

EL ENSAYO COMO POSIBILIDAD
DE CONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO EN AMÉRICA

Francini Venâncio de Oliveira

Las civilizaciones que actúan en el escenario de una civilización más vieja no producen nada nuevo durante largo tiempo, por muy bien dotados que estén sus representantes.

HERMANN KEYSERLING

Lo difícil no era construir un sistema brillante, sino no abogarse, bajo pretexto de amplitud de espíritu, en un eclecticismo abstracto y sin vigor. Lo difícil era ser historiador. Colocarse inicialmente delante de las realidades, de las ideas preconcebidas. Mirararlas de frente.

LUCIEN FEBVRE

Cuando se piensa en el Brasil de 1930, tres intelectuales vienen a la mente: Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior y Sérgio Buarque de Holanda. Sin duda, la famosa tríada, responsable de innovar el pensamiento social brasileño al interpretar el país en nueva clave, es de valor inestimable por haber traído a la superficie formas hasta entonces inéditas de examinar la cultura y la sociedad nacionales —formas éstas que, en la

feliz expresión de Antonio Candido, permitieron que Brasil comenzara, finalmente, “a palpase”.¹

No tan conocido como otros miembros de su generación, João Cruz Costa había encarnado bien el papel de intelectual comprometido con la llamada “realidad brasileña”, al mostrarse interesado en nuestros problemas de *formación* y en la historia de las ideas en suelo americano. Fue uno de los primeros alumnos diplomados por la antigua Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL/USP), así como uno de los primeros profesores contratados post término de la misión francesa en la referida facultad. Él había heredado de la generación modernista tendencias retóricas que serían determinantes en su trayectoria, por ejemplo, la reflexión sobre el carácter nacional, además de otras pautas caras a la referida generación de intelectuales. Apoyado sobremanera en las ideas de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque y Mário de Andrade, Cruz Costa no solamente corroboraría las tesis de todos esos modernistas renombrados sino que se serviría de ellas como diletante para discutir sobre la situación de la filosofía en Brasil, teniendo en cuenta las idiosincrasias nacionales.

A título de ejemplo, vale resaltar el modo específico con que él se había servido del pensamiento filosófico freyreano, así como de la tipología buarquiana para justificar el contexto histórico del cual éramos resultado. Pero, a mi juicio, lo más interesante en todo eso es notar el elogio que el filósofo hace, sirviéndose de esas referencias, a un supuesto “realismo” lusitano —hecho que, según Cruz Costa, habría diferenciado nuestro proceso colonizador de los demás (norteamericano y español). El carácter práctico del pueblo portugués le habría permitido adaptarse más fácilmente a las dificultades y a las trabas de la tierra, distinto del carácter

¹ Antonio Candido, *A educação pela noite e outros ensaios*, 3a. ed., São Paulo, Ática, 2000.

español, más dirigido e inclinado a los devaneos de la imaginación. En otras palabras, no había cómo ignorar el hecho de que los brasileños pertenecemos a la historia de Portugal, país que habría sido pionero en el cambio de eje del comercio europeo y habría inaugurado una nueva concepción del hombre y del mundo. El espíritu portugués, opuesto a las elucubraciones metafísicas, tendría, en suma, un carácter esencialmente realista y positivo de la vida. En ese sentido, “mucho más anticipadamente que otros pueblos europeos, los ibéricos, y principalmente los portugueses” habrían sentido la “atracción del Océano”² y desarrollado, por necesidad y percepción, una nueva concepción de la filosofía —aun antes del escepticismo de Montaigne y del racionalismo de Descartes:

No es la Razón Pura, sino el hombre que piensa, el hombre que siente, que actúa, el hombre vivo, el que le interesa al portugués. Nunca ha sido la contemplación la principal característica del alma portuguesa. Miguel de Unamuno, en su *Del sentimiento trágico de la vida*, define admirablemente el espíritu de la filosofía de los peninsulares: ‘*Si un filósofo no es un hombre, es todo, menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofería, erudición seudofilosófica.* Esta concepción profundamente humana de la filosofía es precisamente el opuesto del abstraccionismo de la Razón Pura, del escolasticismo que se aleja de los problemas vivos de la existencia. La filosofía portuguesa está viva y no entiende al hombre como una de las muchas fórmulas que se encuentran, eternas e inmutables,

² João Cruz Costa, “A filosofia e a evolução história nacional”, en *A filosofia no Brasil*, Porto Alegre, Globo, 1945. p. 24.

en el mundo de fórmulas cerradas, perfectas, que construye la razón pura.³

Pues, conforme había notado Bento Prado Jr., si acompañamos el movimiento de análisis de Cruz Costa, es posible ver al pragmatismo heredado de la cultura portuguesa transformarse en una “filosofía *engagée*, que no quiere olvidar su radicación en la *praxis*”:

Si examinamos globalmente la interpretación que Cruz Costa nos ofrece de la historia de las ideas en Brasil, verificaremos que ella es comandada esencialmente por una dialéctica que opone formalismo a realismo, especulación a pragmatismo, transoceanismo a radicación de la cultura nacional, metafísica a crítica social. Este sistema de oposición define, claro, no sólo el hilo conductor de la interpretación del sistema pasado, sino proyecta una concepción de la propia filosofía, su ideal y su programa [...]. Lo que se pensaba como vacío cultural, pasa a ser pensado como libertad ante el peso de la tradición. La metafísica —ruptura con los estímulos de acción u olvido de origen—, fruto de una conciencia esclava de la tradición, difícilmente puede florecer en el nuevo continente.⁴

Había, por lo tanto, una defensa insistente por parte del autor de un proyecto filosófico innegablemente de carácter práctico, que comprendía la joven civilización americana como “algo más que una simple inmadurez”⁵ y que se arraiga en un linaje particular del pensamiento social brasileño, en el cual la cultura local dejaba de ser algo negativo para transformarse en singularidad positiva.⁶ Conviene

³ *Idem.*

⁴ Bento Prado Jr., “O problema da filosofia no Brasil”, en *Alguns ensaios*, São Paulo, Ciência da Abelha, 1985, p.182. La traducción es mía.

⁵ *Idem.*

⁶ Vale resaltar también que en la lectura que Cruz Costa hace de la filosofía, apegada como estaba a la cultura modernista, acentuaría aún más la “falta de lugar” del filósofo diletante, debido al cuadro de autonomización del sa-

notar, con todo, que ese trazo marcadamente antimetafísico de su pensamiento —y que recuperaba las tesis de Gilberto Freyre y de Sérgio Buarque acerca del “carácter” portugués, conforme se ha visto— se transformaría en el talón de Aquiles de Cruz Costa en el ambiente universitario uspiano. No obstante, encontraría fuera del país diálogos más promisorios —principalmente en países de América Latina que enfrentaban, en la época, problemas similares. Así, no puede menospreciarse la importancia de determinados autores latinoamericanos en la producción intelectual de João Cruz Costa. Tal influencia está cargada de consecuencias y en su círculo de sociabilidad causó cierta extrañeza, como planeo mostrar a continuación.

Dueño de un capital social que le permitía transitar con seguridad en medio de la élite cultural paulista, así como le posibilitaba disfrutar de importantes amistades en el exterior (sobre todo en Francia), Cruz Costa coqueteaba, como se dijo, con los autores brasileños de la llamada generación de 1930, pero no sólo eso: vale la pena mencionar también cierta aproximación a una tradición humanística que se remonta a la generación de intelectuales ibéricos de 1898 y que, a mi juicio, lo haría simpatizar con las iniciativas de Leopoldo Zea, a mediados del siglo XX, en pro de una *praxis* filosófica acorde con el legado histórico de nuestros países.

Por ello, me parece valioso examinar el intercambio de ideas establecido entre uno y otro, en particular con respecto a la construcción de un pensamiento filosófico que pudiera ser relevante para la situación histórica de las Américas.

ber y del lenguaje científico que entonces se diseñaba en la facultad y que institucionalizaría condiciones diversas en la división del trabajo intelectual en el interior de la propia FFCL/USP. Es conforme a los aires de tales cambios que Bento Prado hace, en ese mismo artículo, críticas al antiguo profesor. Para mayores detalles, cfr. Francini V. de Oliveira, *Fantasmata da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*, tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-UP, 2012.

Herederos de experiencias sociales comunes, la principal cuestión a ser debatida en ese momento versaba sobre las posibilidades de construcción de la nación moderna. Siendo ciertamente uno de los puntos neurálgicos para una buena comprensión de su itinerario intelectual, la inserción de Cruz Costa en la conocida red de intelectuales coordinada por Zea contribuyó a corroborar la orientación de temas, así como a garantizarle aún mayor proyección en un determinado escenario internacional.

Como es de sobra conocido, el famoso filósofo mexicano Leopoldo Zea desempeñó uno de los papeles más importantes en el continente. Primero, por haber sido el gran responsable de la articulación de una red intelectual en la periferia de los sistemas intelectuales europeos y, también, por lograr darle visibilidad tanto a ésta en general como a los historiadores y filósofos insertos en ella. Debido a las estrategias que fue capaz de establecer al crear mecanismos de consagración y de consolidación en prácticamente todo el continente, no causa sorpresa que haya alcanzado en poco tiempo una posición destacada y de gran proyección en el escenario intelectual de la región, anclada en su militancia en pro de una América “multirracial” y “multicultural”. De manera comparable a la de Cruz Costa, había en Zea una gran necesidad de comprender nuestra historia y nuestra cultura —hecho que lo habría llevado a acuñar formas innovadoras y bastante peculiares de reflexión filosófica. Para ambos, el positivismo parecía el camino natural para la realización de ese proyecto, al transformarse en una especie de herramienta político-pedagógica a través de la cual nuestros países podrían entrar en la modernidad, aunque la moda fenomenológica también tuviera adeptos. Las cartas intercambiadas entre ambos⁷ son de gran importancia en ese sentido y evi-

⁷ Las cartas han sido recopiladas y analizadas por mí durante el doctorado y han sido reproducidas, en cierta medida, a lo largo de la tesis. Para mayores detalles, cfr. Francini V. de Oliveira, *ibid.*

dencian, entre otras cosas, muchas de las estrategias usadas para la formación de la red intelectual en cuestión. Por lo tanto, me parece importante tener en mente los mecanismos sociales responsables de la internacionalización y la circulación de ideas entre filósofos como los que, en este caso, se habían aglutinado alrededor de Leopoldo Zea. Las cartas del uruguayo Arturo Ardao, intercambiadas con João Cruz Costa en 1945, son muy reveladoras en ese sentido:

Estimado amigo:

Pocos días después de haberle enviado por indicación del buen amigo Zea mi “Filosofía pre-universitaria en el Uruguay” —que supongo en su poder— tuve el placer de recibir su carta y sus libros.

Su tesis sobre Sánchez no la he leído todavía, aunque he podido apreciar que se trata de un trabajo documentado y concienzudo. He leído en cambio detenidamente su “Filosofía no Brasil”. Me ha proporcionado una información del más alto interés. Pero me ha proporcionado especialmente una gran afinidad con lo que a mí me preocupa: la emancipación de nuestra cultura por la consciencia reflexiva de nuestra personalidad en la naturaleza y en la historia. La historia de la filosofía en estos países está por eso llena de lecciones que es preciso extraer. El actual movimiento historicista del continente, en el campo de la filosofía, revela sin duda un estado de espíritu general orientado en ese sentido. Su excelente libro es un ejemplo bien expresivo y confortante.⁸

A mi juicio, la carta de Arturo Ardao enviada a Cruz Costa es bastante interesante en lo que se refiere al proceso de selección, recepción y traducción de obras operados por el grupo. En términos estratégicos, revela lo crucial que fue la actuación de Zea: en poco menos de una década, le otorgó al grupo un alcance institucional envidiable, a la vez que

⁸ Carta de Arturo Ardao a João Cruz Costa, con fecha de 02/12/1945. Archivo de João Cruz Costa.

participó en la organización de seminarios, comisiones, así como en la creación de revistas y periódicos. Desde el inicio su labor como pionero fue notable. Después de recibir una beca del gobierno de México en el año 1945, para extender sus estudios sobre el positivismo, Zea se instaló por algunos meses en los Estados Unidos y, en seguida, inició su “peregrinación” por algunos países de América del Sur.

La correspondencia mantenida con João Cruz Costa en el mismo período corrobora la determinación y la seriedad con que Zea había llevado adelante su “misión” y revela las dimensiones reales de tal empresa. En agosto de 1945, cuando llega a Buenos Aires, le escribe al colega brasileño:

Estimado amigo:

Es posible que el Prof. Romero le haya informado de mi llegada [...]. Según me dijo, está usted trabajando sobre el positivismo en su patria. No sabe cuánto me alegra saber esto. Es la mejor forma para que nuestra América llegue a tomar el lugar que le corresponde en la cultura; debe empezar por aclarar una tradición en todos los campos de la cultura, especialmente en el campo de las ideas.

Ahora lo que pretendo es extender mi propio trabajo comparando el positivismo de mi país con el que surgió en otros países de este continente. Creo que será interesante ver las diversas formas como fue utilizado. Y también ver a qué se asemejaba. *Esto puede llegar a darnos una unidad espiritual [...] auténticamente americana [...]*. Por ahora mi beca me autorizó trabajar en Argentina y Chile cerca de seis meses. Pero trataré de aprovechar una oportunidad para ir a su país, aunque pocos días, y visitarle; usted que trabaja el asunto podrá orientarme y darme sugerencias que completen mi trabajo.⁹

⁹ Carta de Leopoldo Zea a João Cruz Costa, con fecha de 01/08/1945. Archivo de João Cruz Costa, carpeta de correspondencia 1927-1945, Biblioteca Central da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Ambos siguen carteándose por años, al punto de tornarse amigos y cultivar estrechas relaciones. Pero lo que importa resaltar es que, al aproximarse a Zea, Cruz Costa acaba seducido por la red que el filósofo mexicano encabezaba, siendo el único brasileño autorizado a participar y involucrarse en los proyectos, según da a entender el propio Zea en el prefacio de uno de sus conocidos libros;¹⁰ y como también revelan los datos contenidos en una misiva posterior dirigida al autor de los ensayos sobre *A filosofía no Brasil*, algunos de los cuales alcanzarían una edición en lengua española, debido al fuerte interés que el filósofo mexicano había mostrado por ellos:

Querido amigo:

Perdone la tardanza en escribirle. Respecto a su libro me supongo que ya recibió la traducción para que pueda usted revisarla. Espero que la publicación se haga pronto. Como sabrá ya lo hará el Fondo de Cultura en colaboración con la Comisión de Historia. Su libro será uno de los que más interesarán. No deje de darme sus noticias sobre la traducción para que pueda usted revisarla [...]. ¿Qué prepara usted ahora? Por mi parte estoy metido en algo que quiero sea una especie de filosofía de la historia de nuestra América.¹¹

Con fecha del 31 de marzo de 1955, Zea le escribe al amigo de Brasil:

Gracias por su carta. Me acaban de informar que ha llegado el original traducido. Ya se lo darán al traductor. Gracias por la

¹⁰ En *Filosofía de la historia americana* (1978), Zea nombra a los intelectuales con los cuales él había establecido contacto durante su primer viaje por el continente en su condición de presidente del Comité de Historia de las Ideas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Allí Cruz Costa representa al Brasil en la “casi” interminable lista de investigadores que habrían colaborado con el filósofo mexicano.

¹¹ Carta de Leopoldo Zea a João Cruz Costa, con fecha de 02/05/1955. Archivo João Cruz Costa, carpeta 1955, Biblioteca Central da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP).

dedicatoria que con mucho gusto acepto. Espero que su libro entre a prensa este año. Parece que hoy se cerró el trato para que edite la colección el Fondo de Cultura y entrar a prensa el primer tomo, el de Arturo Ardao, luego Francovich y luego usted. Creo que su trabajo sobre *Moral do aventureiro* será muy importante. Espero que pronto lo pueda terminar.

Le saludo cordialmente, su amigo Leopoldo Zea.¹²

Se ve que Zea no titubeaba en dividir ideas, tampoco en incentivar la producción de los colegas. Su obra es, pues, tributaria de esos contactos establecidos, al mismo tiempo en que es testigo y divulga los avances de investigaciones realizadas en los demás países.

Durante el período en que tuve acceso a la biblioteca de Cruz Costa, pude localizar incluso, algunos ensayos que fueron publicados a través de la red —muchos, con dedicatorias afectuosas de los autores como, por ejemplo las del propio Zea en los libros que le envió al brasileño: *El positivismo en México*, primera edición por el Fondo de Cultura Económica de 1943; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, publicado al año siguiente por el mismo sello, entre otros. La consulta de tales obras me ha permitido notar el interés que las mismas despertaron en Cruz Costa; esto debido a sus marcas de lectura, principalmente cuando se trataba del positivismo en América. Finalmente, el filósofo paulista fue el gran responsable, en el caso del Brasil, de la circulación de las ideas del grupo, así como el “defensor” de una visión de la filosofía que, como ya he dicho, no ha dejado de generar cierta incomodidad y extrañeza en los círculos de sociabilidad de la Universidade de São Paulo —donde el lenguaje filosófico (así como también las ciencias sociales) caminaba en sentido contrario, o sea, avanzaba hacia la

¹² Carta de Leopoldo Zea a Cruz Costa, con fecha del 31/05//1955. Archivo JCC, carpeta 1955. Biblioteca FFLCH-USP.

construcción de un saber de carácter más científico y exento de militancias políticas de cualquier orden.

Por cierto, al considerar la circulación de tal proyecto en suelo brasileño, conviene observar que, si Cruz Costa había sido el gran responsable de su pulverización en el Brasil de los años cuarenta, posteriormente sería Darcy Ribeiro quien daría continuidad al mismo. Lo que había en común era, justamente, la defensa de una supuesta “latinoamericanidad” conformada por posiciones políticas embebidas en la crítica al dominio norteamericano. Así, la construcción de la identidad iberoamericana, eludiendo la diversidad de las culturas, se explicita en la elaboración de un ideario político.

Un problema previo que se colocaba en la historia de América se enfocaba, justamente, en la necesidad de volcarse al estudio del pasado con el fin de averiguar no sólo *qué fuimos*, sino, principalmente, *qué podríamos ser*. En tal linaje filosófico había un particular empeño permanente de los intelectuales por viabilizar la inserción de sus naciones en la modernidad. La participación de aquellos filósofos ensayistas estaba, en suma, atada a las discusiones sobre la formación de tales países, así como a las posibilidades de desarrollo del Estado moderno en todo el territorio latinoamericano.

Obviamente, había para esos intelectuales una ambivalencia que explicaba la importancia y el tamaño de la dedicación y de la inversión en torno de la posibilidad o no de construir filosofías de carácter autóctono, así como dar tono al debate acerca del llamado “devenir” del Estado moderno en territorios latinoamericanos —dilema éste que se alojaba, a fin de cuentas, en la cuestión de nuestras identidades nacionales, ya que compartíamos una misma condición, la de ex colonia. En la esfera de ese “proyecto” para mantener la moda fenomenológica, la *intelligentsia* del período tuvo que enfrentar problemas que, en buena medida eran considerados reivindicaciones cruciales para el éxito o fracaso de esa especie de “filosofía

de la realidad nacional” que intentaba crearse. Tal cuestión, como se vio, fue vivida por Leopoldo Zea de un modo bastante visceral, con un grado de entrega que tal vez otros de su generación intelectual no experimentaron. Se trataba, en otras palabras, de colocar la “Filosofía” al servicio de la “Nación”.

En suma, la defensa de una supuesta “latinoamericanidad” formada por posiciones políticas embebidas en la crítica al dominio norteamericano, sería el centro de gravedad para la construcción de las llamadas filosofías nacionales, las que exigirían de muchos de esos intelectuales el enfrentamiento con la lengua. Se trataba de algo crucial y necesario para corroborar no sólo una especie de “filosofía de la realidad nacional”, sino la formación de un público lector. En torno de tales cuestiones giraron las trayectorias de muchos de ellos. Como ya he mencionado, herederos de experiencias sociales comunes, la principal cuestión a ser debatida en aquel momento tenía que ver con las posibilidades de construcción de la nación moderna y, conforme afirma Abelardo Villegas, el positivismo parecía el camino natural para la realización del mismo, una vez que se habría transformado en una especie de herramienta político-pedagógica a partir de la cual sería posible entrar en el concierto de las naciones:

El positivismo constituyó, para los hombres de nuestra América, un instrumental teórico para hacer de sus respectivos países naciones semejantes a las del mundo moderno. Este afán había surgido con el propio movimiento de independencia, y la aparición del liberalismo había tenido idéntico resorte. La idea de una transformación política que convirtiera las antiguas colonias españolas en repúblicas democráticas, satisfacía la inquisición teórica de aquellos que se habían empeñado en la reconstrucción posterior a las guerras de independencia [...]. Posiblemente ninguna filosofía ha sido acogida tan unánimemente por los ibero-americanos como el positivismo; el motivo y lo hemos examinado: constituía una herramienta intelectual,

política y pedagógica, por medio de la cual nuestros países advendrían a la modernidad.¹³

El modo, pues, como esos intelectuales han comprendido la “filosofía” y han definido el *métier* del filósofo, colocando ambos al servicio de una reflexión dirigida al contexto específico de América Latina, había llevado paulatinamente al grupo a un proceso de reflexión anclado en su propia realidad histórica, con el propósito de aprehenderla y de dar solución a sus problemas concretos. Además, el ensayismo suele ser el camino de expresión más adecuado.

Pienso que, en parte, ha sido por eso que Cruz Costa defendió una visión de la filosofía muy singular, intramuros, para no decir polémica, en la Facultad de Filosofía de la USP. Tal como a Zea, a él le interesaba discutir tanto el *carácter* como *el modo* en que una actividad intelectual milenaria, de raíz europea, podía realizarse en suelo tan diverso. En otras palabras, le interesaba matizar las tensiones y las ambigüedades de la experiencia filosófica brasileña, a través de comprender, principalmente, el modo en que nos llegaban las ideas, y se adaptaban a estos ambientes llamados “pueblos nuevos de las Américas”. He aquí la herencia de enmarcar la producción de la cultura modernista:

¿Qué somos nosotros, pueblos de las Américas? Somos, en gran parte, descendientes de gente humilde que sufría en Europa. Vinimos, casi todos, de la aventura que la llevó a procurar, en el Nuevo Mundo, una nueva vida. Derivamos del Renacimiento, de una nueva conciencia de la Humanidad. *Nuestro origen, las condiciones de nuestra formación, nuestra experiencia histórica nos alejan del acantilado de las metafísicas y nos impelen a meditar sobre realidades concretas y vivas, convidándonos a*

¹³ Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía ibero-americana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 10-20.

*pensar en las interesantes y contradictorias aventuras de nuestro devenir.*¹⁴

En verdad, Cruz Costa recupera en este párrafo ideas que han sido más fuerte y explícitamente defendidas en ocasiones anteriores, más precisamente en los ensayos reunidos en *A filosofia no Brasil*. La obra citada reúne artículos de su autoría publicados en periódicos como *O Estado de São Paulo*, *Folha da Manhã*, así como en los boletines de la propia facultad a fines de 1930 y principios de los años 40, además de una y otra conferencia pronunciada en el mismo período en el ambiente universitario del cual formaba parte. Conforme he mencionado arriba, no quedan dudas de que la tesis *cruzcostiana* suscitaba debates. Por empezar, debido a su visión particular de la *cultura*, acompañada de un juicio de valor, en ese caso muy controvertido —la idea del *pensamiento útil y eficiente*— y que lo llevó, por fin, a establecer comparaciones entre legados culturales diversos e incluirlos según esa discutible categoría de análisis. Por ejemplo, la apelación que hace en el sugestivo ensayo llamado *Os fantasmas da tradição*, cuando dice:

Reflexionemos sobre nuestra experiencia colonial. Meditemos en el significado libertador de las luchas de los pueblos americanos. Hagamos [...] un esfuerzo para construir una América Nueva. Pero que ella no se asemeje a un mosaico de museos, a una colección de reliquias europeas de segunda orden. Untemos las viejísimas y herrumbrosísimas tradiciones que heredaron los americanos para que así más maleables, ellas nos puedan aclarar sobre el verdadero sentido de la Historia que es, precisamente, el de libertar al hombre del pasado y dirigirlo hacia las transformaciones que la vida impone.¹⁵

¹⁴ João Cruz Costa, *Contribuição à história das ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Río de Janeiro, Olimpo, 1956, p. 138.

¹⁵ João Cruz Costa, *A filosofia no Brasil*, *op.cit.*, p.159.

Es interesante notar cómo esta apelación *cruzcristiana*, si bien poco comprendida en las instancias académicas uspianas, estaba, por otro lado, en pleno diálogo con las premisas de Zea acerca de lo que debería ser la filosofía y su *praxis*. En ese sentido, me parece valioso reconocer su importancia y darle otro lugar al intercambio de ideas ocurrido entre uno y otro, dada su inserción en el referido grupo de intelectuales latinoamericanos, a pesar de las otras filiaciones que su pensamiento presenta. Al final, es necesario tener en mente que la tesis sostenida por João Cruz Costa no puede ser del todo comprendida si es considerada sólo a la luz del legado modernista brasileño.

Pero independientemente de las motivaciones que lo habrían llevado a dedicarse a los estudios de la cultura filosófica latinoamericana, es importante examinar también cómo esas innovaciones se hicieron posibles en el cuerpo de las investigaciones y reflexiones desarrolladas. Me parece irrelevante discutir de manera extensa en qué medida la cultura filosófica latinoamericana de mediados del siglo XX estaba o no marcada por un nacionalismo político de dudoso carácter, examinar, desde el punto de vista del debate presente, su grado de compromiso ideológico. A mi juicio, lo interesante es ver cómo, en el cuerpo de tales demandas políticas, surgieron nuevas y específicas modalidades temáticas de la actividad filosófica practicada en el continente, y cómo esto se puso en tensión desde el avance del proceso de institucionalización del saber filosófico.

Todo indica que el puntapié inicial fue dado en 1947, cuando Zea se convirtió en presidente del llamado Comité de Historia de las Ideas en América, creado por solicitud de Silvio Zavala cuando éste dirigía el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Ahí habrían surgido las condiciones objetivas para que los proyectos del mismo pudieran ser puestos en práctica. Una de las intenciones centrales del referido comité sería, justamente, la de analizar

la historia de las ideas en nuestros países con el objetivo de ponerlas en circulación. Era imprescindible para los intelectuales buscar apoyos políticos e institucionales con el fin de alcanzar una posición destacada, capaz de proyectarlos internacionalmente —internacionalización a través de la cual sería posible establecer alianzas y crear estrategias para estar siempre en contacto unos con otros. De ahí las cartas, los comités, los diversos seminarios promovidos a lo largo de algunas décadas. Pues, como sabemos, no hay cómo ignorar las llamadas *instancias simbólicas de consagración* de la comunicación entre dos o más países,¹⁶ o sea, las diversas acciones operadas en el ámbito “oficial” para favorecer el supuesto intercambio de ideas. Es de gran valor tener en mente los mecanismos sociales responsables de la internacionalización y circulación de ideas, los cuales, en este caso específico, gravitaron sin duda en torno a Zea.

Para concluir, me gustaría puntualizar lo que considero central para un buen debate con respecto al tema. Pienso que es interesante cerrar este “esbozo de ideas” retomando cuestiones sobre las cuales quiero seguir reflexionando, como la construcción de la modernidad en territorio latinoamericano y sus respectivas trabas, y los dilemas en torno de la formación de una identidad cultural, económica y política específica de nuestros países. Tales cuestiones están fuertemente arraigadas en la tradición y el pensamiento social brasileño y Latinoamericano y, de acuerdo con lo anterior, comparten tanto su reflexión filosófica como su práctica. En el caso de Cruz Costa en particular, la formación diletante y próxima a la cultura del ensayo parece haberlo llevado a un intercambio de ideas de raíces modernistas y extremadamente cercanas a Hispanoamérica, al mismo tiempo que lo acercaron a Leopoldo Zea y su proyecto.

¹⁶ Pierre Bourdieu, “Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, Le Seuil, 2002.

Como dije, no puede menospreciarse el carácter decisivo que esa aproximación tuvo para la trayectoria cruzcostiana, pues ciertamente fue uno de los puntos neurálgicos para una mejor comprensión de su itinerario intelectual —que orientó no sólo sus reflexiones, sino que le garantizó proyección internacional— permitiéndole la cosecha de algunos frutos entre los cuales sobresalen el capital social y político por él acumulados. La inserción en el grupo de Zea le permitió circular en la época del provincianismo intelectual de São Paulo, al punto de que algunos de sus ensayos fueron traducidos no sólo al español, sino también al inglés y al alemán. A través de la red latinoamericana encabezada por Zea, Cruz Costa también llegó a ser miembro del Comité de Historia de las Ideas del IPGH y consejero de la Congress Library (Washington), por indicación del director de la Hispanic Foundation y del secretario de la Sociedade americana de Filosofia, en 1948.

Por otro lado, la posición de Cruz Costa en la red era más compleja respecto de la posición de los demás intelectuales. No sólo porque el positivismo había asumido en Brasil formas distintas de aquellas diseñadas en suelo iberoamericano, también porque los “fantasmas” de la colonización eran otros, circunstancia que desde un principio separó a los brasileños de los países hispanos, y, principalmente, porque la lengua nos impedía una participación significativa. De modo que, al hojear los libros publicados por esos “filósofos de *nuestra América*”, no llegó a sorprenderme el casi total desconocimiento de las circunstancias brasileñas por parte de dichos intelectuales.

Cruz Costa funcionaba, indudablemente, como una especie de fuente de donde la mayoría de los autores extraía información mínima sobre nosotros. Sin embargo, pervive una pregunta incómoda: ¿filosofía para cuál nación, para cuál América?

BIBLIOGRAFÍA

- ARRUDA, MARIA ARMINDA DO NASCIMENTO, *Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX*, Bauru, EDUSC, 2001.
- _____, “Pensamento brasileiro e sociologia da cultura: questões de interpretação”, *Tempo Social* (São Paulo), vol. 16, núm. 1 (junho 2004), pp.107-118.
- BOURDIEU, PIERRE, “Les conditions sociales de la circulation internationale des idées”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, París, Le Seuil, 2002.
- CANDIDO, ANTONIO, *A educação pela noite e outros ensaios* (1987), 3ª ed., São Paulo, Ática, 2000.
- _____, *Recortes* (1993), 3ª ed., Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2004.
- CRUZ COSTA, JOÃO, *A filosofia no Brasil*, Porto Alegre, Globo, 1945.
- _____, *Contribuição à história das ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Rio de Janeiro, Olympio, 1956.
- PRADO JÚNIOR, BENTO, “O problema da filosofia no Brasil”, en *Alguns ensaios*, São Paulo, Ciência da Abelha, 1985, pp. 173-194.
- OLIVEIRA, FRANCINI VENÂNCIO DE, *Fantasma da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*, tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP.
- ZEA, LEOPOLDO, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
- VILLEGAS, ABELARDO, *Panorama de la filosofía ibero-americana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.