volver a imprimirlos*”¹⁰²³. Ardao não escondia que a reprodução dos documentos “[...] *nos ha parecido inevitable, tratándose como se trata de **recuperar nuestra perdida memoria histórica en un cuestión fundamental para el conocimiento de nosotros mismos***”¹⁰²⁴. Estava clara como a questão identitária motivava sua investigação a respeito da ideia de América Latina.

A década de 1970 parece ter sido o período em que Ardao buscou encontrar os homens que teriam criado ideias de integração supranacional (Rodó, Bolívar, Miranda, Hostos e Torres Caicedo). Em Genesis, Ardao se esforçava para demonstrar que a ideia e o nome América Latina não era produto de franceses, e sim dos próprios hispano-americanos que teriam cunhado a expressão como mecanismo de construção de uma unidade hispano-americana frente aos EUA. O intelectual uruguaio criticava o investigador estadunidense John L. Pelhan por ter publicado um texto, em 1968, em que havia “*varios errores*”, como colocar o francês Michel Chevalier como aquele que havia

¹⁰²¹ARDAO, Arturo. La idea de Latinoamérica. *Marcha*, n. 1282, 27 nov. 1965, Año XXVII, n. 12. p. 15.

¹⁰²²ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), 1980, p. 7.

¹⁰²³GROETHUYSEN apud ARDAO, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: CELARG, 1980, p.10, grifo nosso.

¹⁰²⁴ARDAO, op. cit., p.9-10, grifo nosso.

expressado a ideia de “*l’Amérique Latine*” e dizer que a palavra teria sido criada após 1860¹⁰²⁵.

Para Ardao, o termo era um “[...] *producto histórico voluntariamente perseguido. Ha resultado de un dificultoso, y por momentos angustioso, empeño por definir su identidad histórica*”¹⁰²⁶. Desse modo, o termo teria surgido no desenvolvimento histórico da própria formação do “[...] *pensamiento unionista continental a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX*”, que listava os nomes de vários intelectuais hispano-americanos (Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi, Carlos Calvo, Alejandro Magariños Cervantes) e dava grande destaque ao colombiano José María Torres Caicedo,¹⁰²⁷ que teria cunhado o nome de América Latina, na década de 1850, para contrapor-se ao expansionismo estadunidense do século XIX. Escreveu poemas, cartas e livros, fundou revistas e sociedades em que defendia a “*Unión de la América Latina*”¹⁰²⁸.

Ardao defendia que “[...] *la latinidad atribuida a partir de entonces a nuestra América asume su real sentido a través del contraste con la condición sajona atribuida también desde entonces – no antes – a América septentrional. América Sajona y América Latina constituyen, por lo tanto típicos conceptos correlativos*”¹⁰²⁹. Assim, no último quarto do século XIX, para o intelectual uruguaio, surgiram vários intelectuais latino-americanos usavam o termo. De modo que: “*de Montalvo y Hostos a Acosta y Martí, de Martí a Rodó, el nombre América Latina no hizo sino afianzarse*”¹⁰³⁰.

Depois Ardao empenhava-se em mostrar como a preocupação com o termo América Latina também iria impulsionar a afirmação de uma “*literatura latinoamericana*”¹⁰³¹ e até uma filosofia da América Latina. Nesse momento, Ardao elegia como exemplo significativo a apresentação de texto de Francisco García

¹⁰²⁵ARDAO, 1980, p. 87-88. Um pouco mais a frente, Ardao dizia que “*existe la equivocada creencia, varias veces repetida en los último tiempos, de que la denominación ‘America Latina’ no surgió sino en la década del 60, por obra de los ideólogos de Napoleón III [...] tal equivocada creencia tiene por fuente un estudio publicado en 1968 por el investigador norteamericano John L. Pelhan, bajo el título de Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica*”. ARDAO, op. cit., p. 86-87.

¹⁰²⁶ARDAO, 1980, p. 23.

¹⁰²⁷ Ardao dizia que “[...] *Torres Caicedo es, en efecto, en cuanto hemos podido verificar, el hispanoamericano que con más temprena conciencia de su porvenir histórico, aplico a nuestra América – en español – ‘el calificativo de latina’ [...] el calificativo convertida rápidamente, por él mismo, en el nombre de América Latina*”. ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), 1980, p. 74.

¹⁰²⁸ARDAO, op. cit., p.116

¹⁰²⁹ARDAO, op. cit., p.8.

¹⁰³⁰ARDAO, op. cit., p.94.

¹⁰³¹ ARDAO, op. cit., p. 132.

Calderón, em 1908, no Congresso Internacional de Filosofia de Heidelberg, com o título de *Las corrientes filosóficas en la América Latina*¹⁰³². Para o urugauio, isto era importante porque “[...] *era a primera vez que en reuniones de esta naturaleza se hacia desde nuestro países la pesentación de su literatura y de su filosofía [...] el nombre América Latina y el gentilicio latinoamericano*”¹⁰³³.

As palavras de Ardao refletem a intenção de quem desejava resgatar a criação de uma identidade, buscar a valorização de algo que havia sido produzido no passado e precisava ser lembrado. Investigar a ideia de América Latina, e mostrar como era produto de latino-americanos frente aos EUA, era, em certa medida, fazer uma religação entre esse passado e o presente. Diante dessa compreensão, Ardao concluía o livro afirmando que “*en los domínios de la filosofía, el mismo problema ha pasado también a pesentarse [...] en las décadas de 40 al 60 del siglo actual, como el [...] ‘latinoamericanismo filosófico’*”¹⁰³⁴.

Tomando como base essa conclusão, vemos que Ardao acompanhava toda uma “tradição”¹⁰³⁵ de pensamento hispano-americano e tentava mostrar que o que dava sentido à ideia de América Latina era seu contraste com os EUA, uma dualidade marcada pela condição histórica de formação dos dois conceitos que representavam regiões que se antagonizavam. Por isso defendia que “*el advenimiento histórico y el desarrollo de la expresión América Latina, no se explica sin su relación dialéctica con la expresión América Sajona [...]*”¹⁰³⁶. A identidade da América Latina tinha significado na alteridade com a América anglo-saxônica, uma dualidade que se expressava pelo “*geográfico; geográfico-político; lingüístico-cultural; étnico-cultural*”¹⁰³⁷, de modo que a América Saxônica não correspondia somente ao inglês,

[...] sino del conglomerado étnico **sajón** constituyente de ella. Por otro lado, la América Latina corresponde a las América de origen español, portugués y francés, pero aquí tampoco procede ya la denominación de los nombres de las respectivas naciones europeas madres, sino del

¹⁰³² ARDAO, op. cit., p. 148.

¹⁰³³ ARDAO, op. cit., p. 148, *grifo do autor*.

¹⁰³⁴ ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: CELARG, 1980, p. 151.

¹⁰³⁵ A partir das proposições de Sonia Lacerda e Tereza Kirschner, não entendemos a noção de tradição apenas como uma pura conservação ou continuidade de valores imutáveis, mas sim, também como um movimento de reatualização, como sucessão de atos de afirmação/ressignificação que garantem a atualidade dos bens culturais recebidos. LACERDA, Sonia. KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que da atenção aos textos clássicos. In: LOPOES, Marcos Antônio (Org). *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, pp.25-38.

¹⁰³⁶ ARDAO, 1980, p. 24.

¹⁰³⁷ ARDAO, op. cit., p. 8.

común conglomerado étnico **latino** constituyente de ellas.¹⁰³⁸

Nesse contexto, à língua, à geografia, era acrescido o elemento “*étnico-cultural*”. Mais do que falar em “*espíritu ibérico*”, falava-se de uma ancestralidade “*étnico latina*”. Mas o que era, para Ardao, esse traço que distinguia com o “*sajón*”? Como já havia dado a entender em seus textos de 1960, a latinidade não era entendida como elemento racial em sentido biológico e sim cultural: “*América Sajona es aquella cuya cultura es la propia o característica de los pueblos sajones; América Latina es aquella cuya cultura es la propia o característica de los pueblos latinos*”¹⁰³⁹.

Todavia, pela latinidade o elemento que dava identidade à América Latina de Ardao era europeu, havendo pouco espaço para outras matrizes culturais, já que o maior peso cultural continuava sendo o da Europa: “*Aquí la terminología empleada arranca directamente de la filiación étnica de las poblaciones de origen europeo que implantaron en tierra americana determinadas formas de cultura*”¹⁰⁴⁰.

De modo geral, como podemos perceber, a identidade da América Latina na escrita de Ardao foi passando por sucessivas mudanças no decorrer da década de 1960 e 1970: começou como afirmação da hispanidade, tendo a língua como principal elemento de demarcação identitária; depois se converteu no “*espíritu ibérico de sentido práctico y realista*” em fator da identidade ibero-americana em que o Brasil fazia parte; nesse percurso, o elemento latino foi ganhando espaço cada vez maior, pois era posto como elemento que identificava não só os hispano-americanos e os brasileiros como também o Canadá, a América latina do Norte. Em todos esses casos a alteridade sempre esteve como horizonte de afirmação da identidade, sobretudo, na afirmação de uma outra América. A ideia de América Latina ganhava significado em sua oposição aos Estados Unidos da América. Ademais, a preocupação com a supranacionalidade parece ter influído nos interesses de Ardao em pesquisar sobre os intelectuais que afirmaram a existência da unidade da América espanhola e construído a ideia de América Latina em oposição aos EUA. Assim, o que se nota é que Ardao foi ampliando o significado até chegar à ideia de América Latina “[...] *como denominación, no ya de un sub-continente, sino de un continente [...] esa expresión alude hoy en el plano político y cultural, a una entidad continental autónoma*”¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁸ ARDAO, op. cit., p. 21-22, *grifo do autor*.

¹⁰³⁹ ARDAO, op. cit., p. 22.

¹⁰⁴⁰ ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: CELARG, 1980, p. 21.

¹⁰⁴¹ ARDAO, op. cit., p.16.

6.2 A América e a América Latina na escrita de João Cruz Costa

Ao contrário de Arturo Ardao, João Cruz Costa não chegou a escrever obras em que a unidade supranacional fosse o principal objeto. Sua maior preocupação foi estudar a história das ideias filosóficas no Brasil. Assim, dentre os intelectuais que estamos analisando, o brasileiro foi um dos que menos pensou uma identidade latino-americana. Porém, isso não quer dizer que não tenha, em um momento ou outro, expressado perspectivas da existência de uma unidade supranacional. Além da relação que estabelecia entre Brasil e Portugal para pensar a identidade brasileira, também fez várias proposições que identificavam o Brasil a outros países da América.

Como visto no primeiro capítulo, o interesse por aspectos da cultura ibérica esteve presente no horizonte de Cruz Costa desde sua formação intelectual e, à medida que passou a estabelecer contatos com autores hispano-americanos (Romero, Francovich, Zea, Ardao, entre outros) e a fazer parte da Rede, o discurso de existência de uma América ibérica foi aumentado consideravelmente. Esse, no entanto, não se tornou uma prédica de defesa da unidade latino-americana contra o *outro* não latino. Diferente de Ardao, a ideia de aproximação entre Brasil e América espanhola no discurso do brasileiro não significou uma construção dos EUA com o *outro* da América Latina. Na verdade, a escrita de Cruz Costa alternou momentos de identificação entre o Brasil e a América Espanhola com outros em que pensava a unidade americana sem a exclusão da América inglesa.

Em sua tese de doutoramento, defendia em 1942, é possível encontrar alguns elementos de identificação da América portuguesa com a América espanhola, sobretudo, a ideia de que essas regiões tinham em comum o fato de terem surgido de uma mesma matriz cultural ibérica¹⁰⁴². Essa concepção era reproduzida em um texto de 1943, *A filosofia e a evolução histórica nacional*, em que dizia: “Na irrequieta Península que foi a **matriz** desta não menos inquieta América do Sul”¹⁰⁴³. Logo depois, afirmava que os países dessa América herdaram “[...] êsse traço realístico, êsse sentimento positivo das idéias, tão pouco propenso à sistematização, tão marcadamente

¹⁰⁴² CRUZ COSTA, João. *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez*. Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 29. Filosofia 1, p. 55-56.

¹⁰⁴³ CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 31.

prático, da cultura e da filosofia ibérica”¹⁰⁴⁴. Se no referido texto, por um lado, Cruz Costa generalizava a ideia de “adaptação” a “todos os povos americanos”; por outro identificava os países da América do Sul em função de uma matriz ibérica comum e em função do que chamava de “espírito prático”. Era esse um dos principais elementos que marcavam os ibero-americanos e os diferenciavam dos europeus que construíam sistemas filosóficos abstratos.

Na década de 1950, além da concepção de “espírito prático ibérico” que identificava brasileiros e hispano-americanos – pois os levava a adaptar os pensamentos filosóficos em função de uma perspectiva de ação, uma constância “empírica, pragmática” – Cruz Costa passou a identificá-los em função de ser “[...] difícil se não impossível, examinar a história dos países ibéricos – e a dos **seus herdeiros da América**– sem atender à influência que sobre eles exerceram os discípulos de Santo Inácio”¹⁰⁴⁵. Na sua compreensão, havia uma ligação histórica comum entre o Brasil e a América espanhola, não só em função do espírito prático, mas por ter existido a presença de jesuítas durante todo o período colonial.

A perspectiva de uma história semelhante no nível das ideias levava à identificação das duas regiões. Além da escolástica jesuítica, Cruz Costa ainda elegia outras aproximações: “[...] não foi apenas no Brasil que se verificou a influência do ecletismo. Em vários países da América Latina, ela se fez sentir igualmente”¹⁰⁴⁶; assim também como o “ideologismo”¹⁰⁴⁷ e o “positivismo”¹⁰⁴⁸. Para o brasileiro, embora existissem diferenças entre o positivismo no México e no Brasil, “[...] as semelhanças no *duplo ramo ibérico* são, todavia, notáveis”¹⁰⁴⁹. Esse “duplo ramo ibérico” também se manifestava no “[...] mesmo traço de rebeldia, de individualismo desordenado que se encontra nos demais países da América de origem ibérica e que é, talvez, fruto do espírito de aventura que preside ao nosso comum destino histórico”¹⁰⁵⁰.

Porém, o processo de identificação do Brasil com a América espanhola não produziu uma diferenciação com os EUA. Desde seus primeiros textos da década de

¹⁰⁴⁴ CRUZ COSTA, op. cit., p. 31.

¹⁰⁴⁵ CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956. p. 21.

¹⁰⁴⁶ CRUZ COSTA, op. cit., p. 80.

¹⁰⁴⁷ CRUZ COSTA, op. cit., p.85.

¹⁰⁴⁸ CRUZ COSTA, op. cit., p. 172.

¹⁰⁴⁹ CRUZ COSTA, op. cit., p. 173, *grifo do autor*.

¹⁰⁵⁰ CRUZ COSTA, op. cit., p. 173.

1940, como, por exemplo, *A filosofia e a evolução histórica nacional*¹⁰⁵¹, Cruz Costa afirmava que, “[...] como todos os povos do continente **americano**, todos de recente formação, imitamos as experiências de outras culturas mais sedimentadas”¹⁰⁵². Mesmo em trabalhos da década de 1950, como *Contribuição da história das ideias no Brasil*, continuava a usar os termos América e americano. Acreditava que a “adaptação” das ideias europeias à vida intelectual e política na América não era exclusividade do Brasil ou da América espanhola, pois essa característica também era comum nos EUA. Cruz Costa, inclusive, citava muito a fala de Herbert Schneider – e fazia questão de enfatizar que era de um professor da Universidade de Columbia – de que a América “ainda vivia intelectualmente na franja da cultura europeia” e isso “[...] não se aplica apenas aos Estados Unidos, mas a toda América”¹⁰⁵³.

Em outros textos desse período, percebemos ainda mais as palavras e expressões “americano” e “realidade americana” do que propriamente “latino-americano” e “realidade latino-americana”. No texto *História das ideias no Brasil, seu desenvolvimento, influências recebidas da Europa e da América Inglesa e suas relações com a história das ideias na América Espanhola*, apresentado no *El Primer Seminario de Historia de las ideas en América*, em 1956, Cruz Costa dizia que “São, pois, de grande alcance e importância, estas reuniões periódicas para as quais cada uma de nós pode trazer e das quais sempre levará também novos conhecimentos acerca do significado histórico e moral da **realidade Americana**”¹⁰⁵⁴. Em seguida balizava sua interpretação no texto do mexicano Leopoldo Zea, *Antecedentes historicistas en Hispanoamerica*, e no do estadunidense Herbert Schneider, *La emigración de ideas hacia América*. Afirmava que “[...] o Brasil, como aliás os demais países do nosso continente, sempre estiveram voltados para a Europa. Este transoceanismo, como dizia Capistrano de Abreu, não é, parece, peculiar ao Brasil, é um fenômeno comum as Américas”¹⁰⁵⁵.

Essas mesmas ideias eram repetidas em outros eventos. Em 1957, Cruz Costa proferiu uma conferência no Instituto Cultural Brasileiro Alemão de Porto Alegre em que voltava a associar o pensamento brasileiro ao americano de forma generalizada: “O

¹⁰⁵¹O texto foi resultado de uma conferência que Cruz Costa realizou, em 1943, na USP e depois foi publicado como capítulo de *A filosofia no Brasil*.

¹⁰⁵² CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945, p. 42.

¹⁰⁵³ CRUZ COSTA, *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Op. cit., p.4.

¹⁰⁵⁴ CRUZ COSTA, João. História das ideias no Brasil, seu desenvolvimento, influências recebidas da Europa e da América Inglesa e suas relações com a história das ideias na América Espanhola. *Revista Historia de las Ideas*. n.1, 1959, p. 238.

¹⁰⁵⁵ CRUZ COSTA, op. cit., p. 246-247.

Brasil é, como os demais países da **América**, um grande consumidor de idéias importadas”¹⁰⁵⁶. Assim, se Cruz Costa defendia que muitas correntes do pensamento filosófico absorvidas no Brasil também tiveram “vigência nos países americanos de origem espanhola”¹⁰⁵⁷, também acreditava que no decorrer da história da Nação brasileira muito interesse e desejo se direcionavam na imitação dos EUA: “[...] desde o século XVIII, o exemplo norte-americano foi apontado como o que deveria ser seguido na vida política como se verifica na Inconfidência Mineira e nas agitações que rodearam a abdicação do Imperador Pedro I”¹⁰⁵⁸. E continuava: “[...] além do exemplo político, desde cedo também os Estados Unidos da América atraíam a atenção dos brasileiros pelo aspecto **prático** de suas iniciativas”. E depois concluía: “[...] a portugueses e a brasileiros, já tão propensos a **prática**, impressionavam as idéias dos norte-americanos”¹⁰⁵⁹.

Nesses textos, Cruz Costa não diferenciava muito o Brasil, a América espanhola e os EUA. Poderíamos levantar a hipótese do fato da audiência, no evento de 1956, composta de hispano-americanos e de estadunidenses, o constrangesse a tomar essa orientação de pouca diferenciação entre a América Latina e a América Inglesa. Contudo, é importante não esquecer que *Contribuição* também foi publicada em 1956, e outras apresentações feitas em locais em que a audiência não era composta pelos mesmos ouvintes do evento de Porto Rico, como o de 1957 em Porto Alegre, o autor se expressou de forma muito parecida.

Ao analisar a produção cruzcostiana até meados da década de 1950, notamos que não havia interesse em fechar a ligação do Brasil a apenas uma porção da América. Só a herança portuguesa era inquestionável. Já com relação a outras identificações, em algumas passagens associava a Nação brasileira, por uma matriz ibérica comum, aos países da América espanhola, mas, em outras, a ligava aos EUA pela busca de adaptação que esse país também realizava da “cultura europeia” e em função de se guiar por uma perspectiva prática das ideias. Assim, parece que sua concepção de “espírito prático” não se tornou um elemento de forte diferenciação frente ao que o brasileiro chamou de “América Inglesa”.

¹⁰⁵⁶CRUZ COSTA, João. Experiência intelectual brasileira. Boletim n. 2 do Instituto cultural brasileiro alemão. Porto Alegre, junho de 1957, p. 5.

¹⁰⁵⁷CRUZ COSTA, 1959, p. 244.

¹⁰⁵⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 247.

¹⁰⁵⁹CRUZ COSTA, João. História das ideias no Brasil, seu desenvolvimento, influências recebidas da Europa e da América Inglesa e suas relações com a história das idéias na América Espanhola. *Revista Historia de las Ideas*. n.1, 1959, p. 247, grifo nosso.

Porém, a partir do final da década de 1950 e início de 1960, certa nuance emerge no discurso de Cruz Costa. Quando as conexões com os hispano-americanos estavam mais consolidadas, o brasileiro começou a usar a expressão América Latina com mais frequência para pensar o Brasil com parte da América Latina. Os EUA não apareciam mais com tanta recorrência em seus textos, nem eram mais identificados com o Brasil. Todavia, mesmos nesses anos, a Nação estadunidense não era construída como o diferente e transformada no *outro* da América Latina. Em 1959, quando da realização do III Congresso Nacional de Filosofia, Cruz Costa apresentou *A filosofia no Brasil e na América*, em que não fez qualquer referência aos EUA e, logo no início, chamava a atenção do público para o fato de que “[...] parece existir, pois, de parte dos nossos vizinhos da América, sobretudo dos que nos são mais chegados, os hispano-americanos, um certo empenho e interêsse em conhecer a nossa minguada e pouco original produção filosófica”¹⁰⁶⁰.

Como percebemos, Cruz Costa aproveitava a ocasião para tentar convencer o público de que os hispano-americanos queriam se aproximar do Brasil. Nesse sentido, não se pode esquecer que nessa época já havia ocorrido a tradução do livro de Cruz Costa para o espanhol (*Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* – que, inclusive, era dedicada a Leopoldo Zea) e que, assim que terminou o evento em Porto Rico, o brasileiro foi para o México a convite de Zea¹⁰⁶¹. Talvez esses elementos pesassem na assertiva do intelectual brasileiro de querer maior aproximação com os colegas hispano-americanos. Ademais, é importante ressaltar que no III Congresso Nacional de Filosofia, realizado na cidade de São Paulo, estava presente Antonio Gomez Robledo, nessa época embaixador do México no Brasil. É possível que isso também tivesse certo peso. Embora Robledo inicialmente não tenha sido um membro da Rede, na época do congresso em São Paulo, já havia se tornando um aliado e amigo de Zea, participando de alguns eventos e empreitadas editoriais. Isso ajuda a entender o porquê de Cruz Costa, em sua apresentação no III Congresso Nacional, ter tecido vários comentários positivos a Robledo. Em todo caso, o brasileiro estava mais interessado em indicar as semelhanças entre Brasil e América espanhola do que estimular disputas intelectuais.

¹⁰⁶⁰CRUZ COSTA, João. A filosofia no Brasil e na América. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo, 9 a 14 de novembro de 1959, p. 69.

¹⁰⁶¹Na conferência que realizou em Porto Alegre, em 1957, Cruz Costa afirmava que “[...] em dezembro, rumava para Porto Rico a fim de assistir à interessante reunião que foi o 1º Seminário de História das Idéias na América, e dali, gentilmente convidado por colegas amigos, para o México e para Lima”. CRUZ COSTA, João. Experiência intelectual brasileira. Boletim n. 2 do Instituto cultural brasileiro alemão. Porto Alegre, junho de 1957, p. 5.

Cruz Costa dizia, por exemplo, que havia “[...] uma ‘quase’ semelhança de formação dos nossos países [...]” e que os autores hispano-americanos estavam empenhados em melhor conhecer nossas condições históricas coloniais, como também de “[...] examinar os caminhos convergentes e divergentes da vida intelectual e política de nossas nações”¹⁰⁶². E depois concluía

É o ensejo de compreensão do destino histórico da América que leva estes autores à interpretação do **único país latino-americano** que não passou por uma formação espanhola. Nós, como eles, embora, com menor intensidade no passado, estamos unidos hoje também nesse mesmo desejo de compreensão das nossas semelhanças e dessemelhanças, a fim de atingirmos uma percepção mais nítida do que é essa ‘ideia’ e experiência da América¹⁰⁶³.

Afirmava, ainda, que tanto os brasileiros como os hispano-americanos viviam “[...] na ‘franja da cultura europeia’”. Acreditava que as ideias filosóficas não eram apenas copiadas, eram antes adaptadas, pois “[...] circunstâncias novas põem-nas à prova. Algumas adquirem nova significação e outras perdem-se nesse campo propício, como diz **Francisco Romero**, à possibilidades e à esperança”¹⁰⁶⁴.

A ligação do Brasil com a América espanhola também ocorria em função da ideia de originalidade. Cruz Costa ressaltava que “[...] o Brasil não apresenta, como os demais países da América, nenhuma originalidade filosófica, salvo se entendermos como originalidade – o que aliás é uma – a atitude irônica de desconfiança pela rigidez doutrinária”. Brasileiros e hispano-americanos eram identificados em função de não seguirem à risca os sistemas filosóficos, de adaptarem as ideias ao que Cruz Costa compreendia como “circunstâncias novas”, essa era sua originalidade. Na sequência, voltava a identificar brasileiros e hispano-americanos em função do “espírito prático ibérico”. Esse era, em uma e em outra porção da América de colonização ibérica, o elemento que permitia a adaptação das ideias filosóficas, pois havia uma preocupação prática que guiava tanto uns quanto outros:

Julgo que nós, brasileiros, consideramos o sentido e o valor dos princípios filosóficos menos sob o ponto de vista de sua formulação abstrata e mais quanto à capacidade que estes princípios possuem para permitir a análise dos domínios concretos da realidade [...]. Se por nossa vez tentarmos comparar esta nossa atitude com a dos nossos

¹⁰⁶²CRUZ COSTA, 1959, p. 69.

¹⁰⁶³CRUZ COSTA, op. cit., p. 70, *grifo nosso*.

¹⁰⁶⁴CRUZ COSTA, João. A filosofia no Brasil e na América. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo, 9 a 14 de novembro de 1959, p. 70, *grifo nosso*.

vizinhos da **América Espanhola**, poderíamos tomar como exemplos, afastados no tempo e no espaço, duas grandes figuras do nosso Continente: **Alberdi e Alfonso Reyes**¹⁰⁶⁵.

No texto, Francisco Romero, Juan Bautista Alberdi e Alfonso Reyes eram evocados para demonstrar o interesse prático que, para Cruz Costa, também guiava os hispano-americanos. O intelectual brasileiro buscava demonstrar que a negação do que chamava de *abstracionismo*, que caracterizava o “espírito brasileiro”, também se manifestava nos intelectuais hispano-americanos. Ao fim, na apresentação do referido congresso, Cruz Costa concluía: “[...] parece, pois, que para nós da **América Latina**, a reflexão filosófica não termina na contemplação do mundo. Vai além. Ela exige a sua transformação”¹⁰⁶⁶.

Algumas proposições chamam a atenção nesses fragmentos: primeiro que Cruz Costa incluía totalmente o Brasil à sua ideia de América Latina; segundo, essa América era restrita a América de colonização portuguesa e espanhola, pois não falava de América francesa tal como fazia Ardao; terceiro, o que dava unidade a essa América era o chamado “espírito prático”; quarto, em nenhuma passagem do texto aparecem referências aos EUA, nem de identificação ou de diferenciação, era um assunto simplesmente esquecido; quinto, e último, na perspectiva de Cruz Costa, era o “espírito prático” que levava os latino-americanos a promoverem adaptações das ideias abstratas que advinham da Europa, o que fazia com que as ideias filosóficas fossem pensadas e colocadas no mundo prático social e/ou político. A filosofia da América Latina deveria ser uma filosofia da ação.

Em 1962, em um artigo publicado em *Cuadernos Americanos* com o título *El pensamiento brasileiro*, Cruz Costa voltava a afirmar que pelo “[...] *espíritu práctico* [...] *expresaba bien Alberdi el sentido de la filosofía en los países americanos*”. Para ele, nos países da América espanhola como “[...] *en Brasil asistimos a un desfile de doctrinas, desde la independencia hasta la república, en que la **utilidad práctica** de la filosofía es constante*”¹⁰⁶⁷. Do mesmo modo, voltava a usar tantas as palavras de Alfonso Reyes quando de Clovis Bevilacqua para justificar sua proposição de que “[...] *para nosotros la filosofía auténtica siempre estuvo ligada a la acción*”¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁵CRUZ COSTA, op. cit., p. 71, *grifo nosso*.

¹⁰⁶⁶¹⁰⁶⁶CRUZ COSTA, João. A filosofia no Brasil e na América. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo, 9 a 14 de novembro de 1959, p.72.

¹⁰⁶⁷CRUZ COSTA, João. Evolución de la intelectualidad brasileña en la fase del siglo XX. *Cuadernos Americanos*. N. 3, vol. CXXII, mayo-junio, 1962, p. 511.

¹⁰⁶⁸CRUZ COSTA, op. cit., p. 511.

Em 1977, um ano antes de falecer, Cruz Costa publicou um pequeno texto em que relembra seu encontro e início da amizade com o intelectual mexicano. Em *Mi encuentro con Zea*, o brasileiro falava da importância da Primeira e da Segunda Guerra Mundial para o “despertar” de suas atividades e proposições no campo de estudo da história das ideias filosóficas; da criação do Comitê de História das Ideias na América; de sua participação no Seminário de História das Ideias em Porto Rico, da fundação da *Revista de Historia de las ideas en América* e recordava o quanto “[...] *concurrieron muchos de nuestros viejos amigos [...] Arturo Ardao, Miró Quesada, Carrión, José Luiz Romero, [...] Zea, en el mismo empeno de investigar el sentido que tiene la historia de las ideas en nuestros países*”. Depois concluía o texto dizendo que: “*Cabe todavía a Leopoldo Zea, en el momento actual, el liderazgo de ese movimiento de ideas en nuestra América. Estoy convencido de que [...] ese camino del filosofar va a aclarar y en mucho, aquello que somos [...]*”¹⁰⁶⁹.

Embora a questão identitária na escrita de Cruz Costa fosse prioritariamente direcionada para a nacionalidade brasileira, a aproximação com os intelectuais hispano-americanos o fez, em certa medida, identificar o Brasil com a América espanhola. Além disso, o brasileiro deixava entender, em seu texto de 1977, que o principal articulador do grupo e defensor da especificidade latino-americana era Leopoldo Zea.

6.3 Identidade da América Latina na escrita de Leopoldo Zea

É inquestionável que, na década de 1970, Zea havia se tornado um intelectual preocupado com a defesa explícita, sistemática e contundente de uma identidade latino-americana. No entanto, ao contrário do que defendem alguns autores¹⁰⁷⁰, seu latino-americanismo não esteve sempre presente em sua escrita, foi antes uma construção que se processou no decorrer do tempo.

¹⁰⁶⁹ CRUZ COSTA, João. *Mi encuentro con Zea*. *Latinoamerica*. Anuario de estudios latinoamericanos. UNAM, n. 10, 1977, p. 79, 82.

¹⁰⁷⁰ LUNA MORENO, Antonio. El discurso latinoamericanista en la historiografía de Leopoldo Zea. In: SALADINO, Alberto; SATANA, Adalberto (Comp.) *Visión de América Latina*. Homenaje a Leopoldo Zea. México: FCE, 2003. p. 87-97. Ver também: GONZALEZ CARRION, Francisco Javier. Identidad del hombre latinoamericano según Leopoldo Zea. *Antropos*. Revista semestral del Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, n. 14, v. 1, janeiro-junho de 1987, p. 5-14. Esses autores querem construir uma identidade para Zea dotada de continuidade e estabilidade através do tempo. Assim não é só a escrita de si que busca a construção do eu coerente e unificado, mas também aqueles que interpretam as ideias de um autor.

Se tomarmos sua obra em conjunto, o que encontramos é um pensamento complexo e, em certos momentos, contraditório. Em determinados trabalhos queria negar o que chamava de “*espíritu de la modernidad*” em nome de um humanismo latino-americanista, em outros desejava que a América Ibérica fizesse parte da ocidentalidade e reclamava que criações da modernidade deveriam ser de fato universalizadas. De igual modo, se por um lado, produzia um discurso de América unida, por outro, criava a representação dos Estados Unidos da América como o *outro* da América Latina.

De tal forma, identificar suas conexões e analisar suas concepções e ideias em um processo de permanência e redefinições, próprias da relação pensamento/contexto, pode ser uma forma profícua de elucidar melhor o discurso identitário presente em sua escrita. Adotando esse procedimento, é possível perceber que em seus primeiros trabalhos da década de 1940 a defesa da latino-americanidade não era algo que se manifestava claramente. Em um texto de 1942, Zea dizia:

*El americano, en vez de tratar de realizar lo propio de América se ha empenado en realizar la Utopía europea, tropezando como es de suponer con la **realidad americana** que se resiste a ser otra cosa que lo que es, América. Esto ha dado lugar al sentimiento de inferioridad del que ya hemos hablado. La realidad circundante es considerada por el americano como algo inferior a lo que cree su destino. Este sentimiento se ha mostrado en la América Sajona¹⁰⁷¹.*

No decorrer do texto, Zea falava também do sentimento de inferioridade do hispano-americano. Porém, tal sentimento era colocado como sendo em geral do americano, estava presente tanto na “*América Sajona*” quanto na “*Hispanoamérica*”. Em outro artigo, publicado em 1944 em *Cuadernos Americanos*, com o título de *Las dos Américas*, logo nas primeiras linhas, afirmava que “[...] *la crisis actual ha hecho que las mejores hombres de ambas Américas enfoquen el problema y le busquen una solución. El ideal abuscar es el de la **unión** de estas dos secciones americanas en una sola y fuerte América, cultural y materialmente*”¹⁰⁷². Mesmo que falasse em “*Américas*”, nesses anos Zea não frisava nenhum aspecto fortemente negativo com relação à nação estadunidense. Muito pelo contrário, falava em qualidades, união de valores. Defendia que os “*mejores hombres de ambas Américas*” – como se percebe a ideia de elite

¹⁰⁷¹ZEA, Leopoldo. En torno de una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. nº 32, v.3, p. 63-78, 1942, p. 70.

¹⁰⁷²ZEA, Leopoldo. Las dos Américas. *Cuadernos Americanos*. México, nº 2, mar./abr., 1944, p. 48.

salvadora estava presente – deveriam levar à união e construção de uma “*una sola y flerte América, cultural y materialmente*” para buscar a solução da crise provocada pela Segunda Guerra Mundial. Nesses anos não encontramos críticas contundentes aos EUA.

Mas a partir da segunda metade da década de 1950, essa concepção de *América una* com a missão de salvar a cultura ocidental sofreu alteração. Nesse período, o intelectual mexicano passou a manifestar um discurso de maior diferenciação, uma perspectiva mais crítica com relação ao que chamava de Europa ocidental e aos EUA, e a partir daí a afirmar uma identidade da América Latina. Talvez a entrevista que Zea concedeu em 15 de abril do ano 2000 forneça algumas pistas para compreender como se deu o início desse processo. Nela, o intelectual mexicano lembrou a primeira parte de sua viagem pelas Américas, entre 1945 a 1946, especialmente sua ida aos EUA:

[...] *en 1945 cuando por primera vez salí de México hacia la Biblioteca del Congreso en Washington para compilar material para mi primer libro sobre nuestra América. Salí en un autobús estadounidense que partía de Laredo [...]. El autobús se detuvo en una cafetería que tenía un letrero en la entrada que decía: ‘Se prohíbe la entrada a perros, negros y mexicano’. [...] Necesitaba alojamiento y me enviaron a un lugar donde fui fácilmente recibido. Preguntaron por mi origen. Soy mexicano, dije: ‘¡no, usted debe ser español!’; replicaron. Soy mexicano, contesté, ‘Lo sentimos, pero tendrá que ir al barrio de los mexicanos’. Así lo hice y con gusto*¹⁰⁷³.

Embora as palavras de Zea deixem claro que teria sofrido uma recepção preconceituosa nos EUA – o que à primeira vista explicaria um dos elementos da construção da diferenciação –, devemos questionar: as memórias de mais de 55 anos são testemunhas fiáveis? Afinal, o contexto dessa enunciação é o do governo de George W. Bush, um período em que Zea já tinha uma concepção marcadamente latino-americanista e fazia muitas críticas à nação norte-americana.¹⁰⁷⁴ Assim, é necessário confrontar esse depoimento com outras informações. Como não há outros documentos que permitam atestar a veracidade desse fato específico de sua viagem, devemos então verificar outros textos que informem sobre as possibilidades de Zea ter sofrido essa forma de preconceito e, principalmente, examinar se, de fato, depois do ocorrido, o autor teria mudado sua forma de interpretar os EUA.

¹⁰⁷³ZEA, Leopoldo. Algo personal. Entrevista concedida ao *Excelsior* em 15 de abril de 2000. In: ZEA, Leopoldo. *El nuevo mundo en los retos de nuevo milênio*. México: UNAM, 2003. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>>. Acesso em: 4 jan. 2004.

¹⁰⁷⁴ZEA, Leopoldo. *El nuevo mundo en los retos de nuevo milênio*. México: UNAM, 2003. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>>. Acesso em: 4 jan. 2004.

Segundo João Feres Jr. – estudioso do conceito de *Latin America* nos Estados Unidos –, na década de 1940, o latino-americano era representado naquele país em muitas charges, cartazes e pesquisas de opinião como “preguiçoso”, “ignorante”, “suspeito”, “sujo”, “infantil”, “orgulhoso”, “irascível”, “emotivo”, “atrasado”. Desse modo, “[...] todas as características culturais são potencialmente traduzíveis em inferioridade racial”.¹⁰⁷⁵ Evidentemente, isso não põe uma pedra sobre a questão, mas demonstra a possibilidade de Zea ter sofrido preconceito no início de sua viagem.

Em contraste ao dito no ano 2000, em outras ocasiões de sua trajetória intelectual, o mexicano lembrava de forma positiva a segunda parte de sua jornada:

[...] en ningún momento me senti extraño. La Argentina, como posteriormente Brasil, Chile, Perú, todo ese conjunto de pueblos de esta América que pude ir conociendo, era sentido por mí como una natural prolongación. Pude sentir como mías sus preocupaciones ante la dificultad de sus problemas, indignarme cuando la violencia se hacía presente y dolerme cuando la misma parecía triunfar. Una nueva forma de sentirse hombre entre hombres, igual entre iguales¹⁰⁷⁶.

É clara a diferença entre os dois depoimentos. Mas será que essa perspectiva de identificação e diferenciação já existia na década de 1940? Em carta enviada a Arturo Ardao, em 1946, ainda no decorrer da viagem, Zea não falava em promover atividades junto aos estadunidenses, ao contrário, escrevia ao uruguaio falando da “[...] *necesidad de hacer un Congreso de Filosofía antes que lo organicen los norteamericanos* [...]”¹⁰⁷⁷. Assim que retornou ao México, no segundo semestre de 1946, a primeira manifestação pública de Zea foi uma conferência sobre “*México en Iberoamérica*” em que dizia ter feito “*nuevos amigos y nuevos afectos, y con los afectos nuevas pasiones*”¹⁰⁷⁸. E nesses novos afetos e paixões não mencionavam os nomes relacionados aos EUA.

No entanto, nesses anos, por mais que, em um momento ou outro falasse em “*Iberoamérica*”, sua preocupação fundamental era com a “*Hispanoamérica*”. O livro que resultou de sua viagem é bastante demonstrativo do empenho de produzir

¹⁰⁷⁵FERES Jr., João. *A história do conceito de “Latin America nos Estados Unidos*. Bauru: Edusc-Anpocs, 2004, p. 73-76.

¹⁰⁷⁶ZEA, Leopoldo. *Latinoamerica: emancipación y neocolonialismo*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971. p. 7.

¹⁰⁷⁷ZEA, Leopoldo. Carta enviada por Zea a Arturo Ardao, em 8 de fevereiro de 1946. In: RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. *Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. Cuadernos Americanos Nueva Época*. n. 106, v. 4, jul.-ago. 2004, p. 18.

¹⁰⁷⁸ZEA, Leopoldo. México en Iberoamérica. *Cuadernos Americanos*. n. 6, v. XXX, p. 36-52, nov. /dez. 1946, p. 36.

identificação entre os hispano-americanos. Em *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, a tese central é que todos os homens de letras do pós-independência tinham a preocupação em promover a “*emancipación mental de Hispanoamérica*”. Na interpretação de Zea, havia um “*repudio de la herencia española*” e o desejo de “[...] *transformar tal mentalidad y acabar con sus hábitos y costumbres, para alcanzar así una auténtica independencia, lo que llamarán emancipación mental*”¹⁰⁷⁹.

Como podemos perceber, a ideia de “*emancipación mental*” tinha função de criar uma unidade de pensamento¹⁰⁸⁰. Mesmo fazendo críticas e respeitando as peculiaridades de cada autor, havia uma intenção de construir a representação de uma história comum de intelectuais que tinham negado a identidade da América espanhola¹⁰⁸¹. Fazer a história das ideias dessa elite letrada era construir uma narrativa que validava a concepção de encontrar a verdadeira identidade. Mas qual seria?

Em 1948, em *Ensayos sobre filosofía de la historia*, Zea já havia começado a fazer, em certa medida, diferenciações entre o que chamava de “*América sajona e la América Latina*”. Eram “[...] *dos grandes secciones de América cuyos caracteres se presentan si no antagónicos sí opuestos. De orígenes culturalmente distintos cada una de estas secciones de América ha dado lugar a la formación de pueblos no menos distintos*”¹⁰⁸². Nessa obra, estabelecia o que parecia ser essências irreconciliáveis entre as duas Américas, uma era de “*espíritu material*” e outra de “*espíritu cultural*”. E que assim “[...] *el error de esta experiencia histórica [produzida pelos emancipadores mentales] fue el de haber despreciado las cualidades propias del espíritu latino*[...]. *La personalidad, debe ser el ideal perseguido*”¹⁰⁸³.

Essas duas obras do final da década de 1940 são particularmente importantes, porque, primeiro, mostram que a expressão “*América Latina*” era usada quase como

¹⁰⁷⁹Em 1976 saiu uma nova edição de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* com o título de *El pensamiento latino-americano*. Essa é a que estamos usando. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Ariel, 1976, p. 93, grifo do autor.

¹⁰⁸⁰Zea defendia que: “*Una generación de románticos, por sus ideales, [que] inicia la lucha en prol de esta nueva emancipación. A esta generación pertenecen los argentinos Estaban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi; el venezolano Andrés Bello, el ecuatoriano Juan Montolvo, el peruano Manuel González Prada, los chilenos Francisco Bilbao y José Victoriano Lastarria; el cubano José de la Luz y Cabellero, el mexicano José María Luiz Mora y los paladines de la reforma y otros más en los diversos países hispano-americanos*”. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Ariel, 1976, p. 94.

¹⁰⁸¹Ao tratar do uruguaio Andrés Lamas (1820-1891), Zea colocava que “*Lamas habla aquí com voz semejante a la de Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Lastarria, Bilbao, Rodríguez, Bello, Mora y todos esos grandes pensadores que lucharon en todos los campos, el educativo y el político, para libertara la América española de una herencia que consideraban fatal para su desarrollo*”. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Ariel, 1976. p. 345.

¹⁰⁸²ZEA, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía de la historia*. México: Stylo, 1948, p.178.

¹⁰⁸³ZEA, op.cit. p.187.

sinônimo de “*Hispanoamérica*”, não havia explicitamente uma preocupação de Zea em pensar o Brasil a partir daquela noção; segundo, é possível perceber que não existia mais o ideal de “*una sola y fuerte América, cultural y materialmente*”¹⁰⁸⁴. Na verdade, os EUA eram claramente definidos como o modelo a não ser seguido. Afinal, esse fora o erro dos “*emancipadores mentales*”, negar o “*espíritu latino*” e querer seguir a ideia de progresso criada pela modernidade e transformar a nação norte-americana no modelo a seguir.

Três anos depois, já na década de 1950, especificamente em *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952), Zea define melhor os termos que usava:

*Por lo que respecta a la forma como hablo de una parte de América [...] unas veces aludo a Hispanoamérica y otras a Iberoamérica. En el primer caso, el término comprende sólo al aporcion del continente en que se habla en español; en el segundo se incluye también al Brasil. Otras veces, en cambio, me refiero a Latinoamérica o a América Latina, pero eso sucede sólo cuando cito textualmente a alguno de nuestros pensadores que emplean estas denominaciones afin de establecer diferencias con la América Sajona*¹⁰⁸⁵.

O que chama a atenção nesse fragmento é que Zea deixava entender que eram os pensadores latino-americanos que usavam a denominação de “*América Latina*” em oposição à “*América Sajona*”, e não ele. Nesse sentido, o livro publicado um ano depois, *América como conciencia* (1953), é mais elucidativo sobre a forma do intelectual mexicano proceder o início da identificação do Brasil com a América espanhola, mas sem, necessariamente, opor-se ao que chamava de “*América Sajona*”. Na referida obra, Zea defendia que o estudo da história das ideias filosóficas mostrava que a história da América Ibérica, “[...] *en general toda esta historia, especialmente a partir de los siglos XVIII y XIX, muestra un espíritu pragmático*”¹⁰⁸⁶. Isto é, que “*las ideas filosóficas son siempre puestas al servicio de una serie de fines propios de hombre*”¹⁰⁸⁷; e que, de tal forma, “[...] *nada más falso que considerar a nuestros pensadores como imitadores del pensamiento y filosofía europeos*”¹⁰⁸⁸. Essas ideias, sobretudo a concepção de “*espíritu pragmático*”, mostram a consonância com as proposições de Cruz Costa e Ardao e a preocupação do intelectual mexicano em demarcar uma identidade.

¹⁰⁸⁴ZEA, Leopoldo. Las dos Américas. *Cuadernos Americanos*. México, n. 2, mar./abr., 1944. p. 48.

¹⁰⁸⁵ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE, 1952, p.9, grifo nosso.

¹⁰⁸⁶ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México: UNAM, 1972 [1953], p. 108, grifo nosso.

¹⁰⁸⁷ZEA, op. cit., p. 108.

¹⁰⁸⁸ZEA, op. cit., p. 64.

O curioso da obra *América como conciencia* é que nela Zea também propunha uma “*composición interamericana*”. Por mais que estabelecesse diferenças, acreditava que as “*Américas ibérica e sajona [...] tienen sus raíces en la cultura occidental*”. E que, se existem diferenças, a “[...] *contradicción no la es tanto que haga imposible toda comprensión. Para ello es menester que se realice una labor de **compenetración***”¹⁰⁸⁹. E o que seria isso? “[...] *una labor mediante la cual cada una de nuestras Américas pueda llegar a ser capaz de **entrar, penetrar en la razón y modo de ser de la otra***”¹⁰⁹⁰. No início da década de 1950, Zea voltava a manifestar o desejo de “união das Américas”.

Por que dessa perspectiva nesses anos? Embora seja difícil estabelecer explicações definitivas, é importante atentar para algumas pistas que ajudam a entender esse comportamento. No mesmo livro em que manifestava essa perspectiva, o mexicano dizia que:

*En nuestros días se habla mucho de la comprensión internacional. Pues bien, creo que nosotros los americanos estamos obligados a iniciar esta comprensión, empezando por comprendernos entre sí. Diversas reuniones en que se han encontrado los más distinguidos espíritus de la cultura de ambas Américas, están dando ya las mejores bases para esta comprensión. Es de desear que estas reuniones se multipliquen [...]*¹⁰⁹¹.

É possível que a atmosfera criada após a Segunda Guerra, do discurso de crise¹⁰⁹² e também de resolução dos conflitos de forma pacífica a partir da criação da ONU, pesasse na proposição de que se deveria construir uma “*composición interamericana*”. É importante saber que, em 1951, com ajuda de Guillermo Francovich, Leopoldo Zea passou a fazer parte da *Comissão Permanente do Conselho Consultivo* da UNESCO, e que logo se tornou seu presidente. Passados dois anos, em 1953, o intelectual mexicano assumia a função de chefe do *Departamento de Cooperación Intelectual de la Secretaría de Educación Pública de México* e passou a

¹⁰⁸⁹ZEA, op. cit., p. 110, grifo do autor.

¹⁰⁹⁰ZEA, op. cit., p. 110, grifo do autor.

¹⁰⁹¹ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México: UNAM, 1972 [1953], p. 110, grifo nosso.

¹⁰⁹²Na referida obra de 1953, Zea afirmava que “[...] *existe una especie de atmósfera que obliga a cualquier pensador consciente a detenerse en los problemas que plantea. No es el pensador el que propone los temas; sino son los temas lo que se imponen [...]. Antes de ahora el hombre americano no había tenido necesidad de una cultura que le fuese propia, cómodamente había vivido a la sombra y de la sombra de la cultura europea [...] este hombre se ha encontrado con que la cultura, en la cual había puesto su seguridad, se desmorona destruyéndose a sí misma. El hombre de América que había confiadamente vivido, durante varios siglos, apoyado en las ideas y creencias del hombre de Europa, se encuentra de golpe frente a un abismo*”. ZEA, Leopoldo. *América como conciencia*. México: UNAM, 1972 [1953], p.19-20.

ser membro do *Comité Mexicano-Americano de Relaciones Culturales*. Também não se pode desconsiderar, como vimos no segundo capítulo, o interesse de intelectuais estadunidenses em estabelecer laços com o *Comité de Historia de las ideas en América* – que, em 1948, passou a ser vinculado à OEA – e que, desde o início de 1950, Zea vinha estreitando relações com intelectuais de língua inglesa, como, por exemplo, Ralph Barton Perry e Arnold Toynbee. Parece que isto, de alguma forma, pesava nessa visão interamericana que Zea começou a defender.

Entretanto, o intelectual mexicano não manteve essa perspectiva por muito tempo. Quando analisamos seus textos da segunda metade da década de 1950 em diante, é possível perceber que o discurso era outro. Como mostravam os títulos de seus textos e livros, Zea questionava: *¿Bondad norteamericana o ingratitud mundial* (1956)? A partir daí, começou a publicar diversos livros em que falava da *América en la historia* (1957); *América Latina y el mundo* (1960), *El pensamiento latino-americano* (1965), *Latinoamérica, emancipación y neocolonialismo* (1971), *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo* (1971), *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana* (1974), *Historia de las ideas en América Latina* (1975), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1977), *Filosofía y cultura latinoamericanas* (1978). Como é possível perceber pela maior parte dos títulos, Zea estava interessado em dar destaque à latino-americanidade.

A obra que marca o período de transição é *América en la historia*. Ainda que não estivesse no título, a expressão América Latina aparecia como sinônimo de “*Iberoamérica*” e em oposição aos EUA. Nesse livro, Zea queria demonstrar que a América e, principalmente, a América Ibérica havia sido colocada à “*margem de la história*”, “*fuera de la cultura*”, “*fuera de lo humano*”, pois foi marcada pelos “*signos de inferioridad*”, do “*primitivismo*”, da “*inmadurez*”, da “*barbarie*”.¹⁰⁹³ Zea também afirmava que estava fora da história a “*Europa ibérica*”. Tal como Ardao, pela perspectiva da inferiorização, o intelectual mexicano identificava a América Latina com Espanha e Portugal. As nações ibero-americanas e suas matrizes europeias teriam ficado à “*margem de Occidente*”, a partir do século XVI foram excluídas do processo de construção da cultura moderna, “[...] *tanto el español como el portugués son pueblos*

¹⁰⁹³ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p.16.

marginales a esa cultura y, con ellos, los pueblos que fueron colonizados por España y Portugal, esto es, los pueblos hispanoamericanos y el Brasil”¹⁰⁹⁴.

No entanto, para Zea, “[...] *en el siglo XVIII se hacen patentes los primeros esfuerzos de España empeñada en modernizarse, en adoptar las nuevas técnicas y el nuevo espíritu que ha hecho posible la grandeza y pujanza de la Europa occidental*”¹⁰⁹⁵. E nesse processo, semelhante a Ardao, Zea dá grande importância a Benito Jerónimo Feijoo, como também a “*Exímenos, Andrés e Isla, atacando con gran ímpetu el escolasticismo anacrónico que había impedido a los españoles crear una ciencia española como otras naciones europeas habían creado la suya*”¹⁰⁹⁶. Na sua perspectiva, os espanhóis, como os “*emancipadores mentales hispanoamericanos*”, queriam negar a herança hispânica de forma absoluta e não dialética.

Mas, ao fim do século XIX, um acontecimento levaria à grande tomada de consciência na Espanha, a “[...] *derrota de 1898 provocará nueva conciencia de su anacronismo y, con ella, nuevos esfuerzos por destruirlo e incorporarse al mundo de la modernidade, al Occidente, a Europa*”¹⁰⁹⁷. Mas no discurso de Zea quem realmente havia conseguido libertar a Espanha de si mesmo era ninguém menos que José Ortega y Gasset. O espanhol havia visto a importância de “[...] *revisar la historia española, en función con la historia universal, esto es, occidental [...]. Es la toma de conciencia de España la que permitirá a ésta incorporarse a la universalidade representada por la cultura occidental*”¹⁰⁹⁸.

Esse era o ideal perseguido por Zea ao definir seu projeto de história das ideias filosóficas e sua escrita de filosofia da história latino-americana, isto é, levar à tomada de consciência como forma de afirmar uma identidade que não estava desligada da Europa. Na verdade, o intelectual queria que a América Ibérica fizesse parte da modernidade, mas sem negar o que considerava ser suas peculiaridades. Assim, nessa época, as críticas de Zea ao que chamava de Europa ocidental tinham mais a busca de reconhecimento do que de negação de seus valores. Quando bradava pela originalidade

¹⁰⁹⁴ ZEA, op. cit., p. 224. A mesma ideia era expressada em outros textos dessa época em que Zea afirmava que “[...] *tanto la Península como la América Ibérica realizarán numerosos esfuerzos por incorporarse a esa Historia en la cual sienten que no han participado; por incorporarse a un Mundo del cual se sienten excluidas. El español y el portugués, el hispano-americano y el brasileño, tienen la conciencia de que algo les separa del Mundo Occidental a pesar de los esfuerzos que han realizado por incorporarse a él*”. ZEA, Leopoldo. *Catolicismo y modernismo en la conciencia ibero-americana*. *Dianoia*, pp. 76-108, v. 2, n. 2, 1956, p. 76.

¹⁰⁹⁵ ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p.142.

¹⁰⁹⁶ ZEA, *América en la historia*. México: FCE, 1957, p.144.

¹⁰⁹⁷ ZEA, 1957, p.148.

¹⁰⁹⁸ ZEA, op. cit., p.152.

latino-americana, estava longe de propor uma ruptura, mas desejoso por contribuir para o que acreditava ser uma verdadeira universalidade. Desse modo, em 1957, Zea retoricamente perguntava:

*¿Originalidad frente a qué? Originalidad frente a Europa, frente a la cultura occidental. Sin embargo, la palabra frente resulta demasiado fuerte para lo que en realidad se quiere expresar en esta originalidad [...] más bien debería decirse **ante**. Más que enfrentarse, oponerse a Europa o la cultura occidental, lo que se quiere, lo que se busca, es el reconocimiento de ésta¹⁰⁹⁹.*

Estava claro que a proposta de Zea não era romper com o que chamava de cultura ocidental, mas incorporar outros valores a essa universalidade e rever posturas que acreditava ser negadoras da verdadeira humanidade. Em função disso, era crítico da concepção de exclusão que pensava ser próprio do projeto de colonização posto em marcha pela “*Europa occidental*”, que não reconhecia as “*peculiaridades ibéricas*”. Com a intenção de marcar as diferenças, o intelectual mexicano idealizava um projeto colonial ibérico guiado de forma central pelo que considerava o valor cultural de inclusão próprio do cristianismo¹¹⁰⁰, o que, em contrapartida, não se via na expansão da Europa ocidental, pois, para ele, “[...] *si algo distingue al imperialismo occidental de otros imperialismos, es la forma como somete a otros pueblos: la económica*”¹¹⁰¹. Na escrita de Zea, o fator econômico dos projetos de colonização criados por Portugal e Espanha era minimizado para produzir a diferença.

Na segunda metade da década de 1950, o intelectual mexicano defendia que isso não era coisa do passado, acusava Inglaterra, França e Holanda de ainda manterem colônias¹¹⁰², mesmo após a *Carta do Atlântico*¹¹⁰³, ou de adotarem posturas colonialistas após a Segunda Guerra Mundial. O fato de ocupar o cargo de Secretário do Conselho Consultivo da UNESCO (1954), de se tornar membro da *Société Européenne de Cultura*

¹⁰⁹⁹ZEA, op. cit., p.11.

¹¹⁰⁰ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p.243.

¹¹⁰¹ZEA, op. cit., p.187.

¹¹⁰²Boa parte das colônias asiáticas e africanas só foi libertada no final dos anos 1950 e início de 1960, algumas só depois de vários anos de batalhas sangrentas. Algumas, como Djibuti e Zimbawe, só no final da década de 1970 e início de 1980. Isso sem falar no Caribe, onde ilhas como Jamaica e Trinidad Tobago foram libertadas somente em 1962, e outras como Belize e Antígua só em 1981.

¹¹⁰³Documento criado pela ONU em 1941, e assinado por diversos países, que estabelecia a mudança do sistema de relações internacionais através de princípios que, ao menos em teoria, condenava o colonialismo. Entre os diversos princípios defendidos destacava-se o direito de autodeterminação dos povos.

(1954), aproximar-se de intelectuais europeus críticos do colonialismo¹¹⁰⁴ e assumir a função de diretor de *Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México* do governo do presidente mexicano Adolfo López Mateo (1959) permitiam-lhe conhecer a luta pela descolonização na África e na Ásia, não só por leitura, como também pelas viagens que realizou a diversos países desses continentes.

Dessa forma, sua concepção filosófica nesse contexto foi também tomando clara conotação terceiro-mundista, não só porque desejava manter um distanciamento das orientações ideológicas tanto da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) quanto dos EUA, com também em função de apoiar as causas da descolonização. Por mais que não seja nosso interesse aprofundar esse aspecto do discurso zeânico, é importante atentar para o fato de que, junto a essas críticas aos países da chamada Europa ocidental, estava também as feitas à nação estadunidense. Zea acreditava que o colonialismo ainda se mantinha em função de um “*espíritu exclusivista*”. Isto é, o Ocidente defendia ideias como “*libertad, democracia, soberania y dignidad de la persona humana*”¹¹⁰⁵, mas excluía outros homens e povos desses direitos.

De tal forma, havia um

*Exclusivismo que se hace patente como negación de lo humano hecha por un grupo de hombres contra otros hombres. Es el espíritu que aún vemos que se hace patente en Inglaterra frente a varias de sus colonias o posesiones negándoles la autonomía con el pretexto de que se trata de posiciones estratégicas necesarias para defender, no los intereses de Inglaterra, sino de la civilización en general. El mismo exclusivismo de los colonos franceses en Argelia frente a los naturales de esta colonia, aduciendo, también, la defensa de la cultura. El mismo espíritu estrecho, exclusivista, de los descendientes holandeses de los boers en el África del Sur contra los indígenas. **El exclusivismo de los intereses norteamericanos frente a los pueblos iberoamericanos***¹¹⁰⁶.

Por mais que não se negue a validade das críticas de Zea, há certos silenciamentos e uma associação que nos interessa destacar. Nesse fragmento, como também em todo o livro, não encontramos as mesmas críticas a Portugal e a Espanha por manterem colônias na década de 1950. Dificilmente, em função dos cargos que ocupava,

¹¹⁰⁴Em 1954, Zea conheceu pessoalmente Jean Paul Sartre, Arnold Toynbee, Henri Marrou, Northrop e outros intelectuais europeus em viagem que fez a Paris a convite da UNESCO. ARDAO, Arturo. Vida y obra de Leopoldo Zea. In: ZEA, Leopoldo. *Filosofía como compromiso de libertación*. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1991.p. 408.

¹¹⁰⁵ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p.96.

¹¹⁰⁶ ZEA, op. cit., p. 102, grifo nosso.

poderia Zea desconhecer que esses países estavam entre os últimos do colonialismo europeu a promover a independência de seus territórios. Basta lembrar de Guiné Equatorial, de colonização espanhola, que só foi libertada em 1968, ou de Angola, Cabo Verde, Moçambique e outras colônias portuguesas que só alcançaram a liberdade em 1975. Mas, em relação a essa situação, o intelectual mexicano silenciava. Obviamente que isso não quer dizer que fosse a favor ou defendesse o colonialismo imposto pelas nações ibéricas, mas, sim, que em seu discurso havia estranhos esquecimentos. O segundo elemento a ser destacado é a clara identificação dos EUA ao que chamava de Europa ocidental. Zea construía a identidade desse país como a do continuador do projeto exclusivista iniciado com a modernidade, os EUA eram o “*Campeón Occidental*”¹¹⁰⁷. Em sua escrita, a nação norte-americana havia herdado todo “*espíritu exclusivista*” e expansionista de sua matriz europeia. O que, para Zea, explicaria suas ações frente à América Ibérica e o mundo¹¹⁰⁸. O intelectual mexicano acreditava que esse caráter expansionista se manifestou “[...] *primero sobre los indígenas, después sobre los pueblos iberoamericanos y, actualmente, sobre el resto del mundo en su lucha contra pueblos que le disputan su predomíno*”¹¹⁰⁹.

Diferente do que defendia em 1953, Zea via como paradoxal qualquer proposta de um “*intercompetración de las dos Américas*”, como a que era manifestada, por exemplo, pelo intelectual estadunidense Filmer S. C. Northrop. Para o mexicano, o estadunidense apresentava “*ideas, como podrá verse, de la mejor buena fe, pero ingenuas*”¹¹¹⁰, pois a “*intercomprenetracion*” só seria possível se os EUA deixassem seu imperialismo econômico sobre o mundo e, principalmente, sobre a América Latina, o que não fariam¹¹¹¹. Se por um lado, Zea ia produzindo a diferença com os EUA, por outro, construía uma identificação mais clara entre o Brasil e a América espanhola.

A primeira forma de identidade era manifestada pela ideia de perigo comum frente ao expansionismo da “*América Sajona*”, pois, para o autor, essa era “[...] *una vieja preocupación de los pueblos que se encuentran más abajo del río Bravo hasta la*

¹¹⁰⁷ Numa parte da obra intitulada de *Norteamérica Campeón Occidental*, o pensador mexicano dizia que diferentemente da Ibero-América, “*Norteamérica, al fin de cuentas, había sido obra de los colonizadores europeos, [...] Norteamérica era la obra más pura de occidenfalización del mundo. [...] El mundo moderno, el Occidente, alcanzaba aquí su máximo desarrollo*”. ZEA, op. cit., p. 179.

¹¹⁰⁸ Zea dizia sobre a América Latina que “[...] *los pueblos que forman esta América han sufrido toda clase de agresiones de este mundo, en forma especial la agresión de la América occidental, la América sajona, que la ha mutilado y impuesto sus intereses*”. ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. p. 178.

¹¹⁰⁹ ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p.208.

¹¹¹⁰ ZEA, op. cit., p. 185-186.

¹¹¹¹ ZEA, op. cit., p. 187.

Tierra del Fuego”¹¹¹². Tal como Ardao faria alguns anos depois, o mexicano construía a ideia de ameaça comum que unia toda a América ibérica. Na interpretação de Zea, a nação norte-americana estava marcada pelo “*espíritu da expansión*”, não só no passado, como também no presente, prova disso era a história de agressões que as nações latino-americanas haviam sofrido¹¹¹³. Ele afirmava categoricamente: “*Norteamérica, insisto, es en este sentido la máxima expresión del espíritu occidental*”¹¹¹⁴.

Na perspectiva de Zea, isso se confirmava pelo fato de que em “[...] *muchas de las intervenciones norteamericanas en la América ibera van ser justificadas, en este sentido, como intervenciones en defensa de la democracia y libertad amenazadas*”¹¹¹⁵. É evidente que houve um imperialismo norte-americano, mas o interessante é como Zea vai construindo sua interpretação de modo a validar uma identidade latino-americana na constituição de um *outro* e um *nós*. Em 1957, a escrita de Zea construía a representação de duas partes da América marcadas por dois “*espíritus*” diferentes: o da exclusão e o da incorporação. Essa concepção de espírito de um povo, na forma de características idealizadas, era usada para explicar as diferenças que teriam se iniciado no período de formação das duas Américas e um dos elementos utilizados era as perspectivas religiosas diferentes.

Zea defendia que na colonização espanhola e portuguesa “[...] *la preocupación central fue incorporar al cristianismo al indígena, e inclusive, su propia cultura. En esta tarea no sólo supieron encontrar las diferencias, de origen diabólica; sino también las semejanzas, de origen divino*”¹¹¹⁶. Por outro lado, “[...] *nada de esto habia pasado en la América del Norte, colonizada por hombres fieles a los ideales políticos y religiosos del mundo moderno y su raza. Estos hombres, en lugar de mezclarse con los indígenas, habian evitado toda contaminacion llevando [...]*”¹¹¹⁷.

Nessa escrita de Zea, a mestiçagem era colocada como um dos principais elementos usados pelos povos ocidentais para diferenciar do homem ibero-americano,

¹¹¹² ZEA, op. cit., p. 174.

¹¹¹³ O interessante é que nessa lista de agregções que os EUA haviam feito sobre os países do continente e do Caribe não aparecia o nome do Brasil. “*México desde 1831; las Malvinas em 1831; Texas y todo el norte de México desde el año de 1831 al de 1847 em que México perde la parte más grande de su territorio. Valparaíso en 1891; Puerto Rico en 1898; Cuba en 1902 y en 1933; Panamá desde de 1903; La Guayra en 1908; Nicaragua en 1855, 1909, 1912 y 1924; Haití en 1914; Veracruz en 1914; Santo Domingo en 1916; Honduras em 1860 y 1924; Guatemala en 1953 y aís otras veces, más o menos escandalosas*”. ZEA, 1957, p. 178.

¹¹¹⁴ ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 157.

¹¹¹⁵ ZEA, op. cit., p. 185.

¹¹¹⁶ ZEA, op. cit., p. 197.

¹¹¹⁷ ZEA, op. cit., p. 181.

pois, ao contrário do homem da “*América sajano*”, que não se mesclou com raças inferiores, o habitante da América Ibérica era visto pelos representantes da Europa ocidental como “*hombre inferior al mismo indígena: mestizo*”.¹¹¹⁸ Assim, também era a ideia de que “*Iberoamérica al margen de Occidente*” produzia identidade entre Brasil e América espanhola, ambos eram inferiorizados e colocados fora da história e da humanidade¹¹¹⁹.

Semelhante ao discurso identitário de *Dos etapas*, Zea produzia identificação também pelo fato de ser “[...] *la historia de los pueblos iberoamericanos, la historia de los esfuerzos que éstos han hecho por occidentalizarse; adaptando, por un lado, los ideales, espíritu y técnicas occidentales; y, por el otro, repudiando su pasado ibero*”¹¹²⁰. No final da década de 1950, não eram apenas os hispano-americanos, mas também os brasileiros colocados na mesma identidade de negação de suas heranças ibéricas e no desejo de serem iguais ao homem ocidental.

Contudo, por outro lado, também os ibero-americanos eram identificados pelo que Zea chamava de negação assimilativa, a “[...] *toma de conciencia de la propia realidad [...] abandonando ese inútil empeño en hacer de la América ibera una América occidental ciento por ciento, y se van aceptando, como elementos positivos, raíces culturales no occidentales que forman su mestizaje cultural*”¹¹²¹. Nesse momento, Zea invertia a relação do chamado complexo de inferioridade criado pelos “*emancipadores mentales*”. Para o mexicano, o homem ibero-americano (José Vasconcelos era colocado como o exemplo mais destacável) não só afirmava sua identidade mestiça como “[...] *sabe que su mestizaje, no tanto etnológico como cultural, puede ser el punto de partida que la coloque dentro de esa historia en una situación, posiblemente, especial*”¹¹²². A mestiçagem que produzia a diferença com os EUA, e dava identidade a “*Iberoamérica*” era colocada como o elemento de sua redenção na história, a forma de afirmar sua humanidade.

Na busca de legitimar a identificação entre Brasil e América espanhola, além de citar a obra de Cruz Costa, Zea vai recorrer aos autores brasileiros citados em seus livros e que receberam tradução de suas obras pela FCE; um dos principais era “*Sergio Buarque de Holanda, entre otros, [que] habla de la situación marginal de esta América,*

¹¹¹⁸ ZEA, op. cit., p. 181.

¹¹¹⁹ ZEA, op. cit., p. 181.

¹¹²⁰ ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 182.

¹¹²¹ ZEA, 1957, p. 191.

¹¹²² ZEA, op. cit., p. 191.

así como de las ventajas que esta situación implica”¹¹²³. Apropriando-se das ideias de Holanda, sobretudo de *Raíces do Brasil*¹¹²⁴, Zea queria construir a concepção de que a situação marginal “[...] ha permitido al Brasil, como a Hispanoamérica, assimilar expresiones de la cultura que perecían, muchas veces, como las antípodas de las expresiones de la cultura occidental”¹¹²⁵, pois ambos possuíam a “[...] capacidad de asimilación de culturas [...] Una capacidad para el mestizaje que Iberoamérica ha heredado de España y de Portugal”¹¹²⁶.

Outro elemento que Zea exaltava como sendo uma “peculiaridade de los pueblos iberos” era o que chamava de “sentimento de comunidad”. Ao contrário do individualismo ocidental, os ibéricos eram “hombres que aman a la comunidad”, por isso, “[...] lo material, no podia ser sino un instrumento al servicio de fines más altos, al servicio de acciones que la transcendiesen”¹¹²⁷. Com argumentos parecidos aos que usava para definir a “mexicanidade”, Zea dizia que os iberos “[...] son hombres que no aspiran, en el campo material, sino a los bienes necesarios para sufragar sus necesidades inmediatas y cotidianas”. Eram “hombres que no se sienten con la necesidad de acumular riquezas [...]”¹¹²⁸. Por serem povos ligados as relações concretas, “[...] el simbolismo abstracto de los modernos parece también repugnar a los iberos. Estós prefieren las relaciones concretas, relaciones como las que tienen su base en la consanguinidad o la amistad”¹¹²⁹.

No desejo de atribuir peculiaridades positivas dos ibéricos frente aos ocidentais, Zea chegava a dizer que “tanto España como Portugal han sido pueblos [...] predispuestos siempre a la asimilación cultural sin discriminación alguna”¹¹³⁰. Assim, a América Ibérica era herdeira de um “espíritu ibero”, algo que a fazia não ser propensa ao preconceito e, sim, afeita à mestiçagem, essa era sua identidade. Enfim, Zea construía uma representação de que os ibero-americanos eram diferentes dos norte-americanos.

Ao final de *América en la historia*, como uma espécie de conclusão da obra, aparecia um tópico com o título de *El ideal bolivariano*, em que Zea fazia a seguinte afirmação:

¹¹²³ ZEA, op. cit., p. 224.

¹¹²⁴ Zea usava a tradução de *Raíces do Brasil*, publicada pela FCE em 1955.

¹¹²⁵ ZEA, 1957, p. 225.

¹¹²⁶ ZEA, op. cit., p. 225.

¹¹²⁷ ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 227.

¹¹²⁸ ZEA, 1957, p. 227-228.

¹¹²⁹ ZEA, op. cit., p. 230.

¹¹³⁰ ZEA, op. cit., p. 225.

Bolívar sonó con una gran comunidad, no con una sociedad moderna que sólo puede subsistir en cuanto subsisten determinados intereses. Una comunidad de naciones unidas por algo más que egoísmo de las sociedades modernas [...] [posto que] La meta, como todas las auténticas metas de los sueños de comunidad iberos, es la 'libertad' y la 'gloria', no la 'extensión' ni el 'enriquecimiento'. [...] Esta América, al igual que esas grandes naciones, aspiraba a la libertad; pero también a esa otra meta ibera que es la gloria que sólo puede alcanzarse universalizando esta libertad. Los pueblos iberos no necesitaban extenderse destruyendo a otros, ni enriquecerse a costa de la miseria de otros; a lo único que aspiraban era a crear una comunidad, lo más amplia posible, en la que la libertad pudiese ser extendida a otros pueblos y reconocida en ellos¹¹³¹.

Na busca de produzir a diferença da América Ibérica em relação à Europa ocidental e aos EUA, Zea elegia Bolívar como exemplo de homem ibero-americano despreendido de toda intenção material, buscando uma unidade sob o princípio da liberdade e da glória, e não pelo enriquecimento conseguido com a expansão sobre outros povos. De tal modo, seu ideal incluía mais do que excluía, sua concepção de liberdade se fazia em uma perspectiva de inclusão e não de “*espíritu exclusivista*”.

Em *América en la historia* estava claramente demarcada a diferença de uma “*América Ibera*” frente à “*América Sajona*”, deixando claro que o discurso zeânico em relação aos EUA tinha sofrido grande alteração, se comparado aos primeiros anos de 1940. Outro elemento que ajuda a compreender essa mudança é como Zea interpretava a Guerra Fria.

Se atentarmos para seus textos do final da década de 1950 e início de 1960, perceberemos que aparecerem muitas referências esse conflito. Para o intelectual mexicano, a nova ordem mundial entre leste e oeste, entre EUA e URSS, também interferia nas relações entre as “duas Américas”. Na verdade, em sua perspectiva, a Guerra Fria servia para justificar a manutenção e a dinamização de velhas práticas imperialistas e a afirmação de antigos e novos interesses dos EUA sobre a América Latina.

Em algumas passagens da obra de 1957, em meio as suas críticas às várias intervenções dos EUA em países latino-americanos, Zea fazia referências especialmente a uma que ocorreu em 1954: a intervenção sobre a Guatemala¹¹³². Em 1960, em sua obra *América Latina y el mundo*, voltava a referir-se a ela, mas relacionando-a ao que em sua perspectiva ocorria em Cuba. Em uma parte do referido livro, intitulada de *América*

¹¹³¹ ZEA, op. cit., p. 270-271.

¹¹³² ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México: FCE, 1957, p. 168.

Latina y la Guerra Fría, ao tratar de como os EUA estavam lidando com a questão da Revolução Cubana, Zea dizia que “[...] *la misma táctica se repetía ahora, como se había repetido en 1954 contra Guatemala. Problemas de índole nacional; [...] fueron enfocados en junción de una guerra a la que eran ajenos*”¹¹³³. Além de deixar claro que foram os EUA que em “*su empeño en justificar sus intereses en función com esa guerra fría que originó el programa cubano, haciendo de una revolución nacionalista una revolución comunista*”¹¹³⁴, o intelectual mexicano também deixava entender que foram as ações da nação estadunidense sobre a Guatemala, em 1954, que o teriam feito rever suas perspectivas defendidas na obra publicada em 1953 (*América como conciencia*) e assumir uma mais crítica em 1957.

Na década de 1960, o intelectual mexicano continuava a defender que os EUA eram “[...] *expresión y desarrollo de esa cultura originada en la Europa Occidental*”, que “*Norteamérica sola había sido una buena hija de Europa, en toda la discípula más aventajada*”¹¹³⁵. A nação norte-americana mantinha o “*espíritu exclusivista*”, se negava a estender para outros povos os mesmos direitos e valores que defendia para si, de modo que ideias como “[...] *la democracia y la libertad se han transformado en simples pretextos para justificar intervenciones [...]. Ha sido en nombre de estas banderas que se ha buscado el sometimiento económico y político de las pueblos latinoamericanos*”¹¹³⁶.

Tal como Ardao, na década de 1960, Zea defendia que a dependência econômica era uma forma de subjugar os países da América Latina aos EUA. Além disso, vemos que nesses anos, mais do que falar em hispano-americanos, ou ibero-americanos, Zea falava em “*latinoamericanos*”. Essa era uma marcação frente aos EUA de espírito expansionista¹¹³⁷. Nesse período, criticava, ainda, a ajuda ou apoio do vizinho do Norte aos vários golpes militares impostos por quase toda a América Latina. Em sua interpretação, tais ditaduras militares, com poucas exceções, estavam a serviço dos interesses da dominação norte-americana. Os diversos golpes, deposições, assaltos ao poder constituído e todas as ações que lesavam as pátrias latino-americanas estavam de algum modo relacionados à política imperialista norte-americana, se não eram provocadas ou apoiadas por ela, recebiam ao menos sua anuência e/ou abstenção¹¹³⁸.

¹¹³³ ZEA, Leopoldo. *América Latina y el mundo*. Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 59.

¹¹³⁴ ZEA, op. cit., p. 52.

¹¹³⁵ ZEA, Leopoldo. *América Latina y el mundo*. Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 20-21.

¹¹³⁶ ZEA, op. cit., p. 58.

¹¹³⁷ ZEA, op. cit., p. 58.

¹¹³⁸ ZEA, op. cit., p. 56.

Devemos dizer, no entanto, que a postura de Zea não era de uma perspectiva generalizante e absolutamente hermética com relação aos Estados Unidos. O mexicano afirmava, logo nas primeiras páginas de *América Latina y el mundo*, que esta “[...] nunca ha ignorado, ni ha dejado de admirar, reconociendo, la extraordinaria aportación del pueblo norteamericano al progreso de los pueblos”¹¹³⁹. Com o que ele não concordava era com o fato desse país se negar “[...] a aceptar que el mismo se realice en otros pueblos que no sean los propios”¹¹⁴⁰.

Em 1965, em *El pensamiento latinoamericano*, voltava à temática dos negadores da identidade latino-americana, os chamados emancipadores mentais. No entanto, introduzia algo novo: “*la experiencia brasileira*”. Nessa parte da obra em que dialogava com Cruz Costa e Francovich, além de estabelecer identificações do processo histórico do Brasil com a América espanhola¹¹⁴¹, algo que chama atenção na interpretação de Zea: a perspectiva pouco crítica do processo histórico brasileiro. Na escrita do intelectual mexicano, há uma concepção de história do Brasil, de uma evolução quase natural, de criar a ideia de um desenvolvimento histórico “*sin violencia*”. Essa expressão, que dava o norte da interpretação, aparecia por diversas vezes associada aos vários acontecimentos.

Quando falava da vinda da Família Real para o Brasil, em 1808, dizia que “[...] *el rey portugués trae consigo una imprenta que difunde sin violencia las nuevas ideas*”; no processo de independência o “*Brasil, inicia la misma marcha tomada por los países hispanoamericanos pero sin su violencia*”; “*Otra etapa, igualmente pacífica, pero más avanzada, seguirá durante el gobierno de Pedro II. [...] Un paso más que se dará sin violencia*”. Mesmo quando tratava das revoltas do Período Regencial, destacava a ideia de pouca violência ao dizer que “[...] *no faltaron, desde luego, algunas revueltas de diversos descontentos, pero sin alcanzar extremada violencia*”. Até o fim da escravidão

¹¹³⁹ ZEA, op. cit., p. 23.

¹¹⁴⁰ ZEA, op. cit., p. 24.

¹¹⁴¹ Em várias passagens da obra Zea dizia: “*Brasil, como Hispanoamérica, tratará de incorporarse al camino del progreso cuyo máxima expresión se encontraba en los grandes líderes de mismo, las llamadas naciones occidentales*”. Ou que após a independência o Brasil adota a mesma “[...] *solución conciliadora de intereses, aunque apoyada en gobiernos dictatoriales o oligárquicos, llegarán la repúblicas hispanoamericanas*”. Para ele, “*En el Brasil, a partir de la abdicación de Pedro I, como en Hispanoamérica al logro de la independencia política de sus diversos países, se debatirán las diversas formas de gobierno que debían suceder al primer imperio*”. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976, p. 201, 210, 211. Existem outras passagens, mas essas já são exemplares do esforço de identificação.

é tratado como sendo “*un paso importante más en la marcha progresista del Brasil, sin que se desencadene ninguna violencia*”¹¹⁴².

Essa mesma perspectiva aparece no texto *Pensamiento social y político de América Latina* (1964) e foi repetida em *La esencia de lo americano* (1971). Quando Zea tratava do positivismo no Brasil, afirmava que “[...] *el primer triunfo de la nueva mentalidad lo fue la abolición de la esclavitud en 1888, sin la violencia que a la misma acompañó en los Estados Unidos*”¹¹⁴³. Como percebemos, em vez de afirmar a diferença com a América espanhola, Zea interpretava como uma peculiaridade da diversidade latino-americana¹¹⁴⁴. Por mais que mostrasse certas particularidades do processo político brasileiro, o intelectual mexicano não buscava diferenciar a América espanhola do Brasil, mas os dois frente aos Estados Unidos.

Na década de 1970, de forma semelhante a Ardao, o mexicano elegia certos intelectuais como símbolos ou representantes do início da preocupação com a unidade latino-americana frente aos EUA. Em *La esencia de lo americano*, colocava José Enrique Rodó como um dos primeiros a denunciar o expansionismo norte-americano e a clamar pela valorização para a “[...] *herencia la que hace la personalidad del mundo latinoamericano. Una personalidad que debe ser afianzada*”¹¹⁴⁵ – é importante lembrar que o interesse de pensar o “*Americanismo de Rodó*” havia reunido Zea e Ardao, no final da década de 1967, em Montevideú.

Em 1974, em *Dependencia y liberacion en la cultura latinoamericana*, o imperialismo norte-americano que Rodó denunciava não era coisa do passado, pois a ideia de liberdade defendida pelos EUA era usada “[...] *como instrumento de dominación, la libertad como justificación de quienes en su nombre afirman sus intereses*”¹¹⁴⁶. O mesmo sentimento de união que os intelectuais demonstraram no final do século XIX e início do XX deveria ser retomado. Para o autor, tal como no passado, “*el imperio de los herederos de Isabel avanza incontenible sobre la América de Sur. Frente a este peligro sólo queda la unidad*”¹¹⁴⁷. Essa

¹¹⁴² ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. p. 205, 206, 210, 211, 212, grifo nosso.

¹¹⁴³ ZEA, Leopoldo. *Pensamiento social y político de América Latina*. In: ZEA, Leopoldo. *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971 [1964]. p. 152, grifo nosso.

¹¹⁴⁴ ZEA, 1971 [1964], p. 152.

¹¹⁴⁵ ZEA, Leopoldo. *La esencia de americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971. p. 12-14.

¹¹⁴⁶ ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberacion en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz editora, 1974, p. 38.

¹¹⁴⁷ ZEA, op. cit., p. 41.

situação, que levava a “[...] *enfrentar no ya un peligro, sino una realidad, deberá ser motivo suficiente para que los pueblos de esta nuestra América se unan*”¹¹⁴⁸.

Apelava para a história como elemento de construção da identidade, acreditava que somente a assimilação do passado possibilitaria afirmação da latino-americanidade. Se a história mostrava que os “*emancipadores mentales*” produziram uma “[...] *renuncia de la propia identidad trando de indentificarse con expresiones de una identidad extraña. Renuncia que será, a su vez, la livre aceptación de dependencia*”¹¹⁴⁹, essa mesma história mostrava que

*al finalizar el siglo XIX, al iniciar el XX, surge en la historia de las ideas latinoamericana una generación que ha tomando ya conciencia de los errores de la generación que le precedió. [...] Nueva generación que será testigo, a su vez, de la expansión del nuevo imperialismo que empieza por expulsar España de sus últimas posesiones en el Caribe. La nueva generación reclamará los bienes de la civilización por los que la generación de los emancipadores mentales había pugnado, pero sin renunciar a la propia identidad*¹¹⁵⁰.

E quem eram os homens dessa nova geração que não renunciavam à própria identidade e que ao mesmo tempo reclamavam os bens da civilização ocidental? Os nomes mais citados eram “*Rodó y Martí, Vasconcelos, Reyes, Henriquez Ureña, Manuel Urgate y otros más, todos ellos empeñados en hacer expresa la identidad de los pueblos de esta América para recuperarla y fortalecerla*”¹¹⁵¹. Os nomes desses autores em um momento ou outro já haviam aparecido nas obras de Zea desde os anos de 1940, mas é, sobretudo na década de 1970¹¹⁵², que o intelectual mexicano vai utilizá-los como representantes da valorização da história, da cultura, da identidade da América Latina em oposição, principalmente, aos Estados Unidos.

Em 1976, na segunda edição de *El pensamiento latinoamericano*, Zea continuava a defender a concepção de “*etapas de toma de conciencia de la identidad*”¹¹⁵³, e, em

¹¹⁴⁸ ZEA, op. cit., p. 42.

¹¹⁴⁹ ZEA, op. cit., p. 112.

¹¹⁵⁰ ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberacion en la cultura latinoamericana*. México: Joaquin Mortiz editora, 1974, p. 113.

¹¹⁵¹ ZEA, 1974, p. 114.

¹¹⁵² Os nomes de Martí, Rodó e Vasconcelos apareciam em *El pensamiento latinoamericano* (1976), *Filosofia y cultura latinoamericanas* (1976), *Filosofia de la historia americana* (1978), *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (1990), *Iberoamérica 500 años después Identidad e integración* (1991) e vários artigos.

¹¹⁵³ Zea dizia que: “*la primera etapa es de este pensamiento, el de los romanticos, el de los negadores del pasado histórico como expresión de la dominación ibera, el de los ‘emancipadores mentales’, dispuestos a arrancarse el pasado y a imponerse el modelo de un futuro que, por ser extremo, se transformará en*

subtítulo sugestivamente colocado como *Latinoamérica en busca de su identidad*, dizia que o cubano José Martí havia sido o primeiro a condenar o afã da geração romântica do século XIX de querer apagar a identidade. Na concepção de Zea, o cubano, diferentemente, partia da realidade latino-americana, tomava consciência da existência de um passado colonial, de algo que era importante destruir, mas pela via da assimilação dialética. Sabia que o índio, o negro e a herança espanhola eram parte da realidade e, como tal, precisavam ser assumidos junto a ela, fazendo parte de um verdadeiro projeto de América, um projeto de “*Nuestra América*”¹¹⁵⁴.

Nesses anos voltava também a falar que José Enrique Rodó era um dos homens que tinham afirmado a identidade da América Latina. Zea não estabelecia diferenças entre as ideias de Martí e Rodó. Esses e outros intelectuais do século XIX e início do XX eram agrupados ao que Zea chamava de “*generación asuntiva*”, aquela que havia superado a dicotomia sarmientista de “civilização ou barbárie” e vencido a alienação produzida pelo mundo ocidental. Na concepção de Zea, Rodó havia superado essa dicotomia ao defender a perspectiva de assumir os valores da cultura desenvolvida no período colonial sem negar totalmente a outra América. Dizia o intelectual mexicano que “[...] *no se opone Rodó a que Latinoamérica asimile el espíritu práctico de esa nación, a que haga propias sus experiencias: Calibán ha servir de Ariel, la técnica al espíritu*”¹¹⁵⁵.

Nota-se que as ideias que Zea propunha em 1957, em *América en la historia*, apareciam nesse trecho de 1978 ao usar o discurso de Rodó. A afirmação da identidade latino-americana não implicava a negação dos valores, das ideias e do avanço técnico desenvolvidos pelo mundo ocidental. Zea queria construir a imagem de Rodó como um intelectual que atestava uma valorização da cultura latino-americana sem negar a assimilação dos valores que acreditava serem próprios da modernidade.

José Vasconcelos também não estava fora da construção idealizada dos homens que assumiam a identidade latino-americana. A obra eleita por Zea como o símbolo dessa latino-americanidade era “*La Raza Cósmica*”. Em 1976, em *Filosofía y cultura*

nueva yuxtaposición dominante. La segunda etapa, la de los constructores del nuevo orden, inspirados en el positivismo, buscando hacer de sus pueblos copias, desgraciadamente sólo copias, de formas de un orden extraña a nuestra realidad. La tercera etapa, la que ahora agregamos a esta historia, la historia contemporánea de nuestro pensamiento, viene a ser la antítesis del pensamiento filosófico del siglo XIX. Un pensamiento consciente de los errores cometidos por sus antecesores tratando de realizar algo extraño a lo que debería ser potenciado, la propia realidad”. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976, p. 8-9.

¹¹⁵⁴ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976, p.453-454.

¹¹⁵⁵ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976, p. 275.

latinoamericanas, o intelectual mexicano dizia que esse livro, juntamente a *El perfil de hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos, eram os principais sustentáculos para o verdadeiro nacionalismo e latino-americanismo¹¹⁵⁶. Na interpretação de Zea, em *La raza cosmica* estava claro que o latino-americano

[...] tenía una gran ventaja sobre el occidental, el europeo y, concretamente, el anglosajón: un amplio espíritu de comprensión, libertad espiritual ajena a todo prejuicio, ajeno a los prejuicios que limitaban la decantada universalidad de la cultura europea; ajena a las limitaciones y murallas que caracterizaban la conciencia europea independientemente de sus pretensiones de universalidad¹¹⁵⁷.

Assumindo a exaltação da latino-americanidade, Zea chegava à conclusão que havia um “*humanismo latinoamericano*”, uma forma de se relacionar e ver o ser humano que levaria à salvação, não só da América Latina, como também do “*Tercer Mundo*” e depois do mundo inteiro. Mas, para isso, só havia uma receita, a velha “tomada de consciência”, pois “[...] *la toma de conciencia de la identidad latinoamericana que hace posible, a su vez, la conciencia de la existencia de otros pueblos en situación semejante*”¹¹⁵⁸. Disso surgia “[...] *una nueva expresión del universalismo [...] Universalismo que trasciende la relación de explotadores y explotados [...], de cambiar la relación vertical de dependencia por la horizontal de solidaridad*”¹¹⁵⁹. Assim, a nova relação seria conseguida por meio do humanismo, mas não como o renascentista de um homem abstrato¹¹⁶⁰, mas sim de um “*humanismo filosófico latinoamericano*”¹¹⁶¹, que trataria de “*humanizar, en su plenitud, al hombre*”. Esse humanismo de Zea, que alguns autores chamam de “*carne y hueso*”¹¹⁶², era eleito como o elemento de incorporação do índio e do negro na identidade latino-americana¹¹⁶³.

¹¹⁵⁶ ZEA, Leopoldo. *Filosofía y Cultura Latinoamericanas*. Caracas: C.E.L.R.G, 1976, p. 42.

¹¹⁵⁷ ZEA, op. cit., p. 45-46.

¹¹⁵⁸ ZEA, Leopoldo. El sentido de la historia: de la dependencia a la solidaridad (1978). In: ZEA, Leopoldo. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: UNAM, 1981. p. 58.

¹¹⁵⁹ ZEA, Leopoldo. El sentido de la historia: de la dependencia a la solidaridad. p. 58.

¹¹⁶⁰ Para Zea, “[...] *este humanismo abstracto marginó, una vez más, el hombre concreto de esta América*”. ZEA, Leopoldo. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976, p.465.

¹¹⁶¹ ZEA, op. cit., p. 424.

¹¹⁶² MEDIN, Tzvi. Sobre el humanismo de Leopoldo Zea. *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Universidad de Tel Aviv, v. 3, n. 1, 1992, p. 131-134.

¹¹⁶³ Parece que o diálogo que Zea passou a estabelecer com as obras de José Martí e, principalmente, de José Carlos Mariátegui, Muel González Prada, como também do selenegalês Leopold Sédar Senghor (1906-2001), do ganhês Kwame Nkrumah (1909-1972), dos martinicanos Aimé Césaire (1913-2008) e Frantz Fanon (1925-1961), levavam Zea a dizer sobre o humanismo que “[...] *el hombre con sus peculiaridades y diferencias, incluyendo dentro de estas peculiaridades, la cultura y la piel que hacen de*

Seguindo Vasconcelos, o intelectual mexicano acreditava que isto se dava em função da “[...] *capacidad latina para asimilar razas y culturas, para hacer suya la auténtica universalidad, permitirá a su pueblos tomar un puesto de una alta alcurnia en la historia*”¹¹⁶⁴. Essa capacidade gerava uma “*experiencia humanista*” que se tornava, não só um dos elementos da identidade da América Latina que Zea contrapunha aos EUA, mas também um aporte desta América à humanidade. Em *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* – obra que resultou da reunião de diversos textos dos anos de 1970 – Zea questionava:

*¿Qué puede oponer esta América Latina a la América Sajona? Qué puede oponer al egoísmo avasallador de la otra América? [...] Bolívar y otros muchos hombres de esta nuestra América, considera que es mucho lo que la América Latina puede, no solo oponer al egoísmo sajón, sino aportar positivamente a toda la humanidad. Los frutos de una larga, muy larga, experiencia humanista. [...] La experiencia de hombres que han hecho de sus desigualdades punto de partida para igualdades que anulen toda forma de dominación*¹¹⁶⁵.

Mais uma vez Zea idealizava Bolívar, como também Bilbao, Rodó, Martí e Vasconcelos, colocando-os como criadores ou catalisadores de uma “*experiencia humanista*” que contribuiria para toda a humanidade. Era essa experiência que levava “[...] *la vocación latinoamericana no puede ser ya conquista, sino la liberación. Por elle sus héroes san libertadores y no ya conquistadores*”¹¹⁶⁶. E o símbolo dessa vocação heróica era Bolívar. Não por acaso, reunindo diversos textos de anos anteriores, Zea publicava, em 1980, *Simón Bolívar, integración en la libertad*. Afinal, não era só herói da libertação, como também o primeiro a colocar “[...] *el problema de la identidad ¿Quiénes somos los hombres de esta América?*”¹¹⁶⁷.

Zea acreditava que “*el ideal de una comunidad heredado de la cultura ibérica encontrará su mejor y más alta expresión en el pensamiento del libertador, Simón Bolívar [...] la unidad latinoamericana se encuentra la base de esse tipo de solidaridad*

él una persona concreta y no una abstracción”. Inclusive, em função disso, ele começou a afirmar que “*Dentro de la subcolonización, además del indio está el negro, el hombre de color. [...] Es el hombre que ha sufrido la dominación del conquistador hispano, lusitano, inglés, francés y holandés. Dominación que solo ha sido transferida de un dominador a otro con la complicidad de algunos hermanos de raza*”. ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. op. cit., p. 455, 468.

¹¹⁶⁴ ZEA, *El pensamiento latinoamericano*. op. cit., p. 429.

¹¹⁶⁵ ZEA, Leopoldo. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: UNAM, 1981. p. 37.

¹¹⁶⁶ ZEA, Leopoldo, 1981, p. 41.

¹¹⁶⁷ ZEA, Leopoldo. *Simón Bolívar. Integración en la libertad*. México: Edicol, 1980, p. 8.

típicamente ibera [...]”¹¹⁶⁸. Na escrita de Zea, Bolívar era o herói máximo da unidade e identidade latino-americana¹¹⁶⁹.

Antes de terminar a década de 1970, Zea produziu uma série de trabalhos¹¹⁷⁰ em que deixava claro que sua “[...] *preocupación central, la búsqueda de la identidad de esta nuestra América* [...]”¹¹⁷¹. Nesses anos manifestava mais uma vez seu interesse em estabelecer a relação entre “*Historia de las ideas e identidad latinoamericana*”. Em todo caso, nesses e em outros textos desse período, as ideias de Zea iam se repetindo com o mesmo objetivo de afirmar a identidade da América Latina. Mudavam-se os termos¹¹⁷², mas permanecia a mesma interpretação da história latino-americana como sendo da busca de sua identidade, que só seria alcançada através da tomada de consciência que promoveria a assimilação dialética hegeliana.

Nesses termos, o que Zea chamava de nova geração, ou “*generación asuntiva*” – à qual o intelectual mexicano incorporava Caso, Ardao, Cruz Costa, Miró Quesada, a si mesmo e outros intelectuais do século XX –, havia conseguido promover a “superação dialética”, vencido o complexo de inferioridade e assumido a verdadeira identidade da América Latina mestiça.

Ao fim, como em Ardao e Cruz Costa, o elemento central dessa identidade idealizada por Zea era o ibérico, que fornecia a herança que deveria ser afirmada dialeticamente, possibilitando a adaptação das ideias europeias e levando à mestiçagem e à assimilação de outros traços culturais.

¹¹⁶⁸ ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Editorial Ariel, 1976, p.36-37.

¹¹⁶⁹ Essa concepção levou Zea a entrar em polêmica com Germán Carrera Damas. O debate ocorreu em abril de 1979, no *Palácio de la Minería* da Ciudad de México, quando, sob o patrocínio da UNAM, se reuniram vários investigadores para tratar da cultura latino-americana. Leopoldo Zea, já no cume de sua fama, aproveitou o momento para insistir na necessidade de pensar a “*Nuestra América*” a partir de sua própria realidade e problemas; enquanto Germán Carrera Damas cumpria uma década sustentando algumas teses demolidoras do culto a Bolívar. Para mais detalhes ver: STRAKA, Tomás. Sobre la conciencia de los criollos. Notas para una historia de las ideas en Nuestra América. *Mañongo*. N. 23, Ano XII, Vol. XII, Jul- Dez, 2004, pp. 113-134.

¹¹⁷⁰ Textos como *El sentido de la historia anglojuna* como prólogo do livro de Juan A. Ortega y Medina sobre a *Evangelización puritana en norteamérica* (1976); *Crise del sentido de la historia occidental* na *Revista Comprender* (1976); *Del ejercito liberador al ejercito represor* no XLII Congreso Internacional de Americanistas (1976); *El sentido de la historia: de la dependência a la solidariedad*, publicado na *Revista Culturas* da UNESCO v. V, 1978. *Historia de las ideas e identidad latinoamericana*, apresentado no I Simposium sobre *Historia de las Ideas en América* realizado em Vancouver, Canadá, em 1979. Esse e outros foram reunidos em ZEA, Leopoldo. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: UNAM, 1981.

¹¹⁷¹ ZEA, Leopoldo. *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. p. 9.

¹¹⁷² Em *Filosofía de la historia americana*, em vez de falar em “*emancipadores mentales*”, passou a vincular todos os homens de letras do século XIX ao que chamava de “*proyecto civilizador*”, passou a chamar a “*nueva generación*” de “*generación asuntiva*”, ou “*proyecto asuntivo*”. Em todo caso, defendia que “*El proyecto asuntivo ahora adoptado, negará, abiertamente, el proyecto civilizador*”. ZEA, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México: FCE, 1978, p. 274.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho simultâneo de investigar conexões sem deixar de fazer comparações mostrou que Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa estavam interconectados por meio de uma grande *rede de intelectuais*. A investigação de suas trajetórias nos permitiu perceber que suas formações possibilitaram o desenvolvimento de certos interesses semelhantes, como a intenção de produzir trabalhos sobre o passado filosófico de seus respectivos países, criando afinidades intelectuais que os levaram à construção de uma rede latino-americana de história das ideias.

Zea teve papel central nessa configuração. As fontes, sobretudo as missivas, mostram como o mexicano, no decorrer de sua primeira viagem pela América, foi articulando o grupo. Não obstante, percebemos também a importância da rede epistolar construída por Francisco Romero, que antecedeu a empreitada de Zea e o colocou em contato com intelectuais que possuíam interesses comuns. Este ainda se beneficiou do prestígio e da influência intelectual que José Gaos e, principalmente, Alfonso Reyes possuíam. Sem as condições materiais possibilitadas pela Fundação Rockefeller, sua viagem não teria sido possível.

Nesse sentido, ficou claro que não havia um plano prévio, um destino inexorável para que Zea assumisse tal papel ou para que a rede latino-americana de história das ideias se configurasse da forma como foi se construindo. Os contatos de Romero e o apoio de Gaos e Reyes abriam possibilidades, e não determinações completas e acabadas. As relações de sociabilidade construídas na viagem de Zea foram se ampliando no decorrer dos anos e levou à configuração da rede, que também deu forma a um grupo. As articulações estabelecidas por Zea e o prestígio paulatinamente adquirido no cenário mexicano após sua viagem lhe permitiram construir as bases institucionais do que ele e seus colegas vinham realizando em separado.

Nessa construção, ficou claro que as bases do “modelo” de história das ideias posto no *Comité* eram de caráter historicista e “americanista” – que tomavam as iniciativas argentinas de Francisco Romero e, principalmente, as mexicanas de Samuel Ramos e José Gaos como parâmetros. Essa tendência foi muito mais defendida pelos latino-americanos do que pelos membros estadunidenses, pois estes em um momento ou outro tentaram trazer o “modelo” lovejoyniano para o interior do *Comité*. A hegemonia de Zea e seus colegas dentro da instituição não permitiu que a *History of ideias*, de Lovejoy, tivesse grande ressonância. Os dois principais elementos de criação da

identidade do grupo cristalizados nessa instituição eram negar que as ideias filosóficas fossem imutáveis e puras abstrações e afirmar que sua compreensão se dava nas condições histórico-espaciais, na captação de suas “adaptações” nos cenários nacionais. Essas afinidades levaram Zea, Ardao e Cruz Costa a estarem juntos em determinadas atividades, eventos e instituições, buscando ampliar a disseminação de suas ideias por meio das recomendações do *Comité*, da publicação de artigos em revistas e, principalmente, pelo projeto coletivo de publicação de suas obras pela FCE.

A análise de seus livros corroborou a existência de uma rede textual que colocava em circulação não só ideias, conceitos, autores e temáticas – criando um contexto que possibilitava a decifração dos significados que atribuíam às ideias e às interconexões que construíam – como também deixou claro que havia um mecanismo de validação dos pares, com citações cruzadas que Zea, Ardao e Cruz Costa produziam das obras de um e de outro. Esse reconhecimento mútuo também foi percebido por meio das resenhas, prefácios e artigos que Ardao, Zea e Cruz escreveram.

Contudo, se, por um lado, a análise dos prólogos, das missivas, das declarações em eventos, das recomendações institucionais e, principalmente, da que resultou da comparação das obras, mostrou que havia muitas conexões; por outro, essas mesmas fontes possibilitaram perceber que a rede não foi um lugar de completa homogeneidade. Por mais que Zea, Ardao e Cruz Costa estivessem conectados, isso não os levou a ter, em todos os momentos, os mesmos posicionamentos e as mesmas formas de utilizar termos e ideias. Ao comparar suas produções escritas, foi possível compreender que, embora defendessem que as ideias filosóficas se explicavam pelas condições históricas, não tiveram necessariamente a mesma concepção sobre o que seria o historicismo. Ardao e Zea estiveram próximos no que compreendiam por historicismo, elegendo quase os mesmos autores e a mesma preocupação com o que chamava de “filosofia americana”.

Cruz Costa, nesse sentido, se distanciou de ambos, mostrando-se em descompasso com os hispano-americanos. É certo que o exame das primeiras obras do intelectual brasileiro¹¹⁷³ mostrou que não existia o uso do termo historicismo antes dos contatos com Zea e Ardao. Todavia, por mais que Cruz Costa, após a década de 1940, tenha partilhado autores comuns (Bréheir e Dilthey) com os hispano-americanos, isso não o levou a considerar a temática historicista exatamente da mesma forma. Elegia

¹¹⁷³ *Alguns aspectos da filosofia no Brasil* (1938); *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez* (1942); *A filosofia no Brasil* (1945); *O pensamento brasileiro* (1946).

autores, local e tempo para o nascimento do historicismo que não eram compartilhados por Zea e Ardao. Além disso, o brasileiro não afirmou que essa concepção teórico-filosófica era uma ferramenta para a construção de uma “filosofia americana”.

Diferença também houve no modo de compreender e tratar determinadas temáticas. Cruz Costa não interpretou o positivismo assim como Zea e Ardao, e não ligou essa corrente de pensamento ao evolucionismo e ao darwinismo. Porém, a análise da obra de Cruz Costa mostrou que, depois do contato com Zea, seu interesse em investigar tal temática se intensificou, resultando em várias referências à obra do mexicano. Assim como as cartas demonstraram que Ardao direcionou suas investigações em função dos contatos e das leituras das obras dos colegas brasileiro e mexicano. A rede possibilitou uma circulação temática, ainda que não as mesmas interpretações.

Do mesmo modo, os contatos não significaram um tratamento igual no que se refere às fontes históricas. Se, em meados de 1940, Ardao e Zea estiveram mais próximos por utilizarem fontes primárias na escrita de suas obras, no início da década de 1950, o mexicano se aproximou mais de Cruz Costa e se distanciou da preocupação do uruguaio de produzir uma escrita fundada em documentos. Mas em suas concepções de tempo e periodização construíram uma interpretação da história muito parecida ao assentarem uma ideia de tempo como etapas de um processo progressivo e teleológico, que tinha como destino o século XX. Em síntese, todos construíram suas épocas como o grande momento do novo, do despertar da consciência nacional e/ou latino-americana, como o momento da afirmação identitária.

Essa busca da identidade se justificava pelas perspectivas que construíram de estarem vivendo em contextos marcados por uma crise que impunha a busca do “novo” e do “próprio”. Vários acontecimentos justificaram essa concepção. O principal, para Cruz Costa, foi a Primeira Guerra Mundial; na concepção de Ardao e, principalmente, de Zea, a Segunda Guerra Mundial. Esse último também elegeu a Revolução Mexicana como o momento da valorização da identidade nacional, um acontecimento que levou uma série de intelectuais a construir, não só uma literatura e uma arte nacional, mas também uma filosofia. Colocando-se como continuadores de uma tradição iniciada por Antonio Caso, José Vasconcelos e, sobretudo, Samuel Ramos, Zea e um grupo de intelectuais que constituiu o Hiperión – inspirados no existencialismo – buscaram criar o que chamavam de *filosofia de lo mexicano*, que se traduzia na construção de uma identidade nacional.

Nessa busca da identidade da nação, Zea esteve mais próximo de Cruz Costa do que de Ardao. Tanto o mexicano quanto o brasileiro estavam convencidos da existência de um ser da nação, que, embora escondido ou negado, poderia ser descoberto e afirmado. Possuíam, ainda, um discurso semelhante da eleição de um elemento identitário que negava as abstrações em nome de uma busca das “relações concretas”. Assim, deixavam entender que era esse elemento que esteve por trás do processo de “adaptação” das ideias europeias às condições nacionais. O ser brasileiro e o ser mexicano de Cruz Costa e Zea eram representados por aqueles, guiados por preocupações concretas, que sempre aplicavam as ideias a fins práticos.

A análise de suas obras demonstrou que os discursos de Zea e Cruz Costa se encontravam animados por um desejo de salvar a “cultura nacional”, de mostrar sua identidade e evitar os desvios dos “abstracionistas” ou dos construtores de uma “cultura ornamental”. O discurso de identidade manifestado em suas obras estava, em certa medida, em compasso com o projeto de modernização e nacionalidade posto em circulação por interesses econômicos e políticos. Como podemos perceber, Zea se alinhou ao discurso nacionalista do alemanismo e até ocupou cargos no governo do presidente mexicano Adolfo López Mateo; Cruz Costa também estava muito próximo da elite paulista de sua época e, em certa medida, validou seus discursos de modernização.

Ao defenderem a existência de um espaço nacional da filosofia, mantiveram certa lealdade à ideia de Estado-Nação, já que além de não colocarem em questão essa construção, também contribuía para a criação da imagem unificada do ser nacional que se sobrepunha à multiplicidade de alternativas identitárias. Acabavam por naturalizar uma identidade unitária, defendendo uma metaidentidade que eliminava, diluía ou minimizava as outras identidades culturais. Todos os discursos de identidade de classe, de gênero, de religiosidade ou das culturas subalternas ficavam subsumidos à Nação. Em suas escritas, contradições, conflitos e diferenças eram esquecidos ou preteridas em função da necessidade de afirmação da nacionalidade.

Já Ardao não se colocou a tarefa de encontrar um espírito da nação uruguaia ou de estabelecer um discurso da uruguidade. Em suas primeiras obras estava mais preocupado em escrever uma história das ideias filosóficas no Uruguai, assentada no que acreditava ser a objetividade da documentação. Evidentemente, esse exercício não estava fora da lógica de pensar a “adaptação” das ideias dentro do espaço nacional, mas não encontramos as mesmas preocupações identitárias de Zea e Cruz Costa. A

manifestação clara de um discurso identitário estava posto mais na supranacionalidade, que começou na década de 1940, mas só nos anos de 1960 passou claramente a ser defendida. A análise dos textos desse período nos permitiu perceber que o primeiro elemento de demarcação identitária eleito pelo intelectual uruguaio foi a língua espanhola. Foi por ela que Ardao buscava dar unidade à América espanhola, como também ligar os países hispano-americanos a uma ancestralidade hispânica. Nos textos reunidos em *Filosofia en lengua española* (1963), a Europa da modernidade era tida como o *outro* que excluía a Espanha e a América espanhola da universalidade filosófica por tê-la concebido a partir da afirmação das línguas nacionais das novas potências ocidentais. Processo esse que se refletiu na supremacia da filosofia inglesa, francesa e alemã, assim como na inferiorização do pensamento em língua espanhola.

Cabia então ao “historiador das ideias” mostrar como foi construído esse processo e superá-lo, identificando a importância das construções filosóficas espanholas e hispano-americanas. Ademais, com o decorrer do tempo, além dessa identidade linguística, Ardao também produziu certas similitudes geográficas, históricas e, sobretudo, a ideia de um “espírito ibérico” com elementos que identificavam o Brasil e a América espanhola. Inclusive, ficou evidenciado que este último fator identitário foi claramente defendido a partir do diálogo que o uruguaio manteve com a obra de Cruz Costa e outros autores postos em circulação na rede. No final da década de 1960, em uma série de textos, Ardao também elegeu certos elementos culturais, históricos, geográficos, e até mesmo o que entendia por semelhanças econômicas, para falar de uma *América Latina do Norte*, para incorporar o Canadá em sua concepção de América Latina.

Nos anos de 1970, em seu exílio na Venezuela, Ardao escreveu vários textos, reunidos em *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* (1978), em que buscava mostrar que as ideias de unidade da América espanhola já estavam presentes em Miranda, Bolívar, Bello, Hosto e Rodó. Outro conjunto de textos e pesquisas que vinha desenvolvendo desde a década de 1960 foi também reunido no seu livro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980). Obra que, como vimos, buscou não só mostrar que, enquanto substantivo, essa ideia não foi um produto francês e sim uma criação de autores hispano-americanos (José Torres María Caicedo era o principal nome), como também defender a tese de que o conceito de *América Latina* só ganhava significado em oposição ao seu *outro*: os Estados Unidos da América.

Antecedendo a Ardao e, depois, em concomitância com ele, Leopoldo Zea também manifestou um discurso sobre a latino-americanidade, só que não colocou a língua como um forte fator identitário ou incluiu a parte francesa do Canadá em sua concepção de América Latina. Zea atribuiu mais importância à história e às heranças ibéricas. Com a passagem do tempo, foi estabelecendo um discurso em que a América Latina possuía uma *historia comum* de dependência e de negação do seu ser, de busca de libertação e afirmação da latino-americanidade. Essa história da identidade falava de homens (*los emancipadores mentales*) que negaram a herança cultural espanhola para serem iguais ao homem da modernidade, desejosos de serem como a Europa ocidental e aos Estados Unidos, mas também de homens (*la generación asuntiva*) que, após as agressões estadunidenses no final do século XIX – a data de 1898 não era eleita por acaso –, buscaram a valorização das heranças ibéricas, criticavam o “espírito expansionista” norte-americano e, principalmente, defendiam o valor da mestiçagem.

Contudo, esse discurso, como as fontes demonstraram, não nasceu desde as primeiras escritas de Zea, mas sim em um longo e contraditório processo de aproximação e diferenciação em relação aos EUA. As fontes consultadas mostram que o divisor de águas em sua escrita se deu com a publicação de *América en la historia* (1957). Nessa obra, Zea começou a pensar criticamente o “ocidentalismo”, mostrando suas limitações racionalistas e construções que validavam a dominação da Europa sobre “outros povos”. Todavia, contraditoriamente à crítica ao projeto do colonialismo europeu, não só colocava de fora as nações ibéricas, como, ao mesmo tempo, não invalidava o desejo de fazer parte da configuração da modernidade.

Sendo assim, se por um lado Zea cobrava que os valores de “autodeterminação dos povos”, “liberdade” e “igualdade” – que em sua concepção haviam sido construídos pela modernidade – fossem de fato estendidos a “todos os povos” para superar as práticas imperialistas dos EUA e das nações européias ocidentais; por outro, o intelectual mexicano propunha um ambicioso projeto: construir um novo humanismo universalista latino-americano, que negava as relações abstratas do humanismo europeu em nome das relações concretas de “homens” que lutavam pela liberdade contra a dominação, que desejavam criar relações horizontais de “*solidariedad*” em oposição às verticais de “*dominación*”. Humanismo que tinha origem na “*peculiaridade de los pueblos iberos*”, que se guiavam pelo “*sentimiento de comunidad*” frente ao individualismo ocidental.

Nesse sentido, ao contrário do que defendem alguns autores, Zea estava longe de um discurso pós-moderno que negava totalmente a modernidade¹¹⁷⁴, seu desejo era salvar a modernidade europeia por meio a afirmação do que acreditava ser “os valores da cultura ibérica”. Seguidor de José Ortega y Gasset, acreditava que a concepção racionalista da modernidade, que havia sido construída a partir das ideias de Descartes, levava à renúncia da vida em nome do “abstracionismo” e do “individualismo”, e retiravam a filosofia e o homem da história. Defendia que o que dava significado ao homem era a “vida, e a vida do homem era a história”. Assim como o pensador espanhol, Zea não buscava negar a razão, mas propor uma “razão vitalista” e “historicista”, que superaria o individualismo e o exclusivismo colocados em marcha pela Europa ocidental e continuados pelos EUA.

A análise das obras de Zea mostrou que, com o avançar dos anos, mormente nas décadas de 1960 e 1970, ele intensificou a construção um discurso de alteridade em relação aos EUA, que dava significado à identidade latino-americana. Criou a imagem de certos homens da elite política e cultural latino-americana como heróis guiados por altos valores morais, desprendidos do “egoísmo ocidental”, herdeiros do “espírito ibérico” e, sobretudo, defensores da “mestiçagem”. José Enrique Rodó, José Martí, José Vasconcelos e Simón Bolívar não eram percebidos em suas particularidades e diferenças ideológicas, todos eram os heróis da latino-americanidade. Embora Zea fosse quem mais explicitasse esse tipo de interpretação, Ardao e Cruz Costa não estiveram tão distantes, por mais que nem sempre coincidissem, também criavam seus “heróis” e elegeram a elite como os guias da história.

Com o avançar da década de 1970, o mexicano e o uruguaio se tornaram críticos do que acreditavam ser a persistente “condição de dependência” e dominação dos “povos” latino-americanos, recriminaram o imperialismo norte-americano e elegeram os homens que, no passado, lutaram pela afirmação da latino-americanidade frente ao grande vizinho do Norte. Cruz Costa não compartilhou do discurso latino-americanista de Zea e Ardao, mas todos acreditaram que as ideias filosóficas, não só estavam inseridas na história, como também que mudavam com ela. Estavam convencidos de que a história se fazia pela mudança e que estava diretamente relacionada a um grupo específico: as elites intelectuais. Elas eram o verdadeiro motor da história. E parece que, em certa medida, esses autores também colocaram para si essa missão.

¹¹⁷⁴ MIGNOLO, Walter. Colonial and Postcolonial Discourse. Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Research Review*. 3, pp. 120-131, 1991.

Competia ao intelectual, comprometido e consciente, transformar o sistema vigente de crenças mediante o exercício “crítico” do pensamento e produzir uma escrita que permitiria cumprir sua missão “salvacionista”. Havia os intelectuais abstratos, criadores da cultura ornamental, alienados, repetidores de ideias alheias, mas também os conscientes, comprometidos, valorizadores dos elementos próprios da nação ou da latino-americanidade. Esses últimos compreenderam o sentido da história nacional e/ou da América Latina e, como tal, poderiam falar de suas identidades. Suas obras deixavam entender que o conhecimento da identidade nacional e/ou latino-americana, possibilitado pelo exercício de historiar ideias, colocava a responsabilidade moral sobre o intelectual na “missão” de difundir e ensiná-la. Dar a conhecer essa verdade a todos que a ignoravam era uma tarefa de absoluta prioridade política, já que seu conhecimento era a chave para superar os obstáculos que impediam a afirmação da nação e/ou da América Latina.

Assim criaram uma interpretação da história em que procuravam dizer o que os brasileiros, os mexicanos e/ou os latino-americanos eram ou deveriam ser, quem eram seus amigos e seus inimigos. Diferente de Zea e Ardao, Cruz Costa nunca construiu explicitamente os EUA como o *outro* de seu discurso identitário, mas não deixou de estabelecer a antítese do brasileiro, isto é, o que ele não deveria ser: um “abstracionista”, um construtor de “cultura ornamental”, um amante da “metafísica”. Tudo isso não só impossibilitava a criação de uma filosofia brasileira, como negava a identidade pragmática que o “espírito brasileiro” havia herdado do português. Assim, essa era a missão dos intelectuais que trabalhavam com a história das ideias: colocar para si a tarefa de salvar a cultura nacional, ou a latino-americana.

Guardadas as diferenças – que, como vimos, foram várias – em comum os três intelectuais estavam convencidos de que a investigação do passado poderia iluminar e trazer à consciência aqueles elementos que, devido à falta de conhecimento ou mesmo à alienação cultural, permaneceram ocultos para grande maioria. A função do intelectual comprometido com a mudança seria semelhante à de um terapeuta que busca levar o paciente a tomar consciência das “causas últimas” das neuroses, para que os sintomas desapareçam. A história das ideias filosóficas teria a capacidade de diagnosticar os “males” que afetava a cultura, e assim possibilitar uma nova forma de lidar com o passado e projetar o futuro. A grande função e tarefa dessa “disciplina” seria a de construir um autoconhecimento, de promover um saber sobre o passado filosófico que possibilitasse a construção de uma filosofia de base nacional e/ou latino-americana. Um

saber de “compromisso” com a superação do “complexo de inferioridade” e afirmação do que acreditavam ser o próprio de cada nação ou da latino-americanidade.

Assim, a história das ideias na escrita de Zea, Ardao e Cruz Costa esteve indissoluvelmente vinculada às preocupações eminentemente identitário-filosóficas. Vista como atividade para a busca da originalidade e autenticidade do pensamento produzido em cada país da América Latina ou de sua unidade (como foi para Zea e Ardao). De forma geral, assumia a função de alimentadora de uma interpretação especulativa do sentido da história nacional e/ou latino-americana, estando indissociavelmente ligada à afirmação identitária.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

Obras

ARDAO, Arturo; CASTRO, Julio. *Vida de Basilio Munõz*. Montevidú: Editorial Acción, 1937.

ARDAO, Arturo. *Filosofia pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideu: Claudio Garcia & Cia Editores, 1945.

------. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevidú: Universidad de la Republica, 1968 [1950].

------. *La filosofia en el Uruguay en lo siglo XX*. México: FCE, 1956.

------. *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*. Montevidú: 1951

------. *La Universidad de Montivideo. Su evolución histórica*. Montevidú: Universidad de la Republica, 1956.

------. *Introducción a Vaz Ferreira*. Montevidú: Barreiro y Ramos S.A, 1961.

------. *La filosofía polémica de Feijóo*. Buenos Aires: Losada, 1962.

------. *Filosofia en lengua española*. Montevideo: Alfa, 1963.

------. *Rodó, su americanismo*. Montevidú: Marcha, 1970.

------. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevidú: Universidad de la República, 1971.

------. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas: Monte Avila, 1978.

------. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), 1980.

------. *Lógica y metafísica en Feijóo*. Montevideo: Universidad de la República/Centro de Estudios Gallegos, 1997.

------. *A hora do Canadá*. Tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CRUZ COSTA, João. *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez*. Tese de doutoramento em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da

Universidade de São Paulo, 1942. (Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 29. Filosofia, 1).

----- . *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945.

----- . *O pensamento brasileiro*. São Paulo: J. Magalhães, 1946.

----- . *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1950. (Tese de concurso à cátedra de história da filosofia).

----- . *Augusto Comte e as origens do positivismo*. São Paulo: J. Magalhães, 1951.

----- . *Esbôço de uma História das Idéias no Brasil na primeira metade do século XX*. São Paulo: Separata do nº 20 da Revista de História, 1954.

----- . *O positivismo na república, notas sobre a história do positivismo no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1956.

----- . *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

----- . *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*. México: FCE, 1957.

----- . *Vom Werden des Brasilianischer*. Porto Alegre: Globo, 1957.

----- . *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1960.

----- . *Panorama of the history of philosophy in Brazil*. Tradução Fred G. Stum. Washington: Pan American Union, 1962.

----- . *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967

----- . *Pequena história da república*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México*. México: El Colégio de México: 1943.

----- . *El Positivismo en México*. Nascimento, apogeo y decadencia. México: FCE, 1968 [1943-1944].

----- . *Ensayos sobre filosofía de la historia*. México: Stylo, 1948,

----- . *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*. México: El Colégio de México, 1949

----- . *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: FCE, 1952.

- . *América como conciencia*. México: UNAM, 1972 [1953],
- . *El Occidente y a conciencia de México*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1953].
- . *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Editorial Porrúa, 1974 [1952].
- . *Filosofía en México*. Vol. I e II. México: Ediciones Libro-Mex, 1955.
- . *América en la historia*. México: Diánoia/FCE, 1957.
- . *América Latina y el mundo*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- . *Características de la Cultura Nacional*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, 1969.
- . *Latinoamerica: emancipación y neocolonialismo*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971.
- . *La esencia de americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971.
- . *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz editora, 1974.
- . *El pensamiento latino-americano*. Barcelona: Ariel, 1976.
- . *Filosofía y cultura latinoamericanas*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1976.
- . *Filosofía de la historia americana*. México: FCE, 1978.
- . *Simón Bolívar*. Integración en la libertad. México: Edicol, 1980.
- . *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. México: UNAM, 1981
- . *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1989 [1969].
- . *Discurso desde la marginación y la barbárie*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- . *Descubrimiento e identidad latino-americana*. México: UNAM, 1990.
- . *Filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: Ayacucho, 1991.
- . *El Nuevo Mundo en los retos de nuevo milênio*. México: UNAM, 2003. Disponible em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>>. Acesso em: 4 jan. 2004.

Artigos e outros textos

ARDAO, Arturo. Democracia y eficacia. *Acción*, 29 de Julho de 1933. Disponível em: http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/arturo_ardao/bibliografia.htm. Acessado em: 22 de junho de 2012.

------. Lucha contra la dictadura. *Acción*, 1937. Disponível em: http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/arturo_ardao/bibliografia.htm. Acessado em: 22 de junho de 2012.

------. *Mensaje de la Federación de Estudiantes a la Asamblea de Consejos Acción*, 1934. Disponível em: http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/arturo_ardao/bibliografia.htm. Acessado em: 22 de junho de 2012.

------. *En el tricentenario del "Discurso del Método"* *Acción*, 1937. Disponível em: http://www.archivodeprensa.edu.uy/biblioteca/arturo_ardao/bibliografia.htm. Acessado em: 22 de junho de 2012.

------. "Nuestra América". *Marcha*, Montevidéo, N' 16, 6 de outubro de 1939.

------. El historicismo y la filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, V. XVIII, n. 4. p. 109-118, Julio-agosto, 1946.

------. Un enfoque mexicano de positivismo en Uruguay. *Marcha*, Montevidéo, n. 510, dezembro de 1949.

------. Cruz Costa y la Filosofía Brasileña [1950]. In: ARDAO, Arturo. *Escritos Transhumantes*. Trabajos dispeersos sobre filosofía de América Latina y España. Montevidéo: Linarde y Risso, 2009, p. 115-117.

------. Una leyenda: el positivismo filosófico de Batlle y Ordóñez. *Marcha*, Montevidéo, Junho de 1951.

------. *Sobre el concepto de historia de las ideas*. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p.72

------. El historicismo y la filosofía americana. In: ARDAO, Arturo. *Filosofía en lengua española*. Montevidéo: Alfa, 1963.

------. Primer documento de la filosofía pre universitaria en el Uruguay. *Cuadernos uruguaio de filosofía*. n.1, pp. 155-158, 1961.

------. La idea de Latinoamérica. *Marcha*, n. 1282, 27 nov. 1965, Año XXVII, n. 12. p. 15.

------. Prólogo. In: MARTÍNEZ, Martin. *Estudios sociológicos 1881 – 1885*. Montevidéo: UR, 1965.

------. Viejos recuerdos del Centro de Estudiantes de Derecho. *Revista CED*, n° 92, Tomo XXII. Montevidéo, 1967, pp. 2-15.

------. La idea de tiempo en Rodó. *Marcha*, n° 1, maio de 1967.

------. El americanismo de Rodó. Prólogo de Jose Enrique Rodó. *La América Nuestra*. Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1977.

------. Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina. *La filosofía en América Latina. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Venezuela, Sociedad Venezolana de Filosofía, t. I, 1979, pp. 49–70. Disponível em: <http://www.filosofia.org/bol/bib/nb051.htm> acessado em 05/11/2012.

------. Opciones políticas de Quijano. Montevidéo: *Cuadernos de Marcha*, junho de 1987.

------. Prólogo. In: ZEA, Leopoldo. *Filosofia como compromiso de libertación*. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1991.

------. Vida y obra de Leopoldo Zea. In: ZEA, Leopoldo. *Filosofia como compromiso de libertación*. Seleção e organização de Liliana Weinberg de Magis e Mario Magallón. Caracas: Biblioteca Aycucho, 1991.

------. La filosofía como compromiso de liberación. *Cuadernos Americanos*. México, año VI, v.4, n° 34, pp.197-203, julio/agot. 1992.

------. Entrevista. CARRASCO, Juan Carlos. Diálogo com Dr. Arturo Ardao. *Humanidades*. Montividéo, 2001.

ATA DE REUNIÕES do *Comité de Historia de las ideas en América*. O documento encontra-se na web-página do Instituto Pan-Americano de Geografia e Historia. Ver: <<http://www.filosofia.org/ave/001/a348.htm>>. Acesso em: 10 out. 2011

CRUZ COSTA, João. Discurso do orador. In: ANUÁRIO DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS da Univesidade de São Paulo, 1936, p. 298

------. Alguns aspectos da filosofia no Brasil. In: ANUÁRIO DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS da Univesidade de São Paulo, 1936, p.29-39.

------. A filosofia e a evolução histórica nacional. Conferência realizada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. In: CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945.

------. Prefácio. In: FRANCOVICH, Guillermo. *Filósofos brasileiros*. São Paulo: Flama, 1947.

------. Philosophies et phiosophes en Amérique latine. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 3^e année, N. 4, 1948. pp. 571-572. Disponível em:

http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1948_num_3_4_2390 Acessado em 14 de maio de 2013.

----- . A situação da filosofia no Brasil e em outros países da América. *Revista a Medicina Moderna*. v. 1, n. 2, abril-junho, 1948.

----- . A filosofia no Brasil e na América. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*. São Paulo, 9 a 14 de novembro de 1959, p. 69.

----- . Comissão Brasileira de Historia das ideias. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de cultura equatoriana, 1959. p.19- 20.

----- . História das ideias no Brasil, seu desenvolvimento, influencias recebidas da Europa e da América Inglesa e suas relações com a História das Ideias na América Espanhola. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de cultura equatoriana, 1959.

----- . Evolución de la intelectualidad brasileña en la primera fase del siglo XX. *Cuadernos Americanos*. México, maio-junho, n. 3, v. CXXII, 1962,

----- . Evolución Brasileña. *Política*. Caracas: Arts, n. 10. p. 79-82, 1966.

----- . Prefácio. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em Perspectiva*. São Paulo: Difel, 1968.

----- . Prefácio. In: LUZ, Nícia Vilela. *A luta pela industrialização do Brasil*. São Paulo: Alfa Omega, em 1975.

----- . Mi encuentro do Leopoldo Zea. *Latinoamerica*. Anuario de estudios latinoamericanos. México, UNAM, n. 10, p. 79-82, 1977.

----- . Sobre o trabalho teórico. *Trans/form/ações*. Publicação anual do Departamento de Filosofia, n. 2, Assis, 1975. p. 85.

----- . Arquivo João Cruz Costa da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Cartas, textos e fotografia.

RESOLUCIONES del Primer Seminario sobre la Historia de las Ideas en América. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 36-39.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS. 1935. *Programa de 1935*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1935.

ZEA, Leopoldo. Ortega y la historia. *Letras de México*. 1942, p.138-147.

----- . En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos*. México, nº 1, p. 154-169, 1942.

- . *En torno de una Filosofía Americana. Cuadernos Americanos.* n. 32, v. 3, pp. 63-78, 1942.
- . Una aventura en la “metahistoria”. *Cuadernos Americanos.* nº 2, v.2, p. 114-118, 1942.
- . La Filosofía como historicismo. *Cuadernos Americanos.* n. 5, v.5, p.106-111. 1942.
- . Las dos Américas. *Cuadernos Americanos.* México, nº 2, mar./abr., 1944, p. 48.
- . México en Iberoamérica. *Cuadernos Americanos.* N. 6, vol. XXX, p- 36-52, nov.dez. de 1946.
- . Esquema para una historia del pensamiento en México. Lima, Ediciones del Seminario de la Facultad de Letras, 1946.
- . La filosofía como compromiso. *Cuadernos Americanos.* N. 22, vol. XXX, p- 36-52, nov.dez. de 1949.
- . Dialéctica de la conciencia en México. *Cuadernos Americanos.* N. 28, vol. XXX, p- 55-67, nov.dez. de 1951.
- . La Revolución como conciencia de México (1951). In: HURTADO, Guillermo. *El Hiperión.* México: UNAM, 2006, pp. 169-186.
- . La historia de las ideas en Hispanoamérica. *Filosofía y Letras.* T. XIX, n. 38, abril-jun. 1950, p. 370.
- . A filosofia contemporânea no México. *Revista de História.* n.20, vol. IX, anoV, outubro-dezembro, 1954, p. 257-264.
- . El puritanismo em la conciencia norteamericana. *Diánoia,* v. 1, n. 1, 1955,
- . Catolicismo y modernismo en la conciencia ibero-americana. *Dianoia.* pp. 76-108, v. 2, n. 2, 1956.
- . Noticia preliminar. In: ARDAO, Arturo. *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX.* México: FCE, 1956, p7-10.
- . Noticia preliminar. In: CRUZ COSTA, João. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil.* México: FCE, 1957
- . La historia en la conciencia americana. *Anuario de Filosofía Dianoia.* Ano III, n. 3, 1957, p. 68.
- . Reseña bibliográfica de Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil. *Diánoia,* v. 4, n. 4, 1958.

------. Dialéctica de la conciencia americana. *Anuario de Filosofía Dianoia*. Año IV, n. 4, pp. 3-18, 1958.

------. Apresentação. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959.

------. La misión de la filosofía americana. *Anuario de Filosofía Dianoia*, v.7, n. 7, p. 38-50, 1961.

------. De la Historia de las ideas a la Filosofía de la Historia. *Latino América*. Anuário de estudios latinoamericanos. UNAM, n. 10, pp. 125-138. 1977.

------. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, nº 89, pp. 11-27, 1988.

------. Algo personal. Entrevista concedida ao *Excelsior* em 15 de abril de 2000. In: ZEA, Leopoldo. *El nuevo mundo en los retos de nuevo milênio*. México: UNAM, 2003. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/>>. Acesso em: 4 jan. 2004.

------. Carta de Zea a Arturo Ardao, em 22 de novembro de 1945. In: RODRIGUEZ OZÁN, Maria Elena. *Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao*. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, 2004, p. 13-21

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELLAN, José Luis. La contribucion de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica. *Diánoia*. Vol. 16, n. 16, 1970, p. 205-231

------. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México/Madrid: FCE, 1998.

ACERBONI, Lúdia. Cruz Costa e a história das idéias. In: ACERBONI, Lúdia. *A filosofia contemporânea no Brasil*. Tradução João Bosco Feres. Prefácio Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1969. p. 108-111

ACHA, Omar. *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2005.

AINSA, Fernando. El maestro Leopoldo Zea. *Cuadernos Americanos*. México, año VI, v.4, nº34, pp.264-267, julio/agot. 1992.

AGUILAR CAMÍN, Héctor. *Saldos de la revolución*. Cultura y política de México, 1910-1980. México: Nueva Imagen, 1982.

ALBERDI, Juan Bautista. Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, en el Colegio de Humanidades, Montevideo, 1842. In: *Escritos*

póstumos, Buenos Aires, Tribuna Nacional, 1900, vol. XV, pp. 554–619. Disponível em: <http://www.hacer.org/pdf/Ideas.pdf>. Acessado em 22/05/2012.

ALBERTI, Verena. Fontes orais. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo, Contexto, 2005, p. 185.

ALTAMIRANO, Carlos. *Para un programa de historia intelectual: y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2005.

------. *Historia de los intelectuales en América Latina*. II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX. Buenos Aires: Katz Editores, 2009,

ALTMANN, Werner. O latino-americanismo universal de Leopoldo Zea. In: SALADINO GARCÍA, Alberto; SANTANA, Adalberto (Comps.). *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México: Instituto Panamericano de Geografía y Cultura / Fondo de Cultura Económica, 2003.

ANDRADE, Mário de. O movimento modernista (1942). In: *Temas brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1968.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês no ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1994.

ARAÚJO, Valdeí Lopes; DA MATA, Sergio, MOLLO, Helena e VARELLA, Flávia Florentino (organizadores). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Editora Globo de Porto Alegre, Biblioteca dos Séculos. Tradução de Leonel Valandro, 1969.

------. *Poética*. Trad. Prefácio e Introdução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966

ARMANI, Carlos Henrique. História intelectual e redes contextuais. *Anos 90*, v. 20, nº. 37, p. 137-150, jul. 2013.

ARPINI, Adriana. Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra historia de las ideas. Disponível em: http://www.ffyl.uncu.edu.ar/IMG/pdf/09_vol_08-09_arpini.pdf. acessado em 22/04/2008.

ASSMANN, Selvino José. *A Filosofia da História de Leopoldo Zea*. América Latina e a História. Tese de doutorado. Pontificia Universita Lateranese – Roma – Itália, 1983.

BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: *O Cruzeiro*, 1945.

------. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1946.

BACELLAR, Carlos. Fontes documentais. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo, Contexto, 2005.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

-----, *20 de Novembro de 1910: A Revolução Mexicana*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Lazuli Editora, 2007.

-----, *A fotografia a serviço de Clio: uma interpretação da história visual da Revolução Mexicana (1900-1940)*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio; BEIRED, José Luis Bendicho (Org.) *Política e Identidade Cultural na América Latina*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

BARROS, José D'Assunção. *Teoria da História*. Os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo. Petrópolis: Vozes, 2013.

BARTRA, Roger. *La jaula de la mecancolía*. Identidad y metamorfosi del mexciano. México: Editorial Grijalbo, 1996.

BEIRED, José Luis Bendicho. Vertentes da História Intelectual. In: Carlos Alberto Sampaio Barbosa; Tânia da Costa Garcia. (Org.). *Cadernos de Seminários de Pesquisa Cultura e Política nas Américas - Vol. I*. Assis: FCL/Assis-Unesp Publicações, 2009, p. 86-98.

-----, Intelectuales, identidades e hispanoamericanismo en el espacio Atlántico. In: ROCHA, A.; LOZA, M.; LAHUERTA, M.; NOGUEIRA, M.A.. (Org.). *Brasil y México en América Latina del siglo XXI*. Protagonismo político, modelos de desarrollo, encuentros culturales y perspectivas de integración. 1ed. Guadalajara - México: Universidad de Guadalajara, 2014, v. 1, p. 73-88.

BENDA, Julien. A traição dos intelectuais. In: BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquiria D. Leão (Org.). *Intelectuais e política: a moralidade do compromisso*. São Paulo: Editora Olho d'água, 1999. p. 65-121.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia de lo pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deuto, 2010.

BEUCHOT, Mauricio. *El tominismo en el México del siglo XX*. México: UNAM, 2004.

BIAGINI, Hugo. *Arturo Ardao*. Nuestra América Latina. Montevideú: Ediciones de la Banca Oriental, 1986.

BIAGINI, Hugo. FORNET-BEANOCURT, Raul (Editores). *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Aachen: Mainz, 2001.

BLACK, Edwin. *A Guerra Contra os Fracos. Eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior*. São Paulo: A Girafa, 2003.

BLOCH, Marc. *Apologia à história ou o ofício de historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

------. *Histórias e historiadores*. Textos reunidos por Étienne Bloch. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1998, p. 111-150.

------. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de Synthèse Historique*. N.6: pp.15-50, 1928. Disponível em: http://www.unige.ch/lettres/enseignants/bmuller/textes0/Bloch/Bloch_RSH_1928_46_136-138.pdf . acessado em: 12/12/2013.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. São Paulo, Unesp, 1997,

BONILLA, Felix Carlos. *Leopoldo Zea as an educator for Latin Americans: self-fulfillment through the assimilation of the past*. Nova Iorque: Columbia University, 1985.

BONTEMPI JUNIOR, Bruno. Rivalidade, parricídio intelectual e invasão de fronteiras na trajetória de Cruz Costa. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 16, n. 29, jul. 2009. p. 155-181.

BORGES, Vavy Pacheco. Grandezas e misérias da biografia. In: PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 203-233.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As Escolas Históricas*. Portugal: Publicações Europa América, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

------. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

BRAUDEL, Fernand. *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. 2 vol. Lisboa: Dom Quixote, 1984.

BRÉHIER, Émile. *Historia de las filosofias*. Trad. José Ortega y Gasset. Buenos Aires: Sudamérica, 1942.

BURKE, Peter. A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia. Tradução Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CABALLERO, Diego Dominiguez. Panamá y la historia de las ideas latinoamericana. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 217.

CAPELATO, Maria Helena R. Intelectuais latino-americanos: o 'caráter nacional' em questão. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 1, p. 59-79, 2009.

CAMARGO, Walter César. Francisco Romero: cartas con intelectuales mexicanos. *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 29, nº 2, 2012. p. 63-86.

- CANDIDO, Antonio. O significado de “Raízes do Brasil” (prefácio de 1967). In: HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CARRASCO, Juan Carlos. Diálogo com Dr. Arturo Ardao. *Humanidades*. Montividéu, 2001.
- CARVALHO, José Murilo. *História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura*. *Topoi*, nº.1, pp. 123-152, 2002.
- CARVALHO, Eugênio Rezende de. *Os pensadores da América Latina*. O movimento latino-americano de história das ideias. Goiânia: UFG, 2009.
- . Leopoldo Zea e o movimento latino-americano de História das ideias. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43: p.267-282, jan/jun 2010
- CASTÁBILE, Helena. Crónica y testimonio sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX. *Humanidades*. Ano VII, n. 1, pp. 81-100, dez. 2007.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Baelona: Puvill Libros, 1996.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio; MAGALLÓN ANAYA, Mario. *Historia de las ideas latinoamericanas. Disciplina fenecida?* México: Casa Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, 2003
- CERUTTI GULDBERG, Horácio. Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea. *Prometeo*. UG. Año 2, pp. 45-60, sep/dic. 1986.
- . La polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea. *Filosofía de la liberación latino-americana*. México: FCE, 1983, pp. 161-168.
- CONTIER, Arnaldo Daraya. O nacional na música erudita brasileira: Mário de Andrade e a questão da identidade cultural. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 15, n. 27, p. 105-119, jul.-dez. 2013.
- CORDEIRO, Denilson Soares. *A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Tese (Doutorado FFLCH-USP), 2008.
- CRESPO, Regina Aída. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, pp. 187-208 – 2003.
- CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. Trad. Enrique Díez. México: FCE, 1942.

- CUIEL DEFOSSÉ, Fernando. *La revuelta: interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*. México: UNAM, 1999.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DAVIS, Harold Eugene. *Sociel science trends in latin américa*. Washington: The American University Press and the Inter-American Bibliographical Association, 1950.
- . The History of Ideas in Latin America. *Latin American Research Review*, V. 3, pp. 173-191, 1961.
- . La historia de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. N. 2, pp.9-37. México: UNAM, 1969.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2007.
- DE PAULA, João Antônio. Afinidades eletivas e pensamento econômico. *Kriterion*, nº 111, p. 70-90, junho, 2005.
- DOREMUS, Anne T. *Culture, politics, and national identity in mexican literature and film, 1929-1952*. Nueva York: Peter Lang, 2000.
- DOSSE, François. *La marcha de las ideas*. Historia de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: Universidad de València, 2006.
- DEVOTO, Fernando. PAGANO, Nora. *Historia de la historiografía argentina*, Buenos Aires: Sudamericana, 2009.
- DÍAZ RUANOVA, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Giménez Siles, 1982.
- DINIZ, Dilma Castelo Branco. As ideias de latinidade em confronto. In: ARDAO, Arturo. *A hora do Canadá*. Organização e tradução Haydée Ribeiro Coelho e Dilma Castelo Branco Diniz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- DUSSEL, Enrique. Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina. *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino*. Mendoza, Tomo VI, p.79-106. 1970.
- . *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Unimep/Edições Loyola, 1977.
- ELIOT, Thomas Stearns. *Notes towards the definition of culture*. Londres: Faber, 1962
- ELISABETE KOBAYASHI, Elisabete. FARIA, Lina. COSTA, Maria Conceição da. Eugenia e Fundação Rockefeller no Brasil: a saúde como proposta de regeneração nacional. *Sociologias*. Porto Alegre, ano 11, nº 22, jul./dez. 2009, p. 314-351
- ESCOBAR, Gustavo. En torno a la historia de las ideas en México. *Latino América*. Anuario de estudios latinoamericanos. UNAM, n. 10, pp. 103-124. 1977.

ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro. Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual. *Revista Mexicana de Sociología*, 72, n.2, pp. 311-342, abr-jun, 2010.

FALCON, Francisco Calazans. História das Ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 91-126.

------. Historicismo: antigas e novas questões. *História revista*. V.7, p. 23-54. Jan/dez.2002

FEDRIGO, Fabiana. *Guerras e escritas: a correspondência de Simón Bolívar (1799-1830)*. São Paulo: UNESP, 2010.

FERNÁNDEZ DE AMICARELLI, Estela. José Gaos y la ampliación metodológica en Historia de las ideas. *Cuadernos Americanos*. UNAM, Año IV, Vol. 2, n. 20, marzo-abril, 1990

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. João Cruz Costa (1904-1978). *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 29, n. 113, p. 6-7, jan./mar., 1979.

FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. José Ortega y Gasset y el Pensamiento Alemán en España. *Glosseae*. Murcia, 1989, n.2, p.143-159.

FERES JUNIOR, João. *A história do conceito de "Latin America nos Estados Unidos"*. Bauru: Edusc-Anpocs, 2004.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Problemas atuais da filosofia na Hispano-América*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1993.

------. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Momentos de una relación difícil. Barcelona: Anthropos, 2009.

FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

------. *Casa grande & Senzala*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FUNES, Patricia. *Salvar la Nación*. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

GAOS, José. El historicismo y la enseñanza de la filosofía. In _____. *Antología Filosófica. La filosofía griega*. México: Casa de España, 1940.

------. *Dos ideas de la Filosofía*. México: Casa de España. 1940. disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/> acessado em março de 2013.

------. *El pensamiento de lengua española*. México: Editorial Stylo, 1945.

- . *Filosofía mexicana de nuestros días*. México: UNAM, 1954.
- . *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial, 1980 [1952].
- . Confesiones profesionales. *Obras Completas*. Vol. XVII. México: UNAM, 1982.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GIANNOTTI, José Arthur. Perfis de mestres. João Cruz Costa. *Estudos Avançados*. vol.8 n. 22. São Paulo. Set-Dez. 1994. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300026> . Acessado em 25/03/2012.
- GIORGIS, Liliana. El hombre en las fronteras de la identidad. Asociación filosófica de la República Argentina. Realizado em Rio Cuarto. Córdoba, 1993, p.1-6.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.
- GOMES, Ângela de Castro. Nas malhas do feitiço: o historiador e os arquivos privados. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, 1998.
- . *Escritas de si. Escritas da história*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- GOMEZ-MARTINEZ, José Luis. Guillermo Francovich: una faceta de su pensamiento y un apéndice bibliográfico. *Revista Iberoamericana*. Vol. LII, Nº. 134, Enero-Marzo 1986, p. 293-309.
- GONZÁLEZ CARRION, Francisco Javier. Identidad del hombre latinoamericano según Leopoldo Zea. *Antropos*. Revista semestral del Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, n. 14, v. 1, janeiro-junho de 1987, p. 5-14.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. El mirlo blanco. *Cuadernos Americanos*. México: 1952
- GONZÁLEZ ROJO, Enrique. Insuficiencia del mexicano o insuficiencia econômica del mexicano. *Cuadernos Americanos*. México: 1953.
- GRANADOS, Aimer. Alfonso Reyes en Sur América. Diplomacia y campo intelectual en América Latina. *Revista Historia y Espacio*. n. 38, pp. 11-28, jan-jun. 2012.
- GRASES, Pedro. *Escritos Selectos*. Caracas: Ayacucho, 1988.
- GRESPLAN, Jorge. Hegel e o Historicismo. *Historia revista*. V.7, p. 55-78. Jan/dez.2002.
- GROETHUYSEN, Bernhard. *El origen de la burguesia*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1943.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, p. 175-195, março de 2001.

GUSDORF, Georges. Para uma pesquisa interdisciplinar. In: DIÓGENES, *Antologia*. v. 7. Brasília: UnB, 1984.

HALE, Charles. *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821–1853*. Yale: Yale Univ. Press, 1968.

------. Substancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea. *Historia Mexicana*. V. XX. N. 2, oct.-dic. pp. 285-304. 1970.

------. “The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea”. *Journal of Latin American Studies*. N. 3, 1971, 59-70.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

------. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tadeu T. da (Org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1995.

------. A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. Tradução de *Beatriz Sidou*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEINZ, Flávio (Org.). *Por uma história das elites*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

HERNÁNDEZ FLORES, Guillermo. *Del “circunstancialismo” de Ortega y Gasset a la “filosofia mexicana” de Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2004.

HOBBSAWM, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HURTADO, Guillermo. El lugar Del neokantismo en la filosofia mexicana. *Dianoia*, volume XLIV, n. 44, 1998, pp. 151-179.

------. *El Hiperión*. México: UNAM, 2006.

JALIF DE BERTRANOU, Clara. *Semillas en Tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: Ediunc, 2001,

------. *La red epistolar de Francisco Romero (1936-1962): sus intercambios con Arturo Ardao y José Ferrater Mora*. Disponível em: http://congresobicentenario.webuda.com/files/simposio01_jalif.pdf. Acessado em 01/12/2013.

KRAUZE, Enrique. *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI Editores, 2000.

KORN, Alejandro. *El pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1983 [1927].

------. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Obras completas. Tomos III, Buenos Aires, Claridad, 1949.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma P. Maas e Carlos A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC Rio. 2011.

KOZEL, André. *La idea de América en el historicismo mexicano*. J. Gaos, E. O'Gorman y L. Zea. México: El Colegio de México, 2012.

LACERDA, Sonia. KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que da atenção aos textos clássicos. In: LOPOES, Marcos Antônio (Org). *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, pp.25-38.

LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge. *Modernidad, razon e identidad en América Latina*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1996.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. *Enciclopédia Einaudi*. v. 1: Memória-História, s/d. Portugal: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p.102.

------. *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991.

LÉRTOLA DE MENDOZA, Celia. *Arturo Ardao, Espacio e inteligencia*. Montevidéo: Biblioteca de Marcha, 1993.

LLERA ESTEBAN, Luis. *El último exilio español en América*. Grandeza y miseria de una formidable aventura. Madrid: Mapfre, 1996.

LIBERATI, Jorge. *Arturo Ardao. La pasión y el método*. Montevidéo: Cal y Canto, 2004.

LINHARES, Maria Yedda. *A Luta contra a Metrópole (Ásia e África)*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LIRA, Andre. Seminarios José Gaos. Notas sobre el objeto y el método de historia de las ideas, p. 165-166. Disponível em:
http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/Y82LEJ5EP55FELS ELYTTTE7CHEKL6K.pdf. Acessado em 05/04/2013.

LIZCANO, Francisco. Leopoldo Zea. *Una filosofía de la Historia*. Madrid: Cultura Hispánica, 1986.

- LOPES, Marcos Antônio. *Voltaire historiador. Uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo*. São Paulo: Papyrus, 2001.
- . Pena e espada: sobre o nascimento dos intelectuais. In LOPES, Marcos Antônio. *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, pp.39-47.
- LÓPEZ DÍAZ, Pedro. *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*. México: Costa-Amic Editores, 1989
- LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser. Um estudo da história de uma ideia*. Trad. Aldo F. Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- LOWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LUNA MORENO, Antonio. El discurso latinoamericanista en la historiografía de Leopoldo Zea. In: SALADINO, Alberto; SATANA, Adalberto (Comp.) *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*. México: FCE, 2003. p. 87-97.
- MAÍZ, Claudio. Teoría y práctica de la “patria intelectual”: la comunidad transatlántica en la conjunción de cartas, revistas y viajes. In: WASSERMAN, Claudia. DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. (Orgs.) *Pensamento Latino-americano. Além das fronteiras nacionais*. Rio Grande do Sul: UFRGS, 2010, pp. 51-104.
- MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Trad. Salvador Echavarría. México: FCE, 1942.
- . *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- MARCONDES, Ofélia Maria. *Leopoldo Zea e a contribuição de sua filosofia para a educação*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia da Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. 2010.
- MARRERO NAVARRO, Domingo. Notas para organizar el estudio de las ideas en Puerto Rico. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p.161.
- MARTINS, Estevão Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. *Historia revista*. V.7, p. 1-22. Jan/dez.2002.
- . Pensamento histórico, cultura e identidade. *TEXTOS DE HISTÓRIA*, vol. 10, n° 1/2, pp. 215-219, 2002.
- MEDIN, Tzvi. Sobre el humanismo de Leopoldo Zea. *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Universidad de Tel Aviv, v. 3, n. 1, 1992, p. 131-134.
- . *Entre la jararquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. México: UNAM-FCE, 1998.
- . *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE, 1994.

------. La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y Caribe*. v. 1 n° 1. Disponível em: <<http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1308/1334>>. Acesso em: 22 de jan. 2015.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro: Sauer, 1933

MENDOZA, Angélica. *Panorama de las ideas contemporâneas en Estados Unidos*. México: FCE, 1958.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A problemática da identidade cultural em museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). *Anais do Museu Paulista História e Cultura Material*, São Paulo, n.1, p. 207-222, 1993.

MIGNOLO, Walter. Colonial and Postcolonial Discourse. Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Research Review*. 3, pp. 120-131, 1991.

MILIANI, Domingo. Conciencia vigilante de América Latina. Latinoamérica. *Anuario de estudios latinoamericanos*. n. 3, pp. 93-102. México: UNAM, 1977.

MIRÓ QUESADA, Francisco. El filósofo europeo visto por el latinoamericano. *Revista de Historia de las Ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p.105-119.

------. La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad del conocimiento histórico. In: ZEA, Leopoldo; MIRÓ QUESADA, Francisco. *La Historia de las ideas en América Latina*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1975.

------. La filosofía de lo americano: treinta años después. *Latinoamerica*. Anuaio de estudios latino-americanos- UNAM. n° 10, pp. 11-24, 1977.

------. *Despertar y proyecto del filosofar latino-americano*. México: FCE, 1981.

------. "La filosofía y la creación intelectual". In: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (coord.) *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1984.

MITJA, Rosa María M. La historia de las ideas en José Gaos y Leopoldo Zea. *Praxis*, México, p. 157-176, 2004.

MORA, José Ferreter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MORAÑA, Mabel; MACHÍN, Horacio. *Marcha y América Latina*. Pittsburg: Biblioteca de América, 2003.

MOTA, Maria Aparecida Rezende. *Sílvio Romero*. Dilemas e combates no Brasil da virada do século XIX. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

- MOTTA, Romilda Costa. *José Vasconcelos: memórias de um “profeta rejeitado”*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- MYERS, Jorge. Gênese “ateneísta” da história cultural latino-americana. *Tempo Social*, revista desociologia da USP, v.17, n.1, 2005, p.33
- NAFINSA, *50 años de revolución mexicana en cifras*. México, 1963.
- NICOL, Eduardo Nico. *Historicismo y existencialismo*. La temporalidad del ser y la razón. México: El Colegio de México, 1950.
- . Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos. *Cuadernos Americanos*, Año X, n. 3, mayo-junio, pp. 129-139, 1951
- OLIVEIRA, Francini Venancio de. *Fatasmãs da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*. (Tese de doutoramento em sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.
- OLIVEIRA, Pêrsio Santos. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Ática, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José. *História como sistema e Mirabeau ou o Político*. Brasília: Ed. da UnB, 1982.
- . *Meditaciones del Quijote*, In: Obras completas, v. I. Mabri: Revista del Occidente, 1966.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2ª ed. São Paulo: brasiliense, 1986
- PAIM, Antonio. João Cruz Costa (1904-1978). *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 56-57. out./dez. 1981.
- . *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: Editora UEL, 1997.
- PAREDES, Alejandro. Análisis de la red epistolar en torno a Francisco Romero (1922-1963). *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 29 n° 2, 2012, p. 175-189.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1950.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe nacionalismo*. Paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- PHELAN, John L. Mexico y lo mexicano. *Hispanic American Historical Review*. N.36, pp. 306-318, 1956.
- PIE, Aurelia Valero *José Gaos en México: uma biografia intelectual, 1938-1969*. Tese de Doutorado, México: El Colegio de México, 2013.
- PIÑERA LLERA, Humberto. La historia de las ideas y la realidad americana. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p.135.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Scipione, 2002

PRADO, Maria Ligia Coelho. Em busca da participação das mulheres nas lutas pela independência política da América Latina. *Revista Brasileira de História*. n. 23/24, v.12, pp. 77-90- set.1991/ago.1992.

------. *América Latina no século XIX: tramas, telas e texto*. São Paulo: Edusp, 1999

------. Uma introdução ao conceito de identidade. In: BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio Barbosa; GARCIA, Tânia da Costa. (Org.). *Cadernos de seminários de pesquisa cultura e políticas nas Américas*. v.1. Assis: FCL-Assis-Unesp Publicações, 2009.

------. Repensando a história comparada na América Latina. *Revista de História*. n. 153, p. 11-33, ago.-dez. 2005.

------. Identidades latinoamericanas (1870-1930)!. In: Enrique Ayala Mora (director), Eduardo Posada Carbó (Codirector). (Org.). *Historia General de América Latina - Volumen VII: Los proyectos nacionales latinoamericanos: sus instrumentos y articulación, 1870-1930*. I ed. Paris: Ediciones UNESCO / Editorial Trotta, 2009, v. VII, p. 583-615.

------. América Latina: história comparada, história conectada, história transnacional. *Revista digital*. Facultad de Humanidad y Artes Universidad Nacional de Rosario. n. 3, p. 9-22, 2011-2012. Disponível em: <<http://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/3719>>. Acesso em: 22 mar. 2013

PRADO, Maria Ligia Coelho; SOARES, Gabriela Pellegrino. *História da América Latina*. São Paulo: Contexto, 2014.

PRADO JÚNIOR, Bento. Cruz Costa e a história das idéias no Brasil. In: MORAES, Reginaldo (Org.). *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 101-124.

PROST, Antoine. Doze lições sobre a história. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PURDY, Sean. A história comparada e o desafio da transnacionalidade. *Revista de História Comparada*, v. 6, n. 1, p. 64-84, 2012.

RAAT, Willian D. Leopoldo Zea y El Positivismo: una Revaluación. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. N. 2, pp. 171-189. México: UNAM, 1969.

------. Ideas e Historia en México – un ensayo sobre metodología. *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos. N. 3, pp. 175-198. México: UNAM, 1970.

RAIMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

- RAMOS, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. UNAM, 1943
- . *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Austral, 1965.
- . En torno a las ideas sobre el mexicano. *Cuadernos Americanos*. n. 3, maio-junho, 1951, p. 21-32.
- REYES, Alfonso. *Pasado Inmediato*. México: El Colegio de México, 1941.
- . Última tula. In: REYES, Alfonso. *Obras completas*. México: FCE, 1959.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 1991.
- RODRIGUEZ OZÁN, María Elena. Cartas de Leopoldo Zea a Arturo Ardao. *Cuadernos Americanos Nueva Época*. N. 106, Vol. 4, jul-agosto, 2004, p. 13-21.
- ROJAS OSIRIO, Carlos. Danilo Cruz Vélez. El cuestionamiento de la politización. in: ROJAS OSIRIO, Carlos *Latinoamérica. Cien años de filosofía*. Puerto Rico: Isla Negra, 2002, pp. 131-140.
- ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- . Leopoldo Zea. Una pasión en busca de la síntesis. *Latinoamérica*. Anuario estudios latino-americanos. México: UNAM, n° 10, pp. 303-310, 1977.
- . De la historia de las ideas a la Filosofía de la Libertación. *Latinoamérica*. Anuario estudios latino-americanos. México: UNAM, n° 10, pp. 45-72, 1977.
- . La Historia de las ideas cinco lustros después. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1 y 2. Quito: Banco Central del Ecuador, pp. 02-43, 1983.
- . La idea latino-americana de América. *Latinoamérica*. Anuario estudios latino-americanos. México: UNAM, n° 10, pp. 28-34, 1977.
- . *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá, Análisis, 1991.
- ROMANELL, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana*. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950. México: Colegio de México, 1954.
- ROMERO, Francisco. *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: Losada, 1944.
- . *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1950.
- . Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor. *Opúsculo*, Buenos Aires, 1953.
- ROMERO, José Luis. Comisión Argentina de Historia de las ideas. *Revista de Historia de las ideas*. n° 1. Quito: Casa de cultura equatoriana, 1959. p. 18-19.

ROMERO, Sílvio. *Realidades e Ilusões no Brasil: parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios*. Seleção e organização Hildon Rocha. Petrópolis: Vozes, 1979.

RUEDAS DE LA SERNA, Jorge. Una Vocación reconocida. *Cuadernos Americanos*. México, ano VI, v. 5, n. 35, set./out. 1992. p. 227-331

RUST, Leandro Duarte; LIMA, Marcelo Pereira. Ares pós-modernos, pulmões iluministas: para uma epistemologia da história comparada. *Revista de História Comparada*, v. 2, n. 1, 2008.

SAÏD, Edward W. *Representação do Intelectual: as Conferências Reiht de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SALARZAR BONDY, Autusto. *¿Existe una filosofiade nuestra América?* México: Siglo Veintuno, 2004.

SÁNCHEZ PRADO, Ignácio. *Naciones intelectuales: las fundaciones de la modernidad literária mexicana (1917-1959)*. México, Editora, 2009.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José. *Las crisis del historicismo y otros ensayos*. México: Jus, 1945.

SANTOS, Luciano dos. *O projeto identitário latino-americanista de Leopoldo Zea*. (Dissertação de mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Ciência Sociais e História da Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2005.

----- . As identidades Culturais: proposições conceituais e teóricas. *Rascunhos Culturais*. Coxim. V.2 nº4, pp. 141-158, 2011.

----- . O Brasil como parte da América Latina: o projeto identitário-integracionista de Leopoldo Zea *Temporalidades*. Vol. 4, n. 2, p. 254-277. Ago/Dez 2012.

----- . A História das Ideias Latino Americana: os Intelectuais e suas construções ideintitárias. In: III Congresso Internacional Territórios, Poderes e Identidades. Vitória, 2011, p. 357-369.

----- . O movimento latino-Americano de história das ideias: Discursos nacionais, redes continentais. In: Anais do XI Encontro Internacional da Anplhac. Nitéroí, 2014, p. 01-18.

SANTOS, Theotonio dos. *Teoria da dependência: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: evolução e barbárie no pamp argentino*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

------. *O existencialismo é um humanismo*. 3 ed. Lisboa: Presença, 1970.

SAVELLE, Max. La historia de las ideas en Estados Unidos. *Revista de Historia de las ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959.

SERRANO CALDERA, Alejandro. *Filosofia e Crise pela Filosofia latino-americana*. Petropolis-RJ: Vozes, 1984.

SILVA, Helenice Rodrigues. *Fragmentos da história intelectual*. Entre questionamentos e perspectivas. Campinas: Papyrus, 2002,

------. História Intelectual em questão. In: LOPOES, Marcos Antônio (Org). *Grandes Nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, pp.15-24.

SILVA, Tadeu T. da. A produção social da identidade e da diferença. In..... (Org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, pp. 73-102.

SILVA NETO, Silvio da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Presença, 1951.

SIRINELLI, François. Os intelectuais. In: REMOND, René (Org.). *Por uma nova história política*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

------. Génération et histoire politique. *Vingtième Siècle – Revue d'histoire*. Paris, 22: p. 67-80. 1989.

SOARES, Gabriela Pellegrino. *Simón Bolívar*. São Paulo: Secretaria de Estado da Educação; Fundação Memorial da América Latina, 2008.

------. *Américas plurais, afinidades históricas*. São Paulo: Pueri Domus Escolas Associadas, 2003

SOBREVILLA, David. Las ideas e el Perú contemporáneo. Historia del Perú. Tomo XI. Lima: Editorial Juan M Baca, 1980.

SOLOMON, Lipp. *Leopoldo Zea: From Mexicanidad to a Philosophy of Histor*. Waterloo (Canadá): Wilfrid Laurer University Press, 1980.

SPERONI, José Luis. *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del Siglo XX*, Buenos Aires, Edivém, 2001.

STRAKA, Tomás. Sobre la conciencia de los criollos. Notas para una historia de las ideas en Nuestra América. *Mañongo*. N. 23, Año XII, Vol. XII, Jul- Dez, 2004, pp. 113-134.

TERÁN, Oscar. *José Ingenieros: pensar la nación – antología de textos*. Buenos Aires: Alianza, 1986.

TINAJERO, Fernando. *Benjamín Carrión y la "cultura nacional"*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política, 2013.

TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. Correspondencia José Gaos-Francisco Romero. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. La Plata, nº 28-29, 1992. p. 159-194.

------. Gregorio Weinberg: en el umbral de la historia. *Cuyo*. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 23, pp. 39-45, 2006.

URANGA, Emilio. *Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo*. *Revista de Filosofía y Letras*. México, nº 30, 1948, p. 27.

------. *Análisis del ser del mexicano*. México: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990.

VALADÉS, Patricia Galeana. Vocación latinoamericana. In: LASTRA, Maria Teresa Bosque et al. *América Latina. Historia y destino*. Homenaje a Leopoldo Zea. México: UNAM, 1992. p. 249-255.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. *El impacto del género en la filosofía latinoamericana*. Utopía y Praxis Latinoamericana, v. 10, n. 31, dic. 2005.

VASCONCELOS, José. *Historia del pensamiento filosófico*. México: UNAM, 1937

------. *Ulises criollo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

------. El movimiento intelectual contemporáneo de México. In: LUNA, Juan H. *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM-CEF, 1962, pp. 117-134.

------. La juventude intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país. *Revista de Revistas*, junho, 1911.

------. *La Raza Cósmica*. México: Editorial Porrúa, 1948.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

VILLEGAS, Abelardo. Esquema para una historia de la filosofía en México. *Revista de Historia de las Ideas*. nº 1. Quito: Casa de Cultura Equatoriana, 1959. p. 191-216.

------. *La filosofía de lo mexicano*. México: FCE. 1979.

VILLORO, Luis. Génesis y proyecto del existencialismo en México. *Revista Filosofía y Letras*. nº 36, octubre-diciembre, 1949, p. 50-62.

------. *En México, entre libros*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1996.

WASSERMAN, Claudia. Problemas teóricos que envolvem a questão da identidade coletiva e a formação de novas identidades. *Semina: Ciências Humanas e Sociais*, Londrina, v. 23, p. 93-100, set. 2002.

WENLING, Arno. *A invenção da História – Estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho – Universidade Federal Fluminense, 1994.

WINOCK, Michel. Les générations intellectuelles. *Vingtième Siècle – Revue d'histoire*. Paris, 22: p. 17-39. 1989.

WINOCUR, Mariana; DEL MAR GARGARI, María; ANIMAS, Ricardo. Entrevista com María Elena Rodríguez Ozán, vida de Leopoldo Zea. *Ubérrima*, año 1, n. 2, marzo de 2014.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual: In: SILVA, Tadeu T. da. (Org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, pp.07-72.

ZANETTI, Susana. Modernidad y religación: un perspectiva continental (1880-1916). In: PIZARRO, Ana. *América Latina: palabras, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1994, p. 522

ZERMEÑO, Guillermo. El concepto intelectual em Hispanoamérica: genesis y evolución. *Historia Contemporánea*, Nº 27, pp. 777-798, 2003.