

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ARQUÉTIPOS RODONIANOS: O LUGAR DA
AMÉRICA LATINA NA HISTÓRIA OCIDENTAL**

Dissertação de Mestrado

Renata Baldin Maciel

**Santa Maria, RS, Brasil
2014**

ARQUÉTIPOS RODONIANOS: O LUGAR DA AMÉRICA LATINA NA HISTÓRIA OCIDENTAL

Renata Baldin Maciel

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração História, Poder e Cultura, Linha de Pesquisa Integração, Política e Fronteira, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique Armani
Coorientador: Prof. Dr. Claudio Maíz

Santa Maria, RS, Brasil
2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Baldin Maciel, Renata
Arquétipos rodonianos: o lugar da América Latina na
História ocidental / Renata Baldin Maciel.-2014.
150 p.; 30cm

Orientador: Carlos Henrique Armani
Coorientador: Claudio Maíz
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em História, RS, 2014

1. José Enrique Rodó 2. Modelos de Civilização 3.
Filosofia da História I. Henrique Armani, Carlos II.
Maíz, Claudio III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de
Mestrado**

**ARQUÉTIPOS RODONIANOS: O LUGAR DA
AMÉRICA LATINA NA HISTÓRIA OCIDENTAL**

Elaborado por
Renata Baldin Maciel

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em História

COMISSÃO EXAMINADORA:

Carlos Henrique Armani, Dr.
(Presidente/Orientador)

Ricardo Oliveira da Silva, Dr. (UFMS)
(Membro)

André Átila Fertig, Dr. (UFSM)
(Membro)

Vitor Otávio Fernandes Biasoli, Dr. (UFSM)
(Suplente)

Santa Maria, 01 de dezembro de 2014.

AGRADECIMENTOS

Durante minha trajetória estipulei muitas metas, construí diversos sonhos, modifiquei minha forma de ver o mundo, tive inúmeras decepções e alegrias, descobri o impacto que as decisões diárias possuem na configuração do caráter das pessoas. Estou certa de que nada do que me tornei ou do que conquistei teria sido possível sozinha. Por essa razão, desejo agradecer a algumas pessoas que tornaram meus dias melhores, que acreditaram em meu potencial até mesmo quando eu havia desistido, aos que me ensinaram a ser uma profissional ética e respeitosa com o próximo e aos que me oportunizaram realizar esse Mestrado em História.

Outrossim, expresso meus sinceros agradecimentos à minha querida mãe, Ermelinda Maciel. Você me ensinou a ser uma pessoa de caráter, a não desistir dos meus sonhos em meio às dificuldades, me fez entender que a humildade, a ética e a fé são algumas das mais belas virtudes de um ser humano. Não existem palavras que possam traduzir a admiração e o carinho que tenho por ti.

Às minhas amigas Joice Anne Carvalho e Michele Casali com quem compartilhei minhas alegrias, lágrimas, conflitos e aspirações nesses dois anos tempestuosos. No decorrer de todos os momentos que partilhamos vocês foram meu apoio, tanto que a cada nova conquista eu sentia que levava comigo um pouco de vocês. Obrigada pelas conversas, pelos almoços e pela atenção.

Ao Prof. Dr. Carlos Henrique Armani que em suas orientações pacientemente me instruiu no campo da História das Ideias e me auxiliou a organizar esse trabalho com suas críticas, correções e sugestões. Daqui em diante nossos caminhos se distanciam, mas quero que saiba o quanto sou grata pelos teus ensinamentos. Você sempre será minha grande referência, meu eterno mestre e orientador.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria e ao seu corpo docente por tere me oportunizado diversos aprendizados que foram fundamentais para a constituição meu perfil profissional, pautado na ética e valorização do próximo.

À FAPERGS/CAPES que através do seu auxílio financeiro me possibilitou ter acesso a boas condições para a elaboração dessa Dissertação e a participar de eventos nos quais pude conhecer e trocar ideias com pessoas de diversas instituições de ensino.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Santa Maria

ARQUÉTIPOS RODONIANOS: O LUGAR DA AMÉRICA LATINA NA HISTÓRIA OCIDENTAL

AUTORA: RENATA BALDIN MACIEL

ORIENTADOR: CARLOS HENRIQUE ARMANI, DR.

COORIENTADOR: CLAUDIO MAÍZ, DR.

Data e Local da Defesa: 01 de dezembro de 2014, Santa Maria.

Esta dissertação foi desenvolvida na Linha de Pesquisa “Integração, Política e Fronteira”, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria, com financiamento da FAPERGS/CAPES. Considerando que o intelectual uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917) compôs uma narrativa histórica que ofereceu um lugar à América Latina na história Ocidental, o objetivo desta dissertação é discutir quais foram as estratégias e o pano de fundo discursivo estabelecido por Rodó na construção do ideal americanista enquanto instrumento de defesa da identidade latino-americana e da unidade continental. Assim, procurou-se realizar uma análise que contemplou o *corpus* do escritor, a fim de verificar as continuidades ou rupturas no pensamento histórico do autor. As fontes utilizadas são constituídas pelas obras *Ariel* (1900), *Motivos de Proteo* (1909), *Liberalismo y Jacobinismo. La expulsión de los crucifijos* (1906), *El Mirador de Próspero* (1913) e alguns de seus ensaios políticos e literários publicados em jornais e revistas da época de Rodó. No primeiro capítulo a discussão voltou-se para os níveis contextuais que envolvem a relação da cultura e da sociedade com o texto. Com esses níveis contextuais objetivou-se interpretar os escritos de Rodó a partir da sua atuação política e literária. Dessa forma, foram priorizados os acontecimentos políticos, sociais e culturais do final do século XIX e início do século XX com os quais Rodó esteve envolvido, especialmente aqueles atrelados a figura de José Batlle y Ordóñez, ao Modernismo e a Geração do 900. No segundo capítulo, o eixo interpretativo abarcou para a problematização da proximidade da obra rodoniana com as personagens de *A Tempestade* (1611-13) de W. Shakespeare, tal como para os modelos de filosofia da história do século XVIII do idealismo alemão, especialmente o de Kant e Hegel e do Positivismo do século XIX de Comte. No terceiro capítulo foram problematizados sobre os modelos de civilização constituídos pela tríade América Latina – Estados Unidos – Europa, compreendidos a partir de uma perspectiva relacional. Nesse capítulo também foram analisados os conceitos de democracia e de América Latina. À luz dos elementos discutidos foi possível constatar a existência da continuidade do pensamento rodoniano no que compete ao emprego das personagens de W. Shakespeare como arquétipos em termos humanos utilizados para se pensar a civilização ocidental. Além disso, a rejeição ao espírito utilitário, as críticas à democracia de sua época, o apelo a juventude, a ideia de progresso, a defesa da tradição de raça e o apelo aos valores da Grécia Clássica e do Cristianismo podem ser considerados como a expressão máxima da filosofia da história de Rodó na medida em que demonstram seu empenho em consolidar um lugar para América Latina no mundo. Em sua perspectiva progressista, a juventude seria a responsável pela evolução e pelo aperfeiçoamento dos valores da sociedade enquanto que a tríade América Latina–Estados Unidos–Europa representaria o núcleo da formação identitária denominada “Euro-Latino-América”.

Palavras-chave: José Enrique Rodó. Modelos de Civilização. Filosofia da História.

ABSTRACT

Dissertation Defence
History Postgraduation Program
Universidade Federal de Santa Maria

ARCHETYPES RODONIANOS: THE PLACE OF LATIN AMERICA IN WESTERN HISTORY

AUTHOR: RENATA BALDIN MACIEL

ADVISOR: CARLOS HENRIQUE ARMANI, DR.

CO-ADVISOR: CLAUDIO MAÍZ, DR.

Date and Location of Defense: December 01, 2014, Santa Maria.

This dissertation was developed on line of research of “Integration, Politic and Border” on History Master degree of Post graduation Program of Universidade Federal de Santa Maria with with funding from FAPERGS/CAPES. In considering the uruguayan José Enrique Rodó intellectual (1871-1917) that composed an historical narrative that offered a place for Latin America in Western history, the goal of this dissertation is to discuss what were the strategies and cloth discursive fund established by Rodó in building Americanist ideal as an instrument for the defense of Latin American identity and continental unity. Thus, we sought to perform an analysis that included the corpus of the writer, in order to verify the continuities and ruptures in historical thought. The sources used are constituted by works *Ariel* (1900), *Motivos de Proteo* (1909), *Liberalismo y Jacobinismo. La expulsión de los crucifijos* (1906), *El Mirador de Próspero* (1913) and some of his political and literary essays published in newspapers and magazines Rodó. In the first chapter, the discussion turned to the contextual levels that involve the relationship of culture and society with the text. With these contextual levels aimed to interpret the writings of Rodó from his political and literary activities. In this chapter were prioritized the political, social and cultural events of the late nineteenth and early twentieth century with which Rodó has been involved, especially those pegged the figure of José Batlle y Ordóñez, Modernism and the Generation of 900. In the second chapter, the interpretive axis turned to problematize the proximity of rodoniana work with the characters of *The Tempest* (1611-13) of W. Shakespeare, as for models of the philosophy of history of the eighteenth-century German idealism, specifically Kant and Hegel and Comte's positivism of the nineteenth century. In the third chapter were problematized models of civilization constituted by the triad Latin America-United States-Europe, understood from a relational perspective. In this chapter also the concepts of democracy and Latin America were analyzed. In light of the discussion was possible to verify the existence of continuity of thought in rodoniano racing employment of W. Shakespeare characters as archetypes in human terms used to think Western civilization. Moreover, the rejection of the utilitarian spirit, criticism democracy of his time, the appeal to youth, the idea of progress, defending the tradition of the race and rush to the values of Classical Greece and Christianity can be considered as the expression maximum of the philosophy of history in that Rodó demonstrate its commitment to consolidate a place in the world to Latin America. In a progressive perspective, youth would be responsible for evolution and enhancement of the values of society while the triad Latin America-United States-Europe represent the core of identify formation called “Euro-Latin-America”.

Keywords: José Enrique Rodó. Models of Civilization. Philosophy of History.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 08 |
| Parte I – Aspectos gerais e considerações teórico-metodológicas | 08 |
| Parte II - O lugar do pensamento de Rodó na historiografia | 18 |
| CAPÍTULO 1 – CONTEXTO DE REFERÊNCIA | 32 |
| 1.1 Problemáticas culturais, políticas e sociais do Uruguai | 33 |
| 1.2 O Modernismo uruguaio e a Geração do 900 | 52 |
| CAPÍTULO 2 - MOBILIZAÇÕES DISCURSIVAS DA TRADIÇÃO INTELLECTUAL OCIDENTAL | 61 |
| 2.1 Os personagens de Shakespeare e as alegorias rodonianas | 63 |
| 2.2 Modelos de filosofia da história e o <i>corpus</i> do escritor | 71 |
| a) Filosofia da história de Kant (1724-1804): o impacto da ideia de uma história universal | 73 |
| b) Filosofia da história de Hegel (1770-1831): uma proposta de interpretação das proposições rodonianas | 76 |
| c) Filosofia da história de Comte (1798-1857): meandros do positivismo | 87 |
| CAPÍTULO 3 - O MIRADOURO ARÉLICO | 107 |
| 3.1 Fundamentos dos modelos de civilização rodonianos..... | 108 |
| 3.2 Análise conceitual: democracia e América Latina | 127 |
| a) Democracia..... | 128 |
| b) América Latina..... | 136 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 142 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 144 |

INTRODUÇÃO

Parte I – Aspectos gerais e considerações teórico-metodológicas

a) Aspectos gerais

Esta dissertação faz parte do Programa de Pós-Graduação em História da UFSM, na linha de pesquisa “Integração, Política e Fronteira” e foi financiada pela FAPERGS/CAPES. As inspirações iniciais desta pesquisa remetem ao Curso de Graduação História da UFSM, durante o período em que participei do projeto de pesquisa “História das Ideias, Historicidade e Identidades Culturais”, a partir do qual solidifiquei meu interesse nos estudos em termos “continentais”. A pesquisa a que estou vinculada, enquanto mestranda, intitulada “História Intelectual, Historicidade e Processos de Identificação Cultural” é coordenada pelo Prof. Dr. Carlos Henrique Armani. O trabalho desenvolvido visou investigar os modos através dos quais os intelectuais pensaram a identidade cultural em sua relação com o passado e futuro em um determinado presente, em suma, englobam questões nas escalas nacionais centradas na Europa Ocidental e nos países sul-americanos.

Como cerne dessa dissertação encontra-se a narrativa histórica de José Enrique Rodó, intelectual uruguaio nascido em Montevideu em 1871. Esse autor destacou-se como ensaísta, crítico, jornalista, educador e político e conquistou projeção internacional, nos países hispano-falantes, após a publicação de *Ariel* (1900). Anteriormente, trabalhou em várias revistas e alternou seu trabalho de escritor com atividades políticas. Ele foi um dos principais membros da geração do 900¹ da literatura uruguaia. Rodó faleceu em 1917, mas deixou como legado o movimento que ficou conhecido como *arielismo*, o qual constituiu, segundo Devés-Valdés (2007, p.61) “uma das redes intelectuais mais importantes do século XX latino-americano”.

Considerando que Rodó compôs uma narrativa histórica que ofereceu um lugar à América Latina na história Ocidental, o objetivo dessa dissertação é discutir quais foram as estratégias e o pano de fundo discursivo estabelecido por José Enrique Rodó na construção do ideal americanista enquanto instrumento de defesa da identidade latino-americana e da

¹ Nova promoção de escritores uruguaiois, cronologicamente equivalente a geração de 98 na Espanha. Possui como principal preocupação o destino nacional e da América. Produção que se insere no contexto do processo de modernização do Uruguai. Geração que produzem uma literatura que visa responder ao novo Uruguai, que surge a partir das primeiras décadas do século XX com o modelo “bastllista” (seu projeto defendia a ciência como base de uma conduta racional com base na justiça distributiva e eliminação da pobreza. Ver tese de Elvira Blanco Blanco, “*La creación de un imaginario. La Generación literário del 45 en Uruguay*”, p.21-22.

unidade continental. Pretende-se igualmente tratar das suas concepções alusivas à América Latina, aos Estados Unidos e à Europa a partir de uma abordagem identitária relacional. Almeja-se também realizar uma interpretação acerca da filosofia da História de Rodó e dos elementos que constituíram sua concepção progressista da história. Igualmente, objetiva-se tratar sobre alguns conceitos-chaves que Rodó constantemente mencionou em suas obras e sobre o contexto intelectual latino-americano de constituição das identidades nacionais, subcontinentais/continentais e da tradição ocidental que antecedeu Rodó.

As fontes utilizadas para elaboração do presente trabalho são constituídas por algumas obras do próprio Rodó: *Ariel* (1900), *Liberalismo y Jacobinismo. La expulsión de los crucifijos* (1906), *Motivos de Proteo* (1909) e *El Mirador de Próspero* (1913), e alguns ensaios políticos e literários de Rodó publicados em jornais e revistas da época.

Esse estudo do pensamento de Rodó como intérprete da América Latina no início do século XX configura-se como uma tentativa de promover uma investigação a partir dos significados atribuídos à realidade por esse intelectual que realizou importantes reflexões políticas e culturais a respeito da identidade da América Latina e as relações desta com a Europa e os Estados Unidos.

A dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro trata do “contexto de referência”. A partir dos níveis contextuais que envolvem a relação da cultura com o texto e a relação da sociedade com o texto procurou-se interpretar os escritos de Rodó a partir da sua atuação política e literária. Nesse capítulo foram priorizados os acontecimentos políticos, sociais e culturais de final do século XIX e início do século XX com os quais Rodó esteve envolvido, especialmente aqueles atrelados a figura de José Batlle y Ordóñez, ao Modernismo e a Geração do 900.

No segundo capítulo, a partir do *corpus do escritor*, diversas questões foram analisadas, tais como a proximidade da obra rodoniana com os personagens de Shakespeare, os modelos de filosofia da história do século XVIII do idealismo alemão, mais especificamente de Kant e Hegel e do Positivismo do século XIX elaborado por Comte.

O terceiro capítulo destina-se a compreender os “aspectos internos da obra”. Dessa forma, os modelos de civilização constituídos pela tríade América Latina – Estados Unidos – Europa constituem o principal ponto de discussão desse capítulo e foram compreendidos a partir de uma perspectiva relacional que envolve a constituição identitária do “eu” e o “outro” não apenas como pares opostos, mas como uma relação simbiótica. Ao final, foram problematizados os conceitos de democracia e de América Latina.

b) Considerações teórico-metodológicas

Em termos metodológicos, nessa pesquisa foram explorados os aspectos externos e internos das obras de Rodó, que remetem ao contexto intelectual latino-americano de referência, a tradição secular intelectual Ocidental que antecedeu e influenciou a obra rodoniana e aos próprios textos do autor. A interpretação foi desenvolvida a partir de duas perspectivas macro: a primeira tratou da identidade em termos relacionais enfatizando-se a tríade América Latina - Europa - Estados Unidos como base dos modelos de civilização em disputa. A segunda abordou uma narrativa ou filosofia da história constituída no tempo, onde circulam tanto as experiências, quanto as expectativas que foram a identidade latino-americana.

Rodó explorou a temática identitária justamente a partir dessa tríade e relatou situações de ameaça às soberanias nacionais, como, por exemplo, o imperialismo dos Estados Unidos, que ele chamou de nordomania, o espírito utilitário e a degeneração da democracia. Ao enaltecer a superioridade espiritual da Europa, ao valorizar a Grécia Antiga como representação da alma jovem ou mesmo ao criticar o modelo civilizacional dos Estados Unidos, Rodó estava definindo o *eu* latino-americano, a partir das conexões entre o *eu-tu-ele*. Nessa ânsia pela afirmação do *ser* latino-americano, Rodó perguntou:

Hay cosa que te interese más que descubrir lo que está en ti y en ninguna parte sino en ti: tierra que para ti sólo fue creada; América, cuyo único descubridor posible eres tú mismo, sin que puedas temer, en tu designio gigante, ni émulos que te disputen la gloria, ni conquistadores que te usurpen el provecho? (RODÓ, [1900], 1957, p.317).

As noções de espaço de experiência, de horizonte de expectativa, de tempo histórico e de progresso trabalhadas por Reinhart Koselleck (2006) são fundamentais para essa pesquisa como guia teórico-metodológico. Como possibilidade para interpretar a história, Koselleck construiu duas categorias: espaço de experiência e horizonte de expectativa, que, como categorias históricas, equivalem às de espaço e tempo. Koselleck definiu a experiência como sendo o passado atual, no qual acontecimentos foram incorporados ou podem ser lembrados. Na experiência encontram-se as elaborações racionais e as formas inconscientes de comportamento. Nela, por exemplo, estão contidas as experiências de gerações anteriores que os indivíduos incorporam em suas vidas. A partir desse raciocínio, o autor conclui que a própria história pode ser entendida como uma forma de conhecimento construído por

experiências alheias. Em relação à expectativa, Koselleck afirmou que ela está ligada à pessoa e ao interpessoal e que se realiza no hoje. Essa pode ser vista como um futuro presente, voltado para o que ainda não aconteceu ou ao que pode ser apenas previsto.

Koselleck salientou que apesar desses conceitos se relacionarem, eles não são proporcionalmente complementares, pois apresentam formas bem diferentes. Segundo o autor, passado e futuro jamais coincidem, assim como, uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência. Para o autor, a experiência realizada torna-se completa na medida em que suas causas são passadas enquanto que a experiência futura, antecipada na forma de expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais. O que Koselleck tentou mostrar é que há diferenças entre a presença do passado e a do futuro. A principal delas encontra-se no fato de que presença do passado é espacial e não pode ser cronologicamente mensurável, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração ativa do passado.

Como horizonte de expectativa, Koselleck compreendeu uma espécie de linha que pode gerar no futuro um novo espaço de experiência que ainda não pode ser contemplado. As expectativas podem ser revistas enquanto as experiências realizadas são recolhidas e podem ser repetidas e confirmadas no futuro. O que distingue uma da outra é o fato da experiência ter elaborado acontecimentos passados podendo torná-los presentes. Em suma, experiência e expectativa não são conceitos opostos, mas possuem características distintivas cujas tensões resultam no chamado tempo histórico.

Essas duas categorias indicam a condição humana universal, ou seja, tanto a experiência quanto a expectativa fornecem os subsídios necessários para lidarmos com o tempo histórico, pois ambas entrelaçam passado e futuro. Esses conceitos permitem que a história avance e que o nosso conhecimento histórico decifre a execução concreta da história. Pode-se dizer que experiência e expectativa remetem à temporalidade do homem, e meta-historicamente a própria temporalidade da história. O tempo histórico é entendido a partir da relação dinâmica entre experiência e expectativa. Para Koselleck a História (Geschichte), se tornou disponível ao homem quando do ponto de vista histórico-linguístico as várias histórias (Historie), se transformaram em uma única História (Geschichte), o que indicaria um novo espaço de experiência e um novo horizonte de expectativa. Ele afirmou que o tempo histórico embora esteja ligado ao tempo natural, não coincide com o mesmo, pois está muito mais atrelado ao âmbito político e social. Esse tempo seria, portanto, fruto das experiências e expectativas de homens e instituições cujas ações engendram não um tempo único e universal como o proporcionado pela cronologia, mas diversos ritmos temporais que lhes são próprios.

Em suma, o tempo histórico seria então, resultado da tensão entre experiências e expectativas; tensão essa que pode ser analisada através da relação histórica entre passado e futuro.

Sobre essa relação do tempo com a natureza e a cronologia, Norbert Elias e Benedict Anderson fizeram importantes contribuições. Norbert Elias (1998) chamou a atenção para o fato de que a preeminência da física do ponto de vista naturalista é relativamente recente, visto que até a época de Galileu o tempo ou mesmo a natureza centrava-se nas comunidades humanas. Em suma, o tempo servia aos homens como forma de orientá-los na sociedade e como modo de regulação de sua coexistência. Foi somente há pouco tempo que os relógios passaram a desempenhar um papel importante no estudo dos fenômenos naturais. Para o autor, a experiência humana do que chamamos "tempo" modificou-se ao longo do passado, e continua a se modificar não de um modo histórico ou contingente, mas de modo estruturado, orientado e, como tal, passível de explicação.

Enquanto isso, Benedict Anderson (2008) ao discutir as origens do nacionalismo sustentou que a possibilidade de analisar a nação historicamente surgiu quando e onde três² concepções culturais perderam domínio sobre a mentalidade dos homens. A terceira delas remete a uma concepção da temporalidade em que a cosmologia e a história se confundem. A noção de simultaneidade foi substituída pelo “tempo vazio e homogêneo”³ em que a simultaneidade cruza o tempo, marcada não pela prefiguração e pela realização, mas pela coincidência temporal, medida pelo relógio e pelo calendário. Nas sociedades modernas, a partir da decadência do latim, da legitimidade da monarquia, da expansão das línguas vulgares, dos jornais e romances, da imprensa que possibilita comunicação em massa, surgiu uma nova concepção de tempo para a nação, ou seja, o tempo marcado simultaneidade transversal que proporciona pensar a nação como um organismo sociológico.

É a partir da relação ou tensão entre experiências e expectativas que o discurso de Rodó pode ser investigado. Seu horizonte de expectativa está baseado em uma confiança no futuro, que abrirá as portas para a condição de progresso.

Para Koselleck a concepção de progresso na modernidade determinou o aumento da diferença entre a experiência e a expectativa. Segundo o autor, esse conceito foi criado no século XVIII, em um momento onde procurou-se reunir um grande volume de novas experiências dos três séculos anteriores. Esse progresso visto como único e universal

² A primeira refere-se à ideia de que uma determina língua escrita ofereceria um acesso privilegiado a uma verdade ontológica, por ser uma parte indissociável dessa verdade. A segunda diz respeito a crença de que a sociedade se organiza em torno e abaixo de centros elevados. A terceira remete a uma concepção da temporalidade em que a cosmologia e a história se confundem. Para saber mais ver: Benedict Anderson. *Comunidades Imaginadas*. 2008, p.69.

³ Termo de Walter Benjamin.

fundamentava-se em inúmeras experiências novas individuais de progressos setoriais que interferiam cada vez mais na vida das pessoas. Ele aglutinava experiências e expectativas afetadas pelo tempo. “Um novo grupo, um país, uma classe social tinha consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam os outros ou ultrapassá-los” (KOSELLECK, 2008, p.317). Foi por essa via que o Imperialismo se justificou, tendo em vista que aqueles povos que possuíam um grau superior de civilização julgavam-se no direito de dirigir os povos menos desenvolvidos. Enfim, compreende-se que essa concepção de progresso estava direcionada para uma transformação ativa do mundo e não mais do além, tal como anteriormente propunha a expectativa cristã de futuro. O rompimento ou correlação com esta ocorreu na medida em que as expectativas para o futuro se desvincularam do que as antigas experiências podiam oferecer. De outro lado, até mesmo as experiências novas proporcionadas pela colonização ultramarina e o desenvolvimento da ciência e da técnica, também já não eram mais suficientes para formar as bases para as novas expectativas para o futuro. Como resultado, o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativa, seus limites se separaram. Ou seja, a experiência do passado e a expectativa do futuro distanciaram-se de forma progressiva, sendo o progresso, o primeiro conceito genuinamente histórico que concebeu, em um conceito único a diferença temporal entre ambas.

Na concepção de Rodó, trabalhar pelo progresso, pelo benefício do futuro, seria uma forma de realçar nossa dignidade humana e, por conseguinte, de triunfar diante das limitações de nossa natureza. O horizonte de expectativa era para Rodó a superação da experiência presente ou dos rumos que esta oferecia para a América Latina aliado a permanência de alguns valores do espírito inspirados na Grécia Clássica e também em um passado comum que definiu o Ocidente. Em suma, o futuro rodoniano apresentou-se como um projeto novo que buscou superar o presente e que ao mesmo tempo ligou-se a um passado ainda mais distante. Pode-se observar esse jogo entre presente-passado e futuro nas palavras de Rodó:

De la veneración piadosa del pasado, del culto de la tradición por una parte, y por la otra del atrevido impulso hacia lo venidero, se compone la noble fuerza que, levantando el espíritu colectivo sobre las limitaciones del presente, comunica a las agitaciones y los sentimientos sociales un sentido ideal. [...] (RODÓ, [1900], 1957, p.241)

Esses descontentamentos remetem às ideias de Hegel que enfatizam que o que torna os homens descontentes é a noção de insatisfação com o presente. Nesse contexto não é a

paixão ou o interesse particular que exigem satisfação⁴, mas sim a razão, o direito e a liberdade dos indivíduos. O descontentamento mencionado por Rodó representa a indignação com a situação do mundo vivenciado pelo autor, ou seja, com o presente.

Para Rodó, a América Latina do futuro será caracterizada pela regeneração, como se o presente sombrio fosse iluminado, ela se tornará aberta para “as coisas do espírito”. Rodó convocou os jovens à ação para concretizar esse projeto, enfatizando que não seremos os fundadores, mas, talvez os precursores dessa América regenerada.

Terminados os apontamentos teóricos relacionados às interpretações macro da dissertação, faz-se necessário agora explicar a vinculação desta à chamada História das Ideias. Nesse trabalho foram utilizados principalmente os subsídios provenientes dos escritos de LaCapra (2012) e de Pocock (2003), assim como os preceitos das redes intelectuais propostos por Devés-Valdés (2007) acrescidos das contribuições de Armani (2013). A seguir serão elucidados alguns pontos teóricos dessas vertentes.

Quando alguém diz que pretende analisar uma obra a partir da História das Ideias, deve-se ter em mente que as ideias não podem estar exclusivamente subordinadas ao nível sociológico, ou seja, de apresentá-las como mero resultado da política, da economia, da sociedade ou mesmo da cultura do período de produção. Isso não significa negar a importância do contexto histórico, mas buscá-lo principalmente a partir da própria visão de mundo do autor, dos subsídios que sua obra pode nos oferecer. Resumidamente, deve-se ter o cuidado de não buscar correspondências ou lacunas do que foi escrito pelo autor com o que ocorreu no período. Valores de veracidade ou falsidade não são importantes para esse tipo de investigação na História das Ideias.

De igual importância para o desenvolvimento desse estudo destaca-se o aspecto “ser obra” dos textos, descrito por LaCapra (2012) como aspectos ou componentes do texto que podem se desenvolver em diferentes graus e se relacionar uns com os outros de diversas maneiras. O “aspecto documentário” situa o texto em termos de dimensões literais que implicam a referência à realidade empírica e transmitem informações sobre ela; enquanto o “ser obra” complementa a realidade empírica com adições e subtrações, implica dimensões do texto não redutíveis ao documentário que incluem a interpretação e a imaginação. Para LaCapra, a obra se situa na história de um modo que lhe oferece dimensões documentárias, da mesma forma, o documento tem aspectos do “ser-obra”. Isso se explica pelo fato de que tanto o documento quanto a obra são textos que implicam uma interação entre os componentes

⁴ No sentido de realização dessas necessidades especiais.

documentários e de “ser-obra” que deveria ser examinado em uma historiografia crítica. Em relação a esta, LaCapra advertiu que na mesma há um predomínio do enfoque documentário da leitura dos textos, por isso os textos complexos, especialmente os literários, são excluídos do registro histórico ou lidos de uma maneira reducionista. O autor ainda discutiu sobre a questão trazida pela história intelectual entre uma espécie de reconstrução do passado e um diálogo ou conversação com o passado. Para ele essa distinção não deveria ser considerada uma mera dicotomia, pois reconstruir o passado é um esforço importante assim como documentos confiáveis são fundamentais para enfoques que possuam a pretensão de serem históricos. Todavia, para LaCapra, o predomínio de uma concepção documentarista distorce nossas maneiras de entender a historiografia intelectual e o processo histórico. Dessa pode-se supor que uma concepção puramente documentária da historiografia é em si mesma uma ficção heurística, visto que a descrição nunca consegue ser totalmente pura.

Outros elementos elaborados por LaCapra fundamentais para a construção e divisão dos capítulos dessa dissertação referem-se aos níveis contextuais para interpretação dos textos históricos, que na verdade fornecem os meios para investigar as ideias: 1) Relação entre as intenções do autor e o texto; 2) Relação da vida do autor e o texto; 3) Relação da sociedade com os textos; 4) Relação da cultura com os textos; 5) Relação de um texto com o corpus de um escritor; 6) Relação entre modos de discurso e textos. Todavia, mesmo oferecendo uma abertura significativa para esse tipo de investigação, as proposições de LaCapra se inserem mais no campo teórico do que metodológico, daí a dificuldade em separar esses níveis. É no campo metodológico que as redes intelectuais trazem grandes contribuições, pois, como enfatizado por Armani (2013, p.4) permitem um novo “tratamento ao documento/texto – de um autor ou, no caso, do conjunto de autores e ideias que configuram uma rede intelectual”.

Assim como os contextos de LaCapra apresentam uma limitação metodológica, as redes intelectuais apresentam sua restrição na medida em que possibilitam a investigação do contexto comum de reflexão de Rodó com seus contemporâneos, mas não conseguem dar conta da tradição secular intelectual Ocidental que o antecedeu. Por razões de clareza das opções teóricas e metodológicas dessa dissertação faz-se necessário discutir aspectos mais pontuais das redes intelectuais.

Segundo Valdés (2007, p.31) as redes se formam a partir das tensões entre vontade e espontaneidade, entre questões acadêmicas ou não acadêmicas, entre proximidades culturais ou econômicas. As formas de relações em uma rede são diversas e não podem ser vistas em termos fechados, sendo assim, para o desenvolvimento desse trabalho foi considerado como ponto de união, não o contato

de Rodó com seus contemporâneos, através das publicações em meios comuns ou de correspondências entre esses, mas sim o contexto comum de reflexão, as afinidades entre autores, ou seja, as ideias e objetivos afins, enfim, os aspectos que podem construir um modo de historicização do contexto, um meio de articulação desse mundo intelectual. Essa abordagem transcende o autor e seu meio e busca no texto as referências anteriores a ele que constituem uma rede fundamentada em uma espécie de filosofia da história.

Esse estudo nos permite identificar o papel de Rodó e do seu americanismo além do Estado-nação. Essa abordagem reflete a tentativa de interpretar *Ariel* bem como os outros textos de Rodó, que fazem parte de um período histórico determinado a partir do que Armani (2013, p.3) denominou de “uma alternativa não derivacionista de historicização das ideias”. Para Armani, isso implica compreender que não é somente a presença do autor ou o contexto originário que garante a historicidade de um texto. Segundo o autor, historicamente as redes se constituem como tal no próprio contexto, “o contexto é rede e as redes (...) são contextos nos quais a escrita de uma obra ou de um conjunto de obras se temporaliza” (ARMANI, 2013, p.5). Ao escrever, o autor não se encontra isolado, mas compartilha o mundo com outros autores, por isso pode-se encontrar entre eles objetivos e discursos comuns. Todavia, é possível também perceber as particularidades do autor mesmo quando partilha com seus colegas o mesmo espaço de divulgação de suas ideias. Sendo assim, pode-se dizer que com as redes intelectuais capta-se tanto as intenções que formam uma homogeneidade entre os autores quanto as que configuram suas divergências, bem como aspectos da sociedade e cultura a que pertencem.

Armani (2013, p.5) abordou uma questão fundamental para essa discussão ao considerar que as “redes intelectuais podem ser redes textuais nas quais participam autores que já morreram e que nunca fizeram ou nunca farão parte de uma rede determinada, ou ainda autores cujas ideias estão aquém ou além de um contexto idiomático”. Essa compreensão é importante, pois traz à tona as influências das tradições que superam o estabelecimento de uma rede como tal. Tendo em vista esses elementos, a rede intelectual pode ser compreendida como um dos inúmeros componentes contextuais que possibilitam a interpretação de um texto. Para melhor elucidar essa proposta, Armani trouxe como exemplo as filosofias da história defendidas por diversos intelectuais, entre eles Rodó, que caracterizaram as narrativas nacionais do século XIX. Essas filosofias apresentaram como traço comum a preocupação com o lugar da nação enquanto integrante da civilização ocidental. O fato a ser destacado é que essas semelhanças nas narrativas foram criadas sem que seus autores tivessem contato

entre si, ou seja, sem que estabelecessem uma rede intelectual tal como definida por Devés-Valdés. A explicação para que suas propostas fossem tão semelhantes deve partir de uma ideia de “rede contextual – o contexto do mundo-ambiente, do mundo compartilhado e do mundo subjetivo – por meio do qual podemos pensar a historicidade das ideias desses autores” (ARMANI, 2013, p.11). Essas ideias comuns podem ser explicadas a partir de LaCapra com sua radicalização do contexto e sua relação entre os modos de discurso e estruturas de interpretação comuns aos autores. É nesse sentido que Armani (2013, p.12) ressaltou que a história intelectual “poderia aprofundar os estudos das redes intelectuais também no nível de integração do pensamento, mesmo de autores que nunca tenham efetivamente dialogado, convivido ou mesmo estabelecido publicações comuns”.

As contribuições de Pocock (2003) também são pertinentes para o desenvolvimento dessa dissertação. Segundo ele, o autor habita um mundo historicamente determinado, que é apreensível somente por meios disponíveis graças a uma série de linguagens historicamente construídas (atos de fala). Os discursos disponíveis fornecem as intenções que o autor pode ter, pois são seus meios de concretizá-las. A linguagem empregada pelo autor não é exclusivamente sua, ela já está em uso e é utilizada para enunciar intenções outras que não as suas. Por isso, pode-se dizer que o autor é tanto um expropriador da linguagem de outros quanto um inovador que pode modificar a forma como a linguagem é utilizada. Tendo isso em mente, torna-se possível realizar o que foi denominado nesse trabalho de uma análise externa da obra de um autor, partindo de um contexto comum de reflexão que envolva tanto a tradição secular que o antecedeu, como seus próprios contemporâneos. A isso soma-se o caráter de continuidade e de transformação da linguagem. Quer dizer, apesar das linguagens sofrerem modificações em determinados contextos, elas sobrevivem e “impõem sobre os atores dos contextos subsequentes as restrições para as quais a inovação e a modificação serão as necessárias, porém imprevisíveis, respostas” (POCOCK, 2003, p.30).

Quanto à interpretação do historiador em relação à “linguagem” ou ao modo de enunciação disponível e aos propósitos dos autores, Pocock diz que o historiador deve procurar ir além de seu olhar interpretativo e apoiar-se no maior número possível de relações que possam mostrar a efetivação dos atos elencados por ele:

Quanto mais ele puder provar (a) que diversos autores empregaram o mesmo idioma e nele efetuaram enunciações diversas e até mesmo contrárias, (b) que o idioma é recorrente em textos e contextos além daqueles que foi detectado pela primeira vez e, (c) que os autores expressaram em palavras sua consciência de que estavam empregando tal idioma e desenvolveram linguagens críticas e de segunda ordem

para comentar ou regular o emprego desse idioma – tanto mais a confiança desse historiador em seu próprio método aumentará. (POCOCK, 2003, p.33).

Para Pocock, quando um historiador escreve um texto sobre a linguagem de outros autores, ele apoia-se na “paralinguagem ou metalinguagem”, criada para apresentar a história de um discurso como uma espécie de diálogo entre suas insinuações e potencialidades. O historiador avança em suas investigações a partir das explicações da linguagem que ele conseguiu ler, culminando em duas direções: nos “contextos em que a linguagem foi enunciada e na dos atos de fala⁵ e de enunciação efetuados no e sobre o contexto oferecido pela própria linguagem e outros contextos em que a palavra se situa” (POCOCK, 2003, p.35). No entanto é preciso ressaltar que esta dissertação não se propõe a tratar sobre a intencionalidade do autor, entendida como algo isolado do mundo. Dessa forma, pode-se dizer a linguagem pode ser vista como a chave do historiador para interpretar o ato de fala e também o contexto.

Parte II - O lugar do pensamento de Rodó na historiografia

A seguir será exposta uma revisão bibliográfica de autores que trataram sobre Rodó a partir de 1918, pois entende-se que seus livros anteriores a esse período podem ser considerados fontes primárias por fazerem parte do contexto de referência, ou seja, dos autores que compartilham do mesmo contexto reflexivo de Rodó⁶.

Para compor essa revisão bibliográfica a respeito da produção sobre Rodó, foram pesquisados diversos livros e artigos até 2013. Devido ao volume de material, essa revisão limitou-se a analisar os arquivos disponíveis na *Biblioteca Digital de Autores Uruguayos*⁷ e na *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*⁸ englobando livros e artigos variados. Também foram analisados alguns artigos do portal de periódicos da CAPES. Para tornar mais clara a

⁵ A Teoria dos Atos de fala pode ser resumida por três pressupostos básicos: primeiramente a fala é o modelo paradigmático para todo o uso da linguagem; em segundo lugar, os atos de fala são intersubjetivos, e não intertextuais; em terceiro lugar, os atos de fala são atos nos quais os agentes propositadamente manipulam a linguagem de maneira a realizar certas ações. Os atos de fala são ações humanas intencionais que ocorreram em situações sociais específicas. Em relação aos idiomas ou jogos de linguagem pode-se dizer que eles referem-se aos modos de discursos e regras disponíveis e utilizados por mais de um locutor. Os jogos de linguagem possibilitam considerar o modo que os jogadores exploraram as regras uns contra os outros e como atuaram sobre as regras com o objetivo de alterá-las. Esses jogos podem variar na origem, conteúdo e caráter.

⁶ É necessário salientar que nessa dissertação não será realizada uma investigação acerca da recepção da obra de Rodó.

⁷Para consultar a biblioteca: <http://www.archivodeprensa.edu.uy/doku.php>

⁸Para consultar a biblioteca: www.cervantesvirtual.com

abordagem os materiais encontrados foram agrupados por temáticas, respeitando-se nas mesmas, a ordem: livros, capítulos de livros e artigos.

a. As redes intelectuais e Rodó

Nas pesquisas sobre redes intelectuais encontram-se importantes estudos sobre a obra rodoniana.

Nessa temática pode-se destacar os trabalhos de Valdés (2000) sobre a rede arielista contido no livro *Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. O autor interpretou o projeto de Rodó como um modelo de oposição identitária, de defesa do jeito latino-americano de ser em contraposição com o que era defendido pela geração finessesecular, alinhado ao modelo de “nordomania”. No item “Circuito arielista”, Valdés defendeu que a influência exercida por Rodó sobre a jovem geração do começo do século XX, as comunicações que ele teve com diversos escritores e a admiração por Rodó de outros tantos não geraram obras parecidas à *Ariel* ou a *Motivos de Proteo*. Em outra obra intitulada *Redes intelectuales en América Latina* (2007) Valdés apresentou algumas noções e metodologias sobre redes intelectuais. O autor abordou as redes na história intelectual da América Latina e apontou algumas hipóteses sobre a rede arielista de 1900-1915 considerada uma das mais importantes do século XX latino-americano. A rede arielista foi trabalhada em conexão com outros três conceitos: integração (intelectual), sociedade civil e criação (ampliação) de um espaço intelectual latino-americano.

Maíz (2009) em seu artigo intitulado *Teoría y práctica de la patria intelectual. La comunidad transatlántica en la conjunción de cartas, revistas y viajes*, procurou vincular o conceito de comunidade imaginada com os estudos das redes construídas a partir do diálogo entre intelectuais hispano-americanos entre o período de 1898-1920. Seu objetivo foi provar que no período caracterizado pela reação pós-guerra na Espanha, foi criada uma primeira comunidade imaginada transatlântica de intelectuais de língua espanhola. Essa rede foi investigada por Maíz a partir das trocas de cartas entre esses intelectuais assim como suas participações em revistas suas experiências de viagem.

b. Edições comemorativas do cinquentenário/centenário de Ariel e homenagens a Rodó

Sendo Rodó reconhecido por suas inúmeras contribuições intelectuais na América Latina são inúmeras as publicações que visaram homenageá-lo a partir de biografias do autor ou mesmo a comemorar o cinquentenário/centenário de *Ariel*, sua obra mais conhecida.

Em homenagem a Rodó, o Instituto Histórico e Geográfico de Montevideu publicou em 1918 uma Conferência lida em 1917. Na abertura, o então diretor Dr. Francisco J. Ros declarou que o Instituto daria início aos estudos das obras de um de seus fundadores: José Enrique Rodó. Na parte que confere ao Dr. Gustavo Gallinal, este tratou da temática literária de Rodó, mais precisamente do seu estilo, considerado pelo autor como uma manifestação de uma força espiritual clara e profunda, resultado da clareza lógica, paixão pelos ideais da inteligência e imaginação criadora da vasta cultura, entre outros elementos. Gallinal enfatizou os caracteres literários positivos da obra de Rodó, principalmente os encontrados em *Motivos de Proteo* e *Ariel*. Além disso, para tratar do estilo do escritor, Gallinal abordou diversos itens como, por exemplo, as matrizes históricas do materialismo e positivismo, a democracia, os Estados Unidos, etc.

Muñoz (1918) em sua obra *Rodó. Su vida - su obra* abordou a trajetória de Rodó. Esta obra tratou de temas como, por exemplo, Rodó e o cenário literário do Uruguai e da América do Sul, os primeiros anos de Rodó até suas publicações na *Revista Nacional*, a literatura e a política de Rodó, a vinculação de Rodó ao *Club Libertad* e ao *Club Vida Nueva*, os anos de glória desse escritor, assim como aspectos específicos das obras *Ariel*, *Motivos de Proteo* e *El Mirador de Próspero*, os últimos anos de Rodó e, por último, sua morte.

Em 1920, a *Revista del Centro Estudiantil Ariel. Montevideo* publicou um dossiê intitulado “*Ariel*”. O objetivo dessa edição foi homenagear José Enrique Rodó. A abertura do periódico fez-se a partir da transcrição da Conferência intitulada *José E. Rodó* pronunciada sob os auspícios do “Centro de Estudantes Ariel”, no salão de atos públicos da Universidade, em 2 de maio de 1918, pela senhorita Luisa Luisi. A revista foi composta por uma miscelânea de artigos sobre Rodó bem como por alguns discursos proferidos sobre esse escritor.

Zaldumbide (1944) publicou o livro *José Enrique Rodó. Su personalidad y su obra*, que pode ser considerado uma espécie de síntese de seu outro livro intitulado *José Enrique Rodó* publicado em 1919. O livro de Zaldumbide explorou profundamente diversos aspectos desse escritor uruguaio. Sendo Rodó uma dessas personalidades, a biblioteca que recebeu seu nome considerou digno publicar um livro sobre esse pensador. Nessa obra encontram-se informações sobre o surgimento de Rodó comparando, de maneira genérica, suas características e estilo com outros escritores americanos a fim de afirmar as qualidades positivas de Rodó. Outro elemento abordado nesse livro foi a formação intelectual de Rodó. Zaldumbide dedicou-se também a investigar o desenvolvimento da personalidade de Rodó desde suas publicações em periódicos estudantis até o amadurecimento de sua teoria e

também sua obra, que desde muito cedo ultrapassou as margens do Prata. O estilo de Rodó enquanto escritor ensaísta também foi alvo de investigações.

Azúa (1950) escreveu o livro *Medio Siglo de Ariel*. Devido ao centenário de *Ariel*, a Academia Nacional de Letras em 2001 considerou importante a republicação da obra de Azúa. Nessa obra o autor buscou interpretar os significados e ressonâncias de *Ariel*.

Benedetti (1966) no livro *Genio y figura de José Enrique Rodó* propôs estimular o leitor latino-americano para o trabalho e a vida de José Enrique Rodó. Para elaborar essa obra, o autor utilizou os textos e a correspondência de Rodó para completar seu retrato e sua a imagem crítica.

Antuña (1969) no livro *Um panorama del espíritu* composto por dois tomos, analisou profundamente o arielismo quanto ao seu conteúdo humanístico, filosófico, espiritual, social e literário. Foi uma obra escrita para homenagear o cinquentenário da primeira edição de *Ariel* que segundo o autor, foi um código de ideais da juventude da América. O livro apontou para uma variedade de temas e problemas do arielismo e procurou recuperar a trajetória de *Ariel* através do espírito americano desde a eminência da parábola universal de *Ariel* até o decorrer dessas cinco décadas após sua publicação.

Em homenagem à Rodó o periódico *Cuadernos de la Marcha* (1967) publicou um dossiê chamado *Rodó*. Os *Cuadernos* foram publicações mensais surgidas em Montevideu/Uruguai. Seu primeiro número foi dedicado à Rodó, incluindo um artigo escrito pelo próprio autor.

Muñoz (1974) na obra *Infancia y juventud de José Emique Rodó*, realizou uma obra biográfica de Rodó. O autor iniciou seu estudo falando de suas recordações pessoais de Rodó com o intuito de reviver as sugestões que sua aparência física promovia e mostrar como elas não correspondiam inteiramente, ou até mascaravam e contradiziam a realidade interior do seu ser. Muñoz também lançou algumas interpretações a respeito de Montevideu no período de Rodó, sobre as suas tradições oriundas do ambiente familiar, dos aspectos de Rodó desde o menino contemplativo até o menino pensador e crítico, da sua juventude e Rodó enquanto professor da juventude da América com suas obras mais conhecidas. Mais tarde, Muñoz (2000) lançou a obra intitulada *El Maestro de la juventud de América*, publicada pela *Universidad de la República* como uma edição comemorativa do centenário de *Ariel*. Esta obra de Muñoz provém de outra obra de sua autoria publicada em 1974. Nessa nova edição o principal intuito foi homenagear a mensagem latino-americana de Rodó.

Venegas (1998), na obra *José Enrique Rodó: (1871-1917)* realizou um quadro cronológico de Rodó contendo uma bio-bibliografía e os acontecimentos filosóficos, culturais,

políticos e sociais de sua vida. Venegas também tratou do pensamento de Rodó a partir da contextualização de Rodó no quadro geral do final do século XIX.

Canfield (2001) no artigo *Reflexiones de Ariel a cien años de su publicación* abordou em seu texto o papel de Rodó na literatura uruguaia enquanto integrante da Geração dos Novecentos na América, assim como seu ideal americanista; seus questionamentos quanto à democracia. Esta para Canfield foi vinculada em *Ariel* ao binômio idealismo e utilitarismo, sendo o primeiro uma meta elevada e o segundo um perigo para a integridade da própria democracia. Nesse sentido as polêmicas levantadas com os Estados Unidos, foram entendidas como um exemplo de uma democracia degradada pelo utilitarismo.

Em 2001 a Revista Prisma (periódico semestral de ciências humanas editada pela *Universidad Católica del Uruguay*) publicou um dossiê intitulado *Arielismo y latinoamericanismo* no qual foram analisados diversos aspectos da obra de José Enrique Rodó, como sua influência na educação uruguaia e sua participação na polêmica que se originou em 1906, quando foi decidido retirar os crucifixos dos hospitais públicos.

c. Análises literárias dos livros de Rodó

Os estudos que investigaram as obras de Rodó a partir do viés literário somam um montante considerável de publicações, visto que o próprio Rodó dedicou-se a essa área atuando inclusive como crítico literário.

Bollo (1951) escreveu a obra *Sobre José Enrique Rodó. Ariel y el mundo latino. Valoración de Rodó*. No primeiro ensaio intitulado *Ariel e o mundo latino*, a autora apresentou Rodó e Vaz Ferreira como dois pensadores de profunda significação para o mundo americano que apareceram no Uruguai. Para a autora, Rodó demonstrou uma atitude militante frente aos problemas da cultura e da vida e apresentou uma forma artística esplendorosa para a explicação filosófica.

Rocca (2001) no livro *Enseñanza y teoría de la literatura em José Enrique Rodó* destacou que uma das preocupações centrais de Rodó era a educação e a estética, especificamente a literária. Segundo Rocca, a literatura para Rodó envolvia duas dimensões, uma passiva e outra ativa: era a personificação da imagem da beleza na palavra, a textualidade do sublime. Mas por sua vez, era também pura ideologia enquanto responsável por uma influência civilizadora e dignificadora.

Retamar (2004) no livro *Todo Caliban* tratou dos trabalhos escritos por ele relacionados ao “conceito-metáfora”, ou ao “personagem conceitual” de Caliban. É nesse

sentido que no decorrer de seu texto *Retamar* fez alusão ao personagem Ariel de Rodó. O autor tentou demonstrar que há dois projetos para a América, o primeiro caracterizado por um idealismo conservador, ligado à teleologia da civilização e que utiliza Ariel de José Enrique Rodó como um agente ideal do progresso e o segundo marcado por um idealismo revolucionário, representado pelo Caliban de *Retamar*.

Castillo (2001) no artigo *Ariel/Ariel: (La Tempestad de Shakespeare y una vision en la literatura latinoamericana)* apresentou uma comparação entre as concepções do personagem Ariel de Shakespeare, presente no livro *A tempestade*, com o Ariel de José Enrique Rodó, expondo as implicações ideológicas que cada autor agregou ao seu personagem.

Alvarado (2003) no artigo *Rodó y su Ariel. El Ariel de Rodó* interpretou Rodó como integrante da promoção literária uruguaia, assim como um dos fundadores do Modernismo e como pensador que pertence à geração dos “Fundadores”⁹. A autora partiu da problemática Ariel-Caliban como um símbolo latino-americano e como discurso anti-imperialista vinculado a função da educação na constituição do jovem latino-americano enquanto sujeito social portador do sentido de um projeto nacional.

Monsivais (2003) no artigo *Entornos, contornos y contextos literários del Ariel. José Enrique Rodó y el ensayo* procurou investigar algumas nuances do contato de Rodó com o gênero literário. A autora destacou que Rodó não tinha um estilo único, mas sim variável. Ela criticou a concepção de Benedetti, o qual afirmou que o estilo que caracterizou Rodó é o encontrado em *Ariel* e que floresceu muito particularmente em *Motivos de Proteo*, ou seja, o caráter ensaísta. Segundo Monsivais, esse não foi o único estilo que pode ser encontrado na totalidade dessa obra, existem também críticos que procuram retirar de *Ariel* essa determinação literária. Em sua tipologia ela afirmou que alguns encontraram nessa obra traços que a remetem a outra categoria, a dos “sermões laicos”, um gênero de oratória em voga entre as práticas europeias desse período. Outros o caracterizaram como um livreto devido a sua pouca complexidade e pequena extensão. Também há os que a determinaram como um experimentalismo, pois passou da forma epistolar para a ficção dos sermões laicos, e os que a denominaram como uma obra livre e de pessoal composição de ideias, etc. Todavia, no entendimento de Monsivais, mesmo levando esses pontos em consideração não se poderia negar a predileção, o contato e a simpatia de Rodó pelo gênero de ensaio e pelos escritores do ensaio.

⁹ Considerada a geração que se emancipou do positivismo e que se caracteriza como anti-naturalista, idealista e vitalista.

König (2008) no artigo *Apuntes para una comparatística en latinoamérica: el simbolismo de Ariel y Caliban en rodó*, realizou um estudo literário comparando os personagens de *A Tempestade* de Shakespeare, especialmente Caliban e Ariel, com os que aparecem no livro *Ariel*, de Rodó e no livro *Caliban. Continuación de la Tempestad*, escrita pelo filósofo francês Ernest Renan. Segundo König, apesar do texto de Rodó e Renan dialogarem a partir de uma referência comum, *A Tempestade* de Shakespeare, que foi fonte de inspiração para ambos, é evidente que para o autor o distanciamento ideológico e o contraste entre os contextos ideológicos diferentes de Rodó e Renan que serviram de estopim para elaboração de suas obras.

Segura (2008) no artigo *Ariel: Shakespeare y Rodó. Bajo un mismo espíritu* apresentou um estudo literário comparativo entre as obras, *La Tempestad* de William Shakespeare e *Ariel* de José Enrique Rodó. Segura defendeu que de um dramaturgo inglês do século XVI-XVII, a um uruguaio escritor e intelectual do século XIX-XX, se produziu a transferência de um personagem (Ariel) na forma de “espírito”. Embora secundária na obra teatral de Shakespeare, Ariel ascendeu a partir de variadas leituras a uma escalada de significado e adquiriu com o tempo e graças à literatura em todas suas faces, uma rica simbologia a que Rodó contribuiu. Primeiramente a autora realizou um estudo comparativo após a apresentação de ambas as obras, ela analisou a disparidade genérica, do teatro e do ensaio, com a problemática de fundo referente à “tragicomédia” e a da “oratória sagrada”. Ela discutiu também o estilo e as possíveis reminiscências na obra ensaística rodoniana.

d. Obras com abordagens múltiplas sobre Rodó e temáticas pouco recorrentes

Excluindo-se aquelas publicações cujas temáticas semelhantes sobre Rodó, restaram aquelas que apresentam diversos tipos de abordagens sobre o autor ou mesmo temas que são pouco recorrentes.

Etcheverry (1950) no livro *Un discurso de Rodó sobre el Brasil* analisou a atividade diplomática de Rodó. Nessa obra Etcheverry abordou alguns detalhes históricos sobre o Tratado Mirim-Jaguarão; as notícias sobre delegação que seria enviada para o Rio de Janeiro; a relação de Rodó com o Brasil estudados a partir de citações referentes a este país encontradas em seus ensaios e discursos, etc.

Os escritos políticos e legislativo de Rodó foram investigados por Alonso¹⁰ (2002) no artigo *Argumentos prácticos en torno al ideal constitucional. Aproximación a la retórica parlamentaria de Rodó*.

Quanto a perspectiva identitária, pode-se destacar Semadeni (2007) em seu artigo *Ariel y la pregunta por la identidad latinoamericana*. Nesse trabalho a autora realizou uma revisão historiográfica para analisar a construção da identidade latino-americana a partir da publicação de *Ariel* de Rodó.

Taboada (2008) no artigo *José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade* mostrou que Rodó estava decidido a reformular os valores tradicionais originários da Grécia ameaçados pelos movimentos sociais, espirituais e estéticos recém-formados ou pela vocação materialista da sociedade norte-americana. Ele enfatizou as supostas semelhanças entre a Hélade e a América Latina e pregou um retorno às fontes.

Carrizales (2010) no artigo *La presencia de José Enrique Rodó en las vísperas de la Revolución mexicana* tratou da influência de Rodó no microclima intelectual da *Escuela Nacional Preparatoria*, incentivada pelas iniciativas do seu então diretor Porfirio Parra, durante a primeira década do século XX. Segundo Carrizales, as orientações idealistas da obra de Rodó se instalaram com naturalidade nas aulas da *Escuela Nacional Preparatoria* graças à diferenciação especializada dos universos conceituais que operavam ali há várias décadas e que tinha aberto um espaço para a consideração complexa das faculdades do indivíduo e seus atributos. Para Carrizales, as obras *Ariel* e *Motivos de Proteo* fundamentaram a presença de Rodó no *Boletín de la Escuela Nacional Preparatoria* mas também foram o indício de uma matriz conceitual que no período pretendia incorporar-se e formalizar-se no discurso pedagógico do Estado.

Rojas (2012) em seu artigo *El lenguaje de la juventud en diálogo con Ariel, de José Enrique Rodó*, realizou uma releitura do livro *Ariel* de Rodó, sem deixar de lado a análise da contradição que o escritor uruguaio postulou entre uma América Latina espiritual e idealista e um Estados Unidos materialista e centrado no utilitarismo - *Ariel* e *Caliban*, em uma alegoria inspirada em Shakespeare. O desafio de seu estudo foi (re)presentar o ensaio de Rodó para a juventude latino-americana do século XXI, retomando a figura de Próspero.

¹⁰ Outras obras publicadas do autor sobre Rodó:

José E. Rodó: una retórica para la democracia. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce, 2009.

Practical Arguments on the Constitutional Ideal. An approach to Rodó's Rhetoric. Bulletin of Hispanic Studies. Liverpool: The University of Liverpool, Vol 84, No. 1, 2007.

José Enrique Rodó: una retórica para la democracia. Revista canadiense de estudios hispánicos. Montreal: McGill University, Vol XXV, No. 2, Winter 2001.

e. Capítulos de livros e miscelâneas que apresentam menções a Rodó

Em se tratando de uma revisão bibliográfica é também importante citar algumas obras que apresentaram apenas capítulos ou algumas menções sobre Rodó.

Mazzone (2005) em seu livro *Dos hombres en el callejón. Batlle-Rodó: los equívocos de la historia*, problematizou os escritores José Batlle y Ordóñez e José Enrique Rodó, enquanto protagonistas de uma das batalhas mais intensas entre dois políticos uruguaios entre 1910 e 1916. Segundo o autor, a história registrou poucas coisas sobre esse combate cívico que o público desconhece. Para Mazzone, Batlle e Rodó não foram somente grandes personalidades com temperamentos e formação diferente; mas encarnaram também dois projetos de país.

Echevarría (2001) no capítulo *El extraño caso de la estatua parlante: "Ariel" y la retórica magisterial del ensayo latinoamericano*, encontrado em seu livro *La Voz de los maestros: escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna*, tratou da relação entre o conceito de cultura e a ideia de literatura na América Latina moderna. O argumento principal de Echevarría foi que o conceito de cultura operou como uma ideologia que gerou diversos significados da literatura latino-americana, enquanto que da literatura latino-americana moderna emergiu, por sua vez, a luta para desestabilizar essa relação. Echevarría defendeu que o conceito de cultura na América Latina moderna – desde as concepções de Sarmiento até as de Fernández Retamar – consistiu em um conjunto de tropos que visaram controlar os textos literários latino-americanos, vinculando-os a uma série de significados pré-determinados. Para o autor, dentro da tradição ensaísta o ensaio em relação à questão da identidade cultural tem estado muito mais em contato com suas instituições educativas que a poesia e a novela. Segundo Echevarría, alguns desses ensaios como os de José E. Rodó e de Henríquez Ureña, tiveram impacto profundo e direto na educação. Dessa forma, Echevarría propôs que a obra *Ariel* de Rodó fosse analisada enquanto um ensaio fundador da moderna tradição ensaísta latino-americana.

Aínsa (2002) em seu livro escreveu um capítulo intitulado *El canon del Novecientos*, contendo dois subcapítulos chamados *El centenario de "Ariel", una lectura para el tercer milenio* e *La perspectiva americana de Rodó desde el Capitolio de Roma*. Nessas passagens o autor discutiu o renovado interesse acadêmico por *Ariel*; o espírito crítico e a renovação encarados por Rodó como um modelo a ser seguido; o caráter uniforme e eclético do pensamento de Rodó que aspirava conciliar tradição histórica e inovação social, a liberdade

romântica com a restrição clássica, a originalidade americana e a seiva europeia; as conquistas do pensamento científico e a imaginação criativa.

Hernández (2004) elaborou um capítulo de livro intitulado *Calibán, cien años de rebeldía emancipadora*, onde a autora se propôs a analisar o personagem Caliban como um mito revolucionário e catalisador alegórico da tomada de consciência e do compromisso político. É a partir dessa discussão que Hernández se referiu a obra *Ariel* de Rodó. Segundo ela, essa obra estaria impregnada de um elitismo eurocêntrico que defendia os valores “universais” da “latinidade” centrada na Europa e na cultura greco-latina contra o utilitarismo democrático encarnado pelos Estados Unidos mediante a imagem de Caliban.

Altamirano (2006), no livro *Historia de los intelectuales en América Latina: Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX*, fez menção à Rodó quanto ao grande reconhecimento que este obteve a partir da publicação de *Ariel* (1900). Segundo o autor, o termo arielismo foi empregado tanto para se referir à obra *Ariel* quanto à orientação do espírito das duas primeiras décadas do século XX.

Monegal (1964) no artigo *Rodó y algunos coetâneos* buscou investigar as relações que uniram os escritores uruguaios do 900. Para contemplar suas aspirações, Monegal traçou um esquema plural das relações estabelecidas por Rodó com Julio Herrera e Florencio Sánchez.

Santos (2003) escreveu um artigo intitulado *A querela dos heróis: liderança política e ethos americano em Oliveira Lima e José Enrique Rodó*. Seu objetivo foi comparar os primeiros textos desses autores. Santos salientou as semelhanças e as divergências entre o pensamento de Oliveira Lima e Rodó em relação à política.

Krauze (2003) no artigo *La invención de “Ariel”* tratou do nacionalismo mexicano que inicialmente afirmou a identidade crioula contra a dominação peninsular e que, após a Independência, voltou-se contra os vizinhos do norte. Na opinião de Krauze, a situação de Cuba e o medo das ações derivadas da política do *Big Sticik* norte-americano fizeram com que os círculos intelectuais na América Latina iniciassem um nacionalismo continental de nova direção, um hispanismo americano laico, algo diferente do tradicional conservantismo monárquico e católico, formulado em termos explicitamente anti-norte-americano. É nesse cenário que Rodó com seu *Ariel* (somados ao texto de Martí e ao poema “*A Roosevelt*” de Darío) deixou sua contribuição como uma espécie de complemento ibero-americano à

histórica crise de 98¹¹. Para Krause, Rodó propôs para América hispânica a construção de uma cultura espiritual e estética oposta ao “bruto e selvagem” materialismo do Caliban norte-americano.

Pakkasvirta (2004) no artigo *Legados bolivarianos para la democracia y la integración. Perspectivas intelectuales de principios del siglo XXI* falou da contribuição de Rodó na formação hispano-americana. A autora também problematizou a relação dessa com o arielismo através de seus ideais anti-imperialistas, mesmo considerando esta corrente como um resgate dos valores hispânicos e quixotescos da primeira fase do continentalismo e um novo encontro com o hispanismo metafísico.

Wasserman (2004) no artigo *Percursos intelectuais latino-americanos: “Nuestra América” de José Martí, e “Ariel” de José Enrique Rodó – as condições de produção e o processo de repercussão do pensamento identitário* analisou o pensamento de Martí e Rodó pertinente aos problemas da nação e da identidade enfrentados na América Latina no final do século XIX e início do século XX. A partir dessas discussões a autora também procurou demonstrar a existência de uma rede intelectual na América Latina. Para Wasserman essa rede se constituiu a partir da mesma influência recebida, pela leitura dos mesmos livros, pelo vínculo às faculdades com disposições filosóficas semelhantes e também pelo contato mais efetivo entre esses indivíduos baseado nas trocas de informações sobre seus países e seus estudos. Nesse sentido, enquanto escritores que tiveram grande repercussão na América Latina em fins do século XIX e início do século XX Wasserman analisou as diferenças e as proximidades entre as propostas de Rodó e de Martí que envolveram a questão identitária na América Latina.

Carballo (2006) no artigo *Presencia de los ideales utópicos en los procesos de emancipación, formación y consolidación de los estados nacionales de nuestra América* analisou os discursos utópicos presentes no processo histórico de emancipação, formação e consolidação dos Estados latino-americanos. Para realização desse seu estudo Carballo destacou alguns escritores entre os quais estão Eugenio de Santa Cruz y Espejo, Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos e Pedro Henríquez Ureña. No tocante a Rodó, o autor

¹¹ Rodó faz parte da geração dos modernistas e tem o imperialismo dos EUA na América Latina como a inspiração para sua obra. A intervenção dos EUA ocorre em 1898 na guerra de independência de Cuba contra a Espanha. A partir dessa data Cuba fica sob a tutela dos EUA, que a transforma em sua “colônia” de 1902 até 1959, por isso o “98” foi declarado data hispano-americana que provocou o estopim para Rodó direcionar suas represálias contra os EUA.

procurou enfatizar o caráter utópico presente na obra *Ariel*, devido ao seu sentido de fé na juventude, crença e sonho nas novas gerações.

Pernet (2007) no artigo *La cultura como política: los intercambios culturales entre Europa y América Latina en los anos entreguerras* preocupou-se com a natureza da cultura latino-americana e seu lugar no mundo no período entre guerras. Segundo Pernet o ensaio *Ariel* expressou a radical mudança de atitude ao advertir seus leitores a não caírem nas tentações oferecidas pelo utilitário e materialista de Caliban, personagem que representava os Estados Unidos; em privilégio da permanência na América Latina da perspectiva idealista, espiritual e estética de Ariel.

Merbilhaá (2009) em seu artigo *Rodó y Ugarte: programas para el rescate de la América latina* propôs a analisar as aproximações entre o pensamento de Rodó em *Ariel* e Ugarte em *El porvenir de la América latina*. A autora enfatizou os programas de ação nas repúblicas sul-americanas construídos por esses dois escritores e suas visões dos Estados Unidos. As divergências entre Rodó e Ugarte decorrem justamente de seus respectivos programas de ação. Como último ponto discutido, a autora abordou a questão do destino americano como terra de promessas e prosseguidor da herança latina.

f. Considerações sobre a revisão historiográfica

O que pode ser observado a partir dessa revisão bibliográfica é que muitos autores interpretaram a obra de Rodó a partir de um paradigma de alteridade da América Latina e da Europa, buscando correspondências das propostas rodonianas com a real situação da Europa na época. Essa discussão não pode ser simplificada a partir de uma interpretação que enfatize somente a relação de alteridade no discurso de Rodó, é necessário evidenciar o esforço do autor em aproximar essas identidades, fronteiras e territórios. No discurso de Rodó essas relações podem ser entendidas também sob a ótica de interação.

Nos diversos textos apresentados verifica-se que poucos autores realizam o esforço de interpretar as obras de Rodó como um discurso constituído para dar sentido à realidade. Esse discurso revela os exteriores constitutivos em disputa bem como as continuidades na América Latina, ou seja, os modelos de civilização que devem permanecer ou serem excluídos no universo identitário latino-americano, verificado, por exemplo, na negação de Rodó ao modelo de civilizacional norte-americano e na aproximação com o modelo europeu.

Outra questão importante verificada com a leitura desses textos é a falta de problematização de conceitos recorrentes em Rodó, tais como democracia e América Latina.

Afinal, o que era a América Latina? Sabe-se que nesse período era comum associar América Latina e a herança da latinidade aos países de língua espanhola, deixando de lado os de língua portuguesa, como, por exemplo, o Brasil. Da mesma forma, a democracia defendida por Rodó tem uma historicidade que se distancia de como a entendemos hoje, pois para Rodó essa deveria agregar muito mais os valores propostos na Grécia Clássica do que as concepções modernas e contemporâneas.

Ainda em relação à democracia, Rodó foi taxado por muitos como um antidemocrata justamente por fazer tantas críticas a esse regime. Todavia, essas acusações não levam em consideração que Rodó não estava criticando a democracia em si, mas sim a forma degenerada com que ela estava sendo conceituada, empregada e imposta aos demais países latino-americanos. Essa democracia alimentava a busca desenfreada pelo material e deixava de lado os valores do espírito, caracterizando-se por uma falsa igualdade por oferecer acima de tudo, muito mais uma possibilidade de igualdade do que uma realidade igualitária (de influência e prestígio) para os membros de uma sociedade organizada. Logo, esse regime tal como era empregado não poderia ser sinônimo de igualdade, pois seu conceito verdadeiro e digno encontrava-se no pensamento de que todos os seres racionais eram dotados de uma natureza de faculdades capazes de um desenvolvimento nobre. Nesse contexto, ao Estado competia colocar todos os membros da sociedade em indistintas condições de se aperfeiçoarem.

Outra situação que merece ser destacada são as críticas feitas a Rodó em relação ao seu emprego dos personagens de Shakespeare. Alguns autores como, por exemplo, Retamar defenderam que Rodó escolheu de maneira ingênua e errônea os personagens para representar a América Latina e a Europa. Percebe-se com essas críticas a tentativa de buscar no discurso de Rodó um valor de verdade, uma correspondência com o real. Muitos desses autores deixam em segundo plano a interpretação de Rodó para enfatizar um reagrupamento dos personagens shakespearianos que poderiam representar de forma mais verídica a realidade em que a América Latina e a Europa se encontravam. A questão a ser investigada, para a História Intelectual, é o modo como Rodó se apropriou de tais figuras.

Sendo assim, através desse trabalho busca-se realizar contribuições que possam transpor os limites historiográficos evidenciados.

CAPÍTULO 1 – CONTEXTO DE REFERÊNCIA

Este capítulo foi constituído a partir de dois níveis contextuais para interpretação dos textos históricos elaborados por LaCapra que envolvem a relação da cultura com o texto e a relação da sociedade com o texto. Com esses níveis contextuais procurou-se interpretar os escritos de Rodó a partir da sua atuação política e literária. Nesse capítulo foram priorizados os acontecimentos políticos, sociais e culturais de final do século XIX e início do século XX com os quais Rodó esteve envolvido, especialmente aqueles atrelados a figura de José Batlle y Ordóñez, ao Modernismo e a Geração do 900.

Na abordagem “contextualista” as ideias são relacionadas com seus contextos de enunciação, levando-se em consideração a influência que o ambiente histórico e cultural possui na escolha das questões a serem estudadas e na formatação da linguagem específica dentro da qual um debate de ideias se realiza. Como destacado por Barros (2007), os historiadores das ideias procuram trazer à tona a linguagem original de um determinado circuito de ideias, evitando os anacronismos e impondo a necessidade de recriar a temporalidade e o contexto inerente à própria obra. Nesse sentido buscou-se na política e na cultura da época de Rodó os elementos que poderiam fornecer um melhor entendimento de sua narrativa.

Para o novo padrão de História das Ideias consolidado a partir dos contextualistas ingleses, seria importante não apenas reconstituir uma adequada relação entre texto e contexto como também situar a análise dentro de uma perspectiva de que as estruturas linguísticas são fundamentais para a construção do pensamento de qualquer sujeito histórico – o que portanto coloca o historiador das ideias diante do desafio de que não é possível compreender uma ideia sem a plena consciência do momentum linguístico dentro do qual esta ideia foi formulada. (BARROS, 2007, p. 207).

Dessa forma, entende-se que analisar o discurso de Rodó é uma forma de buscar compreender os sentidos atribuídos por ele à realidade. Esses sentidos são delimitados pela ideia de interpretação e compreensão. Ao refletir sobre o seu discurso é preciso lembrar que a leitura do mesmo faz parte de um processo de instauração de sentidos. Também é imprescindível notar que os sujeitos e os sentidos são determinados historicamente e que nossa vida intelectual está ligada aos efeitos da leitura de cada época e aos acontecimentos sociais. Em relação a questão da legibilidade do texto Orlandi (1996) defendeu que esta não pode ser concebida como algo direto e automático mas, antes de tudo, depende da natureza da

relação que alguém estabelece com o texto. Para a autora a leitura depende da natureza, das condições, dos sentidos produzidos, enfim, da historicidade. Ela salientou que há dois tipos de leitores inscritos no texto: um leitor virtual construído no ato da escrita que é aquele que o autor imagina para seu texto e para quem ele se dirige e um leitor real, aquele que lê o texto, que ao realizar esse ato se encontra com o primeiro. Dessa forma para interpretar e compreender a obra rodoniana é necessário considerar o jogo entre o leitor imaginário de Rodó e o leitor real de seus escritos literários e políticos, ou seja, entre a juventude latino-americana que precisava de motivação para promover as mudanças e os intelectuais que partilhavam as mesmas problemáticas político-partidárias e literárias de Rodó. A partir disso pode-se considerar como fundamental tanto a historicidade do texto como a própria ação da leitura. Para Orlandi, os sujeitos e sentidos são constituídos simultaneamente tornando-se parte de um mesmo processo, o da significação.

A linguagem é outro elemento que muitas vezes é tratado aquém de suas contribuições teóricas. Para Orlandi (1996) a linguagem é trabalho e a palavra é um ato social repleto de conflitos, relações de poder e identidades. Dessa forma supera-se a imagem da linguagem como mero suporte de pensamento ou simples instrumento de comunicação. Essa concepção abrange tanto o psíquico e/ou social como a ideologia. Seguindo esse pensamento, os interlocutores, o contexto histórico-social ou ideológico (que nada mais são do que as condições de produção) superam o *status* de complemento. O falante e o ouvinte ocupam um lugar na sociedade e por isso fazem parte do processo de significação. Levando esse fato em consideração, nota-se que há uma relação entre a linguagem e a exterioridade que se apresenta de forma constitutiva. Nesse sentido busca-se compreender como os escritos de Rodó estão relacionados a exterioridade, ou seja, com as problemáticas políticas, sociais e culturais da sua época.

1.1 Problemáticas culturais, políticas e sociais do Uruguai

Para LaCapra (2012) não se pode analisar a vida individual sem uma referência significativa à sociedade e vice e versa. Para o autor a história intelectual (que explora a relação entre os processos sociais e a interpretação dos textos) tem tratado essa problemática em termos de “antes” e “depois” do texto, ou seja, a partir de uma perspectiva que contempla a gênese e o impacto dessa relação. No entendimento de LaCapra, a atividade de relacionar as

interpretações, usos e abusos de um texto ou um *corpus* com uma leitura é essencial para uma historiografia crítica. Porém, isso não significa que uma interpretação proposta seja sempre definitiva e exaustiva. LaCapra entendia que na intersecção da história intelectual com a social é necessário um enfoque que relacione uma interpretação informada de textos complexos com o problema de como se tem adaptado esses a importantes usos e abusos.

Elias (1994) problematizou a tensão existente na sociedade entre o indivíduo e a ordem social. Em seu entendimento, não existe história nem política sozinha e cada indivíduo, mesmo vivendo coletivamente, ocupa um lugar ou uma função específica. Elias defendeu que há uma historicidade do indivíduo e das pessoas com quem ele está se relacionando. Esse caráter histórico possibilita pensar a mudança do sujeito no tempo, seus porquês e suas relações. A partir disso pode-se analisar as tensões existentes entre os níveis contextuais que envolvem a política, a cultura e a sociedade com as obras de Rodó.

Elias (1994) problematizou a tensão existente na sociedade entre o indivíduo e a ordem social. Em seu entendimento, não existe história nem política sozinha e cada indivíduo, mesmo vivendo coletivamente, ocupa um lugar ou uma função específica. Elias defendeu que há uma historicidade do indivíduo e das pessoas com quem ele está se relacionando. Esse caráter histórico possibilita pensar a mudança do sujeito no tempo, seus porquês e suas relações. A partir disso pode-se analisar as tensões existentes entre os níveis contextuais que envolvem a política, a cultura e a sociedade com as obras de Rodó.

No campo cultural e social a identidade nacional foi um elemento importante nas problemáticas desses intelectuais finisseculares. Para Rodó a questão da identidade da nação estava atrelada ao “gênio da raça”. Na narrativa rodoniana o “gênio da raça” agregou as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa enquanto subsídios que entrelaçam passado e futuro. No artigo *El genio de la raza* (1915), Rodó afirmou que no decorrer de todas as evoluções de nossa civilização, ou seja, em nosso espaço de experiência, a força assimiladora do caráter da raça iria persistir em nosso horizonte de expectativa, modificando-se e adaptando-se aos novos tempos, sem desvirtuar-se de sua essência. Em seu entendimento, para manter uma identidade coletiva seria necessário manter-se fiel a tradição. Dessa forma, a emancipação americana não teria sido uma anulação ou um repúdio ao passado, pois esse implicava um caráter, um organismo da cultura, uma estirpe histórica que tinha no idioma a sua mais significativa expressão. Para Rodó, a persistência do idioma asseguraria o gênio da raça ou seja, a alma da civilização herdada, “porque non son las lenguas humanas ánforas vacías donde puede volcarse indistintamente cualquier sustância espiritual, sino formas orgánicas inseparables del espíritu que las anima y que se manifiesta

por ellas” (RODÓ, [1915], 1957, p.1149). As concepções rodonianas sobre o gênio da raça refletem a perspectiva de identidade, unidade e coletividade defendida por Rodó em suas obras literárias e em seus demais escritos publicados na imprensa da época. A temática da união perdurou em sua narrativa em um contexto de instabilidade e rupturas principalmente no setor político do país.

Dito isso, a transição do século XIX para o século XX na América Latina foi marcada pelo que Souza (2006, p.25) chamou de “crise de paradigmas de desenvolvimento político, econômico, ideológico e social”. Transcorridas as primeiras décadas após as independências, no final do século XIX destaca-se a preocupação com o devir latino-americano. O modelo tradicional e conservador conduzido pelos interesses dos grandes proprietários de terras passou a ser questionado devido ao advento de novas problemáticas que envolviam a industrialização, o racionalismo, o Positivismo, o idealismo, o cosmopolitismo, o anticlericalismo, a modernização e a identidade das nações.

Essas questões podem ser evidenciadas ao analisarmos o cenário político do Uruguai nos últimos decênios do século XIX. O Uruguai foi palco de ferrenhas disputas entre o *Partido Nacional* (também chamado de *Blanco*) e o *Partido Colorado*. Esses dois partidos foram se articulando em torno de líderes políticos após a independência do Uruguai em 1825 enquanto o país se organizava frente ao contexto bélico que a região enfrentava. É importante ressaltar que a instabilidade desse período esteve atrelada a dificuldade de Montevideú em aplicar um modelo hegemônico para todo o país, as ameaças à soberania nacional devido proximidade com o Brasil e com a Argentina, aos interesses econômicos da Grã-Bretanha no país e a imensa massa de imigrantes europeus que estavam se instalando no território uruguaio.

Cabral (2011) mencionou que no final do século XIX o primeiro elemento que rompeu com o sistema político vigente foi a crítica do reformismo em relação a ordem estabelecida pelo governo. Segundo o autor, a elite política afastou-se da pressão exercida pelas classes altas. Elas detinham uma espécie de monopólio do aparelho governamental que lhes permitiram obter um grau de autonomia financeira e uma segurança no exercício de suas funções que nem os latifundiários conseguiram obter.

Detendo-se as principais preocupações do reformismo dos novecentos, salvo a questão trabalhista, estas tiveram seus primeiros esboços na geração de 1890. Nesse sentido, pode-se interpretar a figura de Batlle como um elo entre as duas gerações, ou seja, entre os jovens reformistas ou Geração do 900 e os velhos políticos *colorados* dos anos de 1890 ou Geração do Ateneu.

O papel histórico assumido pelas elites políticas coloradas o converteu no guardião da paz interna, mas a experiência de 1890 o levou a questionar o modelo, fundamentado obviamente, entre outras coisas, na paz interna. Além disso, a independência econômica dessa elite política era o melhor impulsor de uma liberdade intelectual que ambientava a discussão do modelo, ao fazer uma análise sobre os riscos que corria a nação se as classes conservadoras se propunham em não realizar mudanças. (CABRAL, 2011, p.140).

Para Cabral a Geração do Ateneu teria protagonizado o primeiro questionamento da ordem estabelecida sob um caráter intelectual e teórico. A segunda crítica teria sido realizada pela Geração do 900 a partir de uma abordagem mais realista. Por isso a relação entre o governo batllista com o as classes altas foi ao mesmo tempo de diálogo e enfrentamento. Esse diálogo sempre permaneceu na medida em que o *Partido Colorado* era reconhecido como o mantenedor da ordem e seu adversário (*Partido Nacional*) o iniciador da guerra civil. Apesar dessa situação, não se pode atribuir um caráter de homogeneidade às elites *coloradas* dos 900. “Seus integrantes eram unidos pelo usufruto do monopólio do Governo, por haver dedicado suas vidas à “profissão pública” e por um certo desprezo pelo culto, realizado de forma “sólida”, das classes altas ao dinheiro. Tudo o resto era objeto de discrepâncias (CABRAL, 2011, p.141).

Estas tensões podem ser observadas desde o ano de 1872, o quadro político partidário do Uruguai surgiu o grupo dos “principistas” ligados as antigas famílias ilustres a pequenos caudilhos rurais que tentaram “implementar reformas administrativas, judiciais e eleitorais que objetivavam sobrepujar os interesses e direitos individuais ao que chamavam de autoritarismo do poder central” (SOUZA, 2006, p.29). Aos poucos a sociedade, incluindo a elite econômica passou a perceber a necessidade de instaurar a paz no país:

A abrangência dessas exigências preocupou as elites econômicas e políticas conservadoras – notadamente os grandes proprietários de terras – e o Exército, que depois da Guerra do Paraguai vira sua atividade profissionalizada e seu espaço político demarcado no início da década de 1870. Latifundiários e comerciantes que haviam lucrado com a Guerra do Paraguai também exigiam um governo central forte o bastante para impor a paz no interior do país, pré-requisito necessário para atrair investimentos estrangeiros que pudessem alavancar o principal potencial econômico do país, a pecuária. (SOUZA, 2006, p.28).

Diante da instabilidade e dos conflitos políticos e militares, em 1875 os ânimos começaram a se acalmar. O Exército tomou o poder e tentou controlar os conflitos entre esses partidos e pôr fim à crise política, social e econômica que afligia o país.

O movimento “principista” foi sufocado ainda no primeiro governo dos militares. O segundo governo militar, liderado pelo Cel. Lorenzo Latorre (1875-1880), continuou contendo os conflitos entre *blancos* e *colorados*. Após esse período a Presidência foi assumida respectivamente por Máximo Santos (1880-1886) e Máximo Tajes (1886-1890). Nesse período a sociedade e o *Partido Blanco* e o *Partido Colorado* iniciaram uma forte campanha contra o governo militar. A partir da década de 1880, após a queda dos militares do poder, o *Partido Colorado* assumiu o Poder Executivo com Julio Herrera y Obes (1890-1894).

Rodó participou ativamente desse quadro de agitação política. Rémond (2003) defendeu que as ideias políticas são não somente dos filósofos e teóricos, mas também dos homens comuns. Ao tratar da História Política, Rémond realizou algumas considerações gerais sobre a história e o historiador: para ele, a História, está sempre propensa a mudanças e o historiador é produto de seu tempo, isto é, ele é influenciado, às vezes em saber, pelos pressupostos, ideologias, inclinações e postulados de sua época. É inegável a influência que o presente suscita nos indivíduos, porém é necessário lembrar que a performance de um intelectual não é mero resultado dessas categorias sociológicas. Dessa forma pode-se dizer que as obras de Rodó não são unicamente resultado da situação política, social ou cultural do Uruguai. Elas foram parte constituinte desse quadro, ou seja, eles representam o próprio contexto na medida em que trabalharam em prol da consolidação de movimentos e governos.

Desde 1894 o Uruguai era comandado por Juan Idiarte Borda, seu governo foi marcado por graves crises e dissidências políticas. A oposição ao governo encabeçada pelo *Partido Nacionalista* estava disposta a iniciar outra revolução como medida para neutralizar a fraude eleitoral executada pelo governo. Além disso, muitos integrantes do *Partido Colorado* também estavam insatisfeitos com a política do governo e buscaram uma aproximação com os *blancos*. O governo de Idiarte Borda não mudou sua postura frente a essa agitação culminando em mais um conflito em 1897. Idiarte Borda foi assassinado em agosto de 1897 e a presidência do país foi assumida por Juan Lindolfo Cuestas, o qual decidiu mudar os rumos da política, reorganizar o país e permitir a colaboração dos *blancos* no Governo. Em setembro de 1897 a paz foi novamente instaurada no país. Cuestas se dedicou a preparar sua candidatura para a presidência com o apoio da oligarquia colorada que dominava a política até o momento. Cuestas também contou com o apoio de Batlle.

Como mencionou Monegal (1954), após a dissolução da *Revista Nacional* Rodó passou a colaborar com o *El Orden*, periódico que defendia a candidatura de Cuestas. Seus artigos nesse periódico demonstraram o amadurecimento de Rodó em seus trabalhos políticos

e literários. Nesses primeiros escritos Rodó delineou os traços de sua atuação política futura constituída por sua atuação reflexiva, pelo seu respeito à lei que superava as conveniências partidárias, por sua posição fundamentada na teoria sem deixar de lado as exigências práticas e pelo seu entendimento de que o destino do *Partido Colorado* deveria estar consoante com o próprio destino do país. Esta primeira etapa de produção política de Rodó no *El Orden* foi breve, pois em 1898 ele e outros companheiros deixaram de fazer parte da redação do periódico, o qual encerrou suas atividades pouco tempo depois.

Uma das possíveis razões para o afastamento de Rodó decorria das mudanças políticas de Cuestas (apoiado pelo *El Orden*). Esses novos rumos foram marcados pela tentativa de Cuestas em consolidar sua posição e de garantir sua vitória nas eleições através da dissolução da Assembleia e da formação de um Conselho de Estado. Essa medida foi criticada por muitos, inclusive por Rodó que após esse episódio passou a aproximar-se do grupo de Batlle e a colaborar no periódico *El Día*. Encerrada essa etapa política, Rodó voltou aos seus estudos e iniciou a elaboração de uma vasta obra que incluiu os primeiros esboços e notas de *Ariel* e de *Motivos de Proteo*, posteriormente concluídos e publicados.

De acordo com Souza (2006) o advento do século XX no Uruguai coincidiu com a introdução de José Batlle y Ordóñez no cenário político uruguaio. Batlle com o apoio dos políticos que simpatizavam com suas ideias reformistas, transformou o cenário político, ideológico e partidário do Uruguai. Após reorganizar o *Partido Colorado*, Batlle comandou o país de 1903 a 1907 e de 1911 a 1915, executando diversos projetos no campo político, social e cultural. Sua política de caráter reformista trouxe diversos benefícios aos uruguaios, como por exemplo saneamento básico, aumento do número de escolas, universidade gratuita, legislação trabalhista, entre outros. No entanto, suas ações culminaram na unipersonalização do Poder Executivo e nas tentativas do *Partido Colorado* de manter-se no poder permanentemente excluindo o *Partido Nacional* da participação no Governo. Com o passar do tempo as tentativas reformistas que caracterizaram o batllismo geraram inúmeras críticas veiculadas na imprensa da época tanto por parte dos *colorados* como dos *blancos*. José Enrique Rodó foi um dos personagens de destaque que expôs sistematicamente em diversos periódicos sua opinião sobre o Batlle e seus projetos. Por muito tempo Rodó admirou e defendeu publicamente o governo batllista. Porém, como exposto a seguir, o teor radical que passou a caracterizar suas reformas ao longo do século XX fez com que Rodó e muitos outros políticos deixassem de apoiá-lo.

Segundo Cabral (2011) no Uruguai houve um tempo de divisão entre o poder econômico e o poder político que culminou na identificação dos *Blancos* com o poder

econômico e dos *Colorados* com o poder político. Os *Colorados* estavam no poder desde 1865, mas aos poucos foram perdendo o apoio dos representantes dos setores sociais economicamente fortes. Os *colorados* eram sustentados pelos cargos políticos, eles não precisavam recorrer a negócios, salvos aqueles exigidos pela própria política. Na outra margem encontravam-se os *blancos* que por estarem afastados do governo e por sua pequena atuação burocrática, dedicavam-se ao setor econômico promovendo o enriquecimento desse grupo. Os *blancos* eram os tradicionais representantes das famílias mais ricas das colônias, por isso continuavam identificando-se com a fortuna mesmo no governo Colorado. Para Cabral (2011, p.132) “por conveniência, as classes conservadoras mantiveram a tendência a olhar com simpatia a oposição a Batlle, inclusive a oriunda do próprio *Partido Colorado*”.

Rodó dedicou-se desde jovem ao *Partido Colorado*. Em 1898, ele publicou o artigo *La Juventud y el Partido Colorado* no qual expôs sua opinião sobre o partido e a situação política do período. Nesse artigo Rodó declarou que a juventude do *Partido Colorado* não tinha como ficar indiferente com as lutas e aspirações por sistemas e ideais de governo que estavam sendo travadas no cenário político do país. Em seu entendimento a situação política nesse período estava disposta, de um lado, pela representação dos interesses do povo e, de outro, pelas disciplinadas tropas da oligarquia que lutavam pela perpetuação de um regime que o país abominava e repudiava. Em seu discurso Rodó deixou claro que as pretensões da juventude colorada não envolviam utopias ou idealismos, mas os anseios do próprio país que necessitava da ordem e da confiança para sua prosperidade. Na passagem, seguinte esses interesses podem ser verificados:

Queremos el gobierno efectivo del *Partido Colorado*, por el encubramiento de sus hombres mejores; queremos el régimen de la probidade em el gobierno, que arraigue practicas honestas e impida peculados; queremos la extinción radical del esse distema de la usurparción del voto, de la mentira electoral, confessada y alerdeada, que nos deprime em nuestra dignidade de puevlo libre y que hará de nosotros – incorporánsese definitivamente al organismo de nuestra vida pública, como por derecho consuetudinário – el ludibrio y el escándalo de América. Queremos substituir la privanza de los caudillos complacientes com el domínio de los hombres justas y capaces. (RODÓ, [1898], 1957, p.1004-1005).

Rodó afirmou que os jovens *colorados* haviam renunciado ao conformismo daqueles que colocaram em um futuro indefinido a solução dos problemas do país. Para a juventude colorada havia chegado o momento de transição na vida política uruguaia. Por isso, para Rodó era mister que o programa do *Partido Colorado* estivesse vinculado ao mesmo tempo tanto com as tradições das glórias do passado quanto com as ações do presente. Nesse sentido ao ser fortalecido e inspirado por suas conquistas históricas “colocando ante si la cohorte que

merece custodiar su bandera tanto tiempo profanada por mercenarias manos” (RODÓ, [1898], 1957, p.1006), o *Partido Colorado* teria condições de avançar firmemente rumo ao futuro.

No entendimento rodoniano, a juventude que manteve-se fiel ao *Partido Colorado* mesmo em seus tempos de abatimento e decadência, esperava que a solução proposta para os problemas que oprimiam a população fosse suficiente para justificar a fidelidade dos jovens ao Partido.

Cuando la histórica bandera explotada durante tantos años para dar visos de legitimidad y de honor a todos los abusos de la fuerza; para encumbrir y decorar todas las ambiciones bastardas; para cohonestar todos los atentados y todas las ignominias, propicie serenamente la reconstrucción del edificio institucional, y haga dastacarse, libre del polvo que aún la desluce, su tinte vivaz sobre los horizontes de la patria, nos sentiremos altivos, los que nunca dudamos de la posibilidad de su regeneración, por haberle permanecido fieles em la hora de la decadencia y del infortunio. (RODÓ, [1898], 1957, p.1007).

Frente a desunião do *Partido Colorado* um grupo de jovens tentou promover a unificação. Rodó integrou-se a uma Comissão dirigida por Juan María Lago que redigiu em novembro de 1900 o manifesto *A la juventud colorada*.

A situação do Partido, levou Rodó a publicar em 1901 o artigo *Discurso por la Unificación del Partido Colorado*. No início de seu discurso, Rodó relacionou a juventude com a ação ao afirmar “siempre fué privilegio del espíritu joven el don de las generosas iniciativas” (RODÓ, [1901], 1957, p.1012). Rodó destacou que a juventude colorada desejava reorganizar o partido e reconciliar seus dirigentes. Para isso era imprescindível que as glórias da tradição fossem mantidas pelos jovens *colorados* a fim de manter o prestígio e as inspirações de suas conquistas. Os jovens não deveriam contentarem-se em lembrar seus grandes caudilhos populares, que são constantemente glorificados e rememorados. A história do presente estaria repleta de nomes que poderiam ser símbolos para o futuro em diversas áreas, como na guerra, no governo, no pensamento propagador e na virtude republicana. Todos esses elementos vistos de uma maneira equilibrada forneceriam os impulsos necessários para a luta.

Para Rodó a união do *Partido Colorado* era necessária na medida em que garantiria a vitória desse grupo nas eleições e no Governo e continuaria direcionando o destino da República através do espírito liberal. Em outro artigo intitulado *El Problema Presidencial* (1902) Rodó abordou a questão da futura presidência do *Partido Colorado* e do *Partido Nacional*. Ele destacou que desde o movimento de fevereiro de 1898 o *Partido Colorado* estava dividido. Para ele era injusto afirmar que após a revolução não houve quem tentasse

promover a união do Partido através de uma política de conciliação. As tentativas de unificação falharam mas deixaram como aprendizado a consciência que sem a ajuda de uma ação conjunta do poder, ou seja, sem o apoio do alto às políticas unificadoras, não seria possível atingir a conciliação de um partido. Nesse artigo Rodó deixou claro a importância de um líder forte: “el Partido Colorado debe levantar al poder un Presidente que, sin apatarse del programa de la revolución de 1898, sea capaz de realizar su conciliación” (RODÓ, [1902], 1957, p.1019). Essa condição protegeria o *Partido Colorado* e sua permanência no poder.

Em fevereiro de 1901 foi constituído o *Club Libertad* tendo como presidente Juan M. Lago e como vice Rodó. O Clube encabeçou inúmeras atividades e manifestações políticas enquanto o próprio Rodó discursava em diversas partes da República. A vida do *Club Libertad* também foi marcada por alguns conflitos, entre eles pode-se destacar o enfrentamento dos candidatos Carlos Reyles e Juan María Lago em uma das suas eleições internas. Lago venceu a disputa ocasionando uma divisão no Clube. Reyles criou o *Club Vida Nueva* e convidou Rodó para fazer parte do mesmo. O intuito de Reyles era criar uma frente comum contra os tajistas (apoiadores de Máximo Tajes) e os batllistas, as duas tendências mais ativas do *Partido Colorado*. Rodó não aderiu ao clube de Reyles e desvinculou-se do *Club Libertad* devido as divisões que esses conflitos trouxeram ao movimento unificador da juventude. Pouco tempo depois o *Club Libertad* encerrou suas atividades.

A influência do capital estrangeiro, principalmente o britânico teve grande importância no Uruguai. Nos primeiros anos do século XX a diplomacia internacional ainda era exercida a partir de relações desiguais de poder do forte com o fraco: “o caso uruguaio, um pequeno país sul-americano, rico em carnes, lã e couro, e um bom absorvedor de dívidas, era interessante para a grande potência representada pela Grã-Bretanha” (CABRAL, 2011, p. 135). Além dos interesses econômicos, no Uruguai prevaleceram as ideias de missão civilizadora do Império Britânico, a superioridade racial e cultural e a gratidão pelo apoio inglês à independência uruguaia. Assim, concretizava-se a missão da Grã-Bretanha nos países sul-americanos cuja frente de ação englobava elementos morais, educativos e econômicos.

Se todo governo forte recebeu o apoio dos ingleses, porque o Governo era a ordem – e sem ordem não havia possibilidade de investimentos rentáveis e seguros –, nem todos os governos uruguaio iam merecer sua aprovação. Depois de assegurar a paz interna, tentavam concretizar uma política econômica “nacionalista” e de acentuada inclinação “obrerista”, como pretendia o reformismo. O capital britânico coincidiu com o reformismo na defesa da autoridade governamental, mas discrepou profundamente, com sua orientação econômica e social. A influência britânica tinha um papel decisivo na vida do país – e no novecentos, de quase toda a América Latina –, e seus representantes – privados e oficiais – inclinavam-se naturalmente

sobre os setores sociais que defendiam o sistema econômico-social vigente. (CABRAL, 2011, p.136-137).

Em meio a necessidade de ordem, os ingleses não apoiaram a candidatura de Batlle à Presidência em 1903 pois acreditavam que ele levaria o país à uma guerra civil. Mas não tardou para os ingleses reconhecerem que Batlle era o candidato mais apropriado para ser eleito. Quem garantisse o estabelecimento da ordem interna (mesmo diante da opressão militar aos *Blancos* do país) teria o apoio dos ingleses.

Os ingleses contentavam-se com o clima de ordem interna e com o pagamento da dívida pelos uruguaios. Porém a relação entre essas nações também foi marcada por conflitos: o batllismo representava o Governo mas também o reformismo que criticava o sistema econômico-social. Para a Grã-Bretanha a ordem dependia da manutenção do modelo vigente mas, para o reformismo a ordem dependia da mudança do sistema. Essas concepções entraram em choque, pois os investimentos britânicos faziam parte do modelo empregado até então. Além disso, o projeto de Batlle de criar monopólios do Estado e de intervir diretamente na economia resultaram em novos enfrentamentos com os ingleses. Todavia, a grande divergência entre uruguaios e ingleses ocorreu frente a questão trabalhista no país.

Como destacou Souza (2006) o liberalismo batllista manifestou-se no campo filosófico e no político não ocorrendo o mesmo no econômico. Isso pode ser verificado no governo de Batlle na ação intervencionista do Estado e no fato de muitos bancos e empresas estrangeiras terem sido nacionalizados.

Rodó também realizou três mandatos parlamentários. Sua legislatura de 1902 a 1905 esteve permeada pelo seu entusiasmo político e pelo prestígio conquistado através de sua obra literária. Sua postura priorizou colocar o interesse do Estado antes do interesse do partido e em intervir no campo cultural e político. Em 1908 Rodó foi novamente eleito deputado e ficou no cargo até 1911. Nessa função ele atuou principalmente em questões relacionadas à cultura, no que se refere a política, sua atividade foi menos intensa. Esse período foi marcado por novas tentativas revolucionárias que fracassaram. Em seu terceiro mandato de 1911 a 1914, Rodó afastou-se do batllismo.

Cabral (2011) destacou três tendências ideológicas do *Partido Colorado* de 1903 à 1910: a tradicional, devido as suas posições em relação as reformas sociais e econômicas era apoiada pela maioria dos dirigentes do Partido e estava alinhada aos interesses das classes conservadoras, a moderada, liderada pelo presidente Cláudio Williman e que admitia a necessidade de reformas econômicas e sociais com o intuito de garantir a perpetuação da ordem em vigor, a radical (também chamada de jacobina) liderada por José Batlle y Ordóñez,

que defendia a substituição do governo por outro que contemplasse aspectos mais humanitários e éticos. Essa última corrente inicialmente era minoritária no *Partido Colorado*, mas esse quadro foi alterado quando Batlle assumiu o Governo e pelas novas forças sociais que ele incorporou ao Partido com sua política. Nem todos os setores do *Partido Colorado* aderiram ao reformismo radical dos setores socioeconômicos defendido por Batlle constituindo-se em freios para o mesmo, como foi o caso da corrente moderada liderada Williman.

Entre 1907 e 1911 o *colorado* Claudio Williman assumiu a Presidência. Apesar de apoiar as reformas de Batlle, ele era considerado conservador devido a sua postura em relação as reformas sociais. O modo como Williman conduziu o governo teve impacto principalmente na ala conservadora do *Partido Colorado*. Esses representantes sentiram-se estimulados a retomar suas carreiras políticas, visto que no mandato de Batlle foram afastados da participação no Governo. Para Cabral, mesmo envolto por tensões, o reformismo de Batlle e o de Williman mantiveram as características-chaves desse movimento:

A segunda presidência de Batlle, em 1911, ambientada pelo conservador Williman permite compreender a natureza política do reformismo expressa pelo continuísmo camuflado na diferença entre Batlle e Williman. Certas características-chaves do reformismo – sua postura anticlerical, sua fobia anti-pecuária – foram mantidas durante a administração Williman (1907-1911). Mas esse período também trouxe algumas mudanças como a primeira Lei do Divórcio de 1907; a lei de abolição do ensino religioso em escolas públicas de 1909; a Lei de Contribuição Rural, que penalizava com a duplicação dos impostos quem estivesse de posse da terra e não desenvolvesse a agricultura de 1909. A reeleição de Batlle, apoiada sem restrições em uma linha liberal anticlerical e a preferência pela agricultura, faz com que a administração Williman pudesse ser identificada como reformista. Contata-se que nesse período não existiram duas etapas mas somente uma, sendo as diferenças ideológicas atenuadas por uma identidade de natureza “política” que permitiu a Batlle “recomendar” seu sucessor e, por sua vez, este “reeleger” Batlle. (CABRAL, 2011, p.142-143)

No artigo *Carta-Prólogo a El problema presidencial de 1907 y el Manifiesto Nacionalista* (1907) Rodó realizou um parecer do artigo de Víctor Albístur quanto a atitude dos eleitores nacionalistas contra a candidatura de Claudio Williman. Na visão de Rodó nos argumentos do Diretório Nacionalista não haveria nada que justificasse uma resistência invencível ou que fechasse os caminhos das esperanças patrióticas. O fato do *Partido Nacional* negar seus votos à Williman só teria eficácia caso os nacionalistas tivessem outro candidato a quem levantar sua bandeira. Mas os nacionalistas não tinham uma candidatura própria para apoiar, sua atitude negativa “no puede ter otro significado que el de una

resistencia estéril, injustificada, coo protesta moral, e inhábil como recurso político” (RODÓ, [1907], 1957, p. 1023).

O período batllista foi assinalado pela modernização do país e pelo confronto com o conservadorismo político, econômico, moral e cultural da sociedade uruguaia. O ápice do reformismo e da modernização promovida por Batlle ocorreu entre 1903 e 1915. Sua primeira derrota aconteceu em 1916 quando a população foi às urnas e não elegeu como maioria na Assembleia Constituinte (que deveria reformar a Constituição de 1830) os membros do *Partido Colorado*. Para Souza, essa derrota ocorreu por dois fatores:

Tal derrota foi motivada por um duplo processo: a sociedade havia se alarmado quanto ao ritmo das mudanças empreendidas pelos batllistas no poder, mudanças que se chocavam com o ainda presente Uruguai rural e caudilhesco; ao mesmo tempo, a oposição ao batllismo, por meio de periódicos e de seus fazendeiros, soube catalisar este temor e passou a travar uma guerra de posições com a elite intelectual batllista pelo controle da opinião pública. E a oposição, naquele momento, saiu-se vitoriosa. (SOUZA, 2006, p.20).

Percebe-se que o entusiasmo de Rodó com o batllismo foi diminuindo. Rodó apoiou veementemente a Batlle em sua primeira candidatura entre (1903 a 1907) mas no transcorrer de seu segundo mandato (1911 a 1915) Batlle já não contava com o apoio incondicional de Rodó devido ao teor radical que suas propostas assumiram e ao seu projeto de reforma constitucional de implantação de um Colegiado no Poder Executivo. No entanto, é necessário ressaltar que Rodó não se opôs totalmente a segunda candidatura de Batlle, pois esse ainda era considerado a melhor alternativa para evitar maiores rupturas no interior do *Partido Colorado* e para conter os nacionalistas, opositores das reformas que desde o início do século XX estavam em curso.

A reforma constitucional sempre foi assunto controverso para Rodó. Em 1898 ele publicou o artigo *La reforma de la Constitución* expondo sua posição reticente quanto a reforma. Para Rodó mesmo aqueles mais entusiasmados com a ideia da reforma, precisavam reconhecer que o povo não acreditava na eficácia dessa solução para seus males e viam com receio a agitação moral provocada por ela.

Rodó afirmou que nesse período era inoportuno defender reformas devido as inquietações que o país estava atravessando. Em seu entendimento essa não era uma questão de fetichismo ao Código de julho de 1830, tampouco tratava-se de negar a necessidade de modificar as novas condições da sociedade política do país. Para Rodó, não haveria necessidade de complicar os problemas que assolavam a sociedade com a ideia de uma reforma constitucional. Essa poderia em um momento mais adequado obter toda atenção pública que precisava. Para ele era preocupante introdução desse germen da discordância

justamente quando o interesse nacional clamava por união e harmonia. Nesse artigo Rodó foi categórico ao afirmar que a sociedade não deveria iludir-se com a reforma constitucional enquanto reparadora de seus males. Essa empreitada estaria longe de ser urgente no momento em que a República se encontrava. Seu apelo foi direcionado para que a proposta de reforma constitucional não complicasse ainda mais os problemas nacionais que requeriam uma solução imediata.

Nesse sentido, ainda sobre os contornos políticos no início do século XX, verificou-se os empresários defendiam a necessidade de manter os salários baixos e as jornadas de trabalho mais extensas possíveis. Na tentativa de mudar essa situação em 1905 os trabalhadores realizaram uma série de greves que terminaram com a vitória dos proprietários. Em 1906 Batlle lançou um projeto de lei para regulamentar as horas de trabalho que gerou uma forte campanha opositora por parte dos industriais.

A questão trabalhista, principalmente do setor industrial, foi motivo de grandes preocupações para Rodó que em 1908 lançou o artigo *Del Trabajo Obrero en el Uruguay*¹² discutindo essa temática. Nesse longo artigo Rodó tratou do projeto de reformas na legislação trabalhista proposto por Batlle em 1906. Entre os itens que compõem essa legislação pode-se destacar:

Limitación de las horas de jornada normal; rectificación jurídica de los fundamentos del contrato de trabajo, según un nuevo concepto de la naturaleza de las relaciones reguladas por él; protección de las mujeres y los niños obreros; indemnización en los accidentes del trabajo; observancia del descanso semanal; reglamentación de las condiciones de higiene y seguridad de los talleres; tasación del salario mínimo; inembargabilidad de los salarios; libertad de asociación gremial; reconocimiento del derecho que asiste al trabajador para la huelga; fundación de tribunales de conciliación y de arbitraje para resolver los desacuerdos entre obreros y patronos; institución administrativa de la oficina de trabajo; inspección y policía del mismo; pensiones y seguros que amparen al trabajador en la inutilidade ó la vejez (...). (RODÓ, [1908], 1913, p. 637-638).

Para Rodó, independentemente de todo dogmatismo socialista existente, por exemplo, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na França, na Austrália e na Nova Zelândia, houve muitos pensadores que dedicaram suas vidas ao melhoramento material e a dignificação moral dos trabalhadores. Esse desejo de reparação para Rodó era algo essencial para o espírito da época porque detinha positivas correspondências com a realidade e provinha naturalmente da evolução social e econômica. Rodó indagou se esse gênero de reivindicações, justificadas e oportunas nos países industrialmente desenvolvidos, seriam adequadas para os latino-americanos que ainda não passaram da aprendizagem industrial e estariam longe do excesso

¹² O termo “obrero” na narrativa de Rodó refere-se aos trabalhadores da indústria.

de população que nos velhos países da Europa agravou as lutas entre a burguesia e o proletariado. Em resposta, Rodó advertiu que mesmo levando-se em consideração as abissais diferenças internacionais, não seria um ato prematuro ou inadequado preocupar-se com essas questões nos povos latino-americanos. Tendo em vista esse inquieto estado e espírito marcado pelas agitações e reivindicações trabalhistas, o legislador não poderia ficar indiferente.

No entendimento de Rodó, o estágio embrionário em que se encontrava a atividade industrial no Uruguai era um dos fatores persuasivos a não adesão de certas tendências reformistas. Por outro lado, a falta de grandes interesses acumulados poderiam favorecer a implementação de algumas leis reguladoras que seriam muito difíceis de serem aplicadas em um contexto em que a atividade produtora alcançava as formas da grande indústria. Nesse sentido, a ação política de implementação dessas leis seria positiva devido ao seu caráter preventivo dos males surgidos com o pleno desenvolvimento da indústria.

Para Rodó, a atitude favorável à regulamentação legal do trabalho não excluiria a necessidade de moderação através da implementação gradual e da escolha do momento adequado para tais iniciativas. Rodó considerava necessário renunciar as leis de conjunto e os códigos que apresentavam de forma teoricamente organizada, toda a matéria desse novo campo de legislação. Ele acreditava que seria melhor implementar essas reformas aos poucos. Ao seguir esse procedimento não se deveria julgar o maior ou menor grau de suficiência de cada lei “sin tener en cuenta las que, en un plazo más o menos largo, la completarán al abordar otros aspectos o relaciones del fundamental objeto de todas” (RODÓ, [1908], 1913, p. 640).

Rodó declarou que os críticos e apoiadores das leis trabalhistas deveriam considerar que apesar delas objetivarem proteger os trabalhadores, elas não privilegiavam somente os interesses desse grupo, o interesse que predominava contemplava o social em uma perspectiva mais ampla e englobava outros direitos não menos merecedores de atenção. Outro elemento destacado por Rodó diz respeito a imprescindível adaptação da ciência e das experiências alheias as condições próprias do ambiente, subordinando toda a fórmula a uma justa consideração da realidade. Desse modo, na concepção de Rodó, antes dos projetos de lei serem implementados deveria ser realizado uma espécie de censo industrial para se ter uma noção precisa do número de *obreros* e os respectivos setores aos quais estão vinculados.

Segundo Rodó, a diminuição da jornada de trabalho em todas as partes apresentava-se como uma das mais veementes reivindicações *obreras*. Ela estava fundamentada na necessidade de preservação da saúde e no direito de dispor fora da tarefa obrigatória, de algum tempo de repouso do espírito ou da atividade pessoal e livre. Nesse contexto, inúmeras

propagandas estavam sendo veiculadas com o intuito de reivindicar a extensão desse benefício a todos os trabalhadores da indústria e de concretizar suas aspirações com a fórmula de oito horas de trabalho.

Para Rodó seria esdrúxulo pensar que o trabalho *obrero* que sujeita a vida ou a saúde ao excesso de trabalho só estaria comprometido com o interesse individual. A um fato que envolve milhares de trabalhadores e que expõe a perigosa situação vivenciada por uma grande parte da sociedade formada, por exemplo, por aqueles que cultivavam os campos, pelos que constroem as habitações, pelos que transportam as pessoas, pelos que fazem o pão e por tantos outros que prestam serviços que tornam possível a existência material da sociedade, não se poderia atribuir um mero caráter de interesse individual.

Rodó considerava que o defeito da proposta de Batlle estava em sua forma inflexível, na rigidez com que procurou cumprir suas atividades. Rodó destacou o duplo caráter dessa problemática:

La jornada uniforme de ocho horas para el trabajo de fábrica y taller, prestigiosa como aspiración humanitaria, y admisible como límite normal, que sirva de regulador o de modelo, es, á todas luces, violenta y desconocedora de la realidad, si h a de tomársela como canon cerrado é inflexible, que no dé lugar a ampliación, a modificación, a salvedad alguna. (RODÓ, [1908], 1913, p. 648).

O batllismo de 1903 a 1910 se consolidou no *Partido Colorado* e incentivou as discussões político-democráticas, pois as entendiam como uma maneira de levar o país a modernização e a superação da herança caudilhesca. Nesse período implantou-se a laicização do Estado e de todas suas dependências. A Igreja Católica tornou-se opositora do batllismo e procurou aproximar-se da facção tradicional dos *colorados* e também dos *blancos*, que historicamente se opunham aos ideais de Batlle. Rodó foi um dos intelectuais que encarou a política anticlerical de Batlle como intolerância religiosa e ateísmo.

Em *Rumbos Nuevos* (1910) Rodó tratou da liberdade e da tolerância religiosa. Ele reforçou que há tempos a sociedade tem reivindicado pelas leis todas as liberdades que podem ser alvos da intolerância ou da parcialidade do Estado. Para Rodó, nos costumes e na vida doméstica da sociedade, o sentimento religioso, não apresenta um caráter de fanatismo, com exceção de alguns casos e tende a conter-se em uma espécie de consciência individual. As campanhas anticlericais provindas da Europa tiveram impulsos atrelados as peculiares condições de sua realidade. As ideias anticlericais teriam sido utilizadas para promover entusiasmo político a um gênero de propaganda que estaria longe de ocupar na ordem real o mesmo patamar de necessidade social visto na Europa. Como resultado, tem-se a mescla

anacrônica e abominável das delicadas questões da consciência com as paixões violentas dos bandos capaz de compor um regime intolerante. Pensando nisso, Rodó enfatizou a necessidade de libertação dos dogmas que consideramos falsos ou tirânicos.

Em *Liberalismo y Jacobinismo* (1906) Rodó prosseguiu argumentando em prol da liberdade do ser humano através da associação da imagem de Cristo com os preceitos do liberalismo que para ele representava o sumo amor à liberdade. Nessa obra Rodó tratou da polêmica surgida a partir da expulsão dos crucifixos de um hospital. Para ele esse episódio foi injusto e encontrava-se atrelado ao jacobinismo devido ao seu caráter de intolerância e de abstração. Ao alinhar a intolerância ao jacobinismo, Rodó contrapôs esse sistema ao liberalismo, aproveitando para reforçar suas benesses como, por exemplo, o amor à liberdade e a tolerância. Para Rodó os crucifixos deveriam permanecer no hospital e de acordo com a justiça liberal, seria aceitável proibir associações desse símbolo aos ritos religiosos ou venerações, mas não seria apropriado restringir a contemplação da imagem de Cristo, que foi o grande reformador moral da humanidade, a essência da civilização ocidental, o nosso educador e exemplo máximo da conduta correta. No pensamento rodoniano Cristo foi um grande homem e em todos os povos seria possível observar a construção de estátuas para homenagear aqueles que são considerados heróis. Sendo assim, os crucifixos podem ser entendidos como um exemplo da consagração à imagem de Cristo.

La intolerancia jacobina— incurriendo en una impiedad mucho mayor que la del ejemplo supuesto, por la sublimidad de la figura sobre quien recae su irreverencia — quiere castigaren la imagen del Redentor del mundo el delito de que haya quienes, dando un significado religioso a esa imagen, la conviertan en paladión de una intolerancia hostil al pensamiento libre. Sólo se ve en el crucifijo al dios enemigo, y enseguece para la sublimidad humana y excelso significado ideal del martirio que en esa figura está plasmado. ¿Se dirá que lo que se expulsa es el signo religioso, el icono, la imagen del dios, y no la imagen del grande hombre sacrificado por amor de sus semejantes? La distinción es arbitraria y casuística. Un crucifijo sólo será signo religioso para quien crea en la divinidad de aquel a quien en él se representa. El que lo mire con los ojos de la razón—y sin las nubes de un odio que sería inconcebible por lo absurdo—, no tiene por qué ver en él otra cosa que la representación de un varón sublime, del más alto Maestro de la Humanidad, figurado en el momento del martirio con que selló su apostolado y su gloria. Sólo una consideración fanática — en sentido opuesto y mil veces menos tolerable que la de los fanáticos creyentes— podría ver en el crucifijo, per se, un signo abominable y nefando donde haya algo capaz de sublevar la conciencia de un hombre libre y de enconar las angustias del enfermo que se revuelve en el lecho del dolor. (RODÓ, [1906], 1957, p.253).

Pode-se verificar nesse trecho que a intolerância associada aos preceitos do jacobinismo, de maneira a ratificar que para o liberalismo a imagem de Cristo é aceitável e benéfica na medida em que representa os atributos nos quais os homens devem buscar inspiração para garantir sua liberdade. É nesse sentido que no discurso rodoniano o

liberalismo com sua ideia de coletividade foi reforçado como elemento de sustentação para a filosofia da história de Rodó cuja ênfase está no caráter universal e na liberdade.

Para melhor entender essa questão é necessário ter em mente a influência do liberalismo e do krausismo no cenário político e social desse período. O liberalismo esteve diretamente ligado a laicização do Estado uruguaio da mesma forma que a política de Batlle esteve atrelada ao krausismo. Como destacaram Berisso e Bernardo (2014) o liberalismo uruguaio não foi um liberalismo político ou uma exaltação do ateísmo, mas sim uma reação contra os dogmas católicos.

A separação da Igreja e do Estado não foi obra de Batlle, ela estava em trâmite desde a década de 1860 no Governo de José Pedro Varela. Com o passar dos anos, outros elementos foram incorporados ao processo de secularização pautado pelo espírito liberal, tais como, a criação do Registro Civil em 1879 e o matrimônio civil obrigatório em 1885. No século XX pode-se destacar a laicização da assistência pública em 1906 e a lei do divórcio absoluto em 1907. Segundo Berisso e Bernardo (2014) a consagração da laicização da instrução pública ocorreu em 1909 e foi seguida pela supressão dos atos religiosos nas cerimônias oficiais em 1911. Esses elementos prepararam o terreno para que na Reforma Constitucional de 1917 fosse incluída definitivamente a separação da Igreja e do Estado. Após a década de 1920 o liberalismo e a polêmica anticlerical se difundiram. “Con la nua Constotución y con el batllismo que imprimo una idiosincrasia propia al país, se forjo un Uruguay en el que Estado laico se presentó como el espacio de resolución de los temas de los hombres” (BERISSO e BERNARDO, 2014, p.115).

Durante a segunda presidência de Batlle (1911-1915) o processo de reforma começou a ser consolidado a partir da laicização do Estado, estatização dos serviços e reformas sociais e trabalhistas. Durante esse processo, o racionalismo espiritualista do Krausismo influenciou filosoficamente Batlle.

O Krausismo do filósofo pós-Kantiano Karl C. F. Krause (1781-1832) chegou ao Uruguai principalmente através dos representantes do krausismo belga de Heirich Ahrens e Guillaume Tiberghien. Sua adesão ocorreu especialmente em importantes círculos maçons e nas áreas política e jurídica. Berisso e Bernardo (2014, p.116-117) apontaram a existência de quatro propostas krausistas no Uruguai que constituíram uma visão laica e ética da sociedade: “la moral desinteresada del saber, la religión natural, el reformismo social y el liberalismo político.

A influência do Krausismo sobre Batlle transformou seu Positivismo em um “obrerismo” adaptado a realidade socioeconômica que a nova ordem social exigia. De acordo

com Berisso e Bernardo (2014) o Krausismo teve um papel capital no espiritualismo que influenciou a ideologia batllista.

As atividades culturais e sociais de Rodó foram desenvolvidas ao mesmo tempo em que ele se afastava da política de Batlle. Em 1910 Rodó ainda era apoiador de Batlle, mas a partir de 1911 tomou a frente de um grupo anti-batllista dentro do *Partido Colorado*.

Em 1910 Rodó publicou o artigo *Sobre la Candidatura de José Batlle y Ordóñez*. Em resposta ao pedido de Ricardo J. Areco, Rodó apresentou sua opinião sobre o problema presidencial e enfatizou que nem a passagem de Batlle pelo governo, nem as ingratas condições existentes na época de seu mandato, seriam suficientes para desvirtuar na personalidade de Batlle seu caráter cívico. Em 1903 Rodó e Areco já haviam lutado pela candidatura de Batlle, que ao obter a vitória tornou-se o representante da bandeira colorada. Dessa forma, para Rodó a ressurgida candidatura de Batlle não apresentava-se de uma maneira imprevista ou inesperada mas como resultado da prestigiosa expressão do conjunto de elementos que nesse período prevaleciam no governo do país.

Na visão de Rodó, a resistência a candidatura de Batlle estava sendo baseada em antecedentes que remetiam as lutas que marcaram o país no primeiro governo batllista. Para Rodó em 1903 a guerra civil era inevitável, por isso a situação política enfrentada pelo Presidente era impossível de ser gerida sob a forma de um equilíbrio estável. Em suma, a fatalidade original que Batlle recebeu como herança seria um sinal de que não se pode acumular todas as responsabilidades daquele desfecho de erros a um único homem. Esse juízo falho foi por Rodó descrito da seguinte forma:

Juzgar los acontecimientos políticos de un período de gobierno – y el mismo sentido general de su política – como actos dependiendo de la sola voluntad del gobernante, sin tener en cuenta el punto de partida y el escenario que le han tocado em suerte, es un error muy grave y muy vulgarizado. (RODÓ, [1910], 1957, p. 1028).

Após defender e justificar as ações de Batlle em seu primeiro governo, Rodó questionou a necessidade de relacionar esses antecedentes com a situação disposta em sua nova candidatura à presidência. Nesse novo contexto só restavam sombras da anormalidade política enfrentada em seu primeiro mandato: não haviam mais feudos para serem reivindicados, nem armas para serem suprimidas, tampouco compromissos morais com minorias partidárias. Ao contrário do passado, esse era o tempo de influxos reparadores, de esperança, de paz e de concórdia. Esse artigo demonstra o apoio e confiança que Rodó tinha no governo de Batlle até 1910.

Em seu segundo mandato como presidente do Uruguai (1911-1915), Batlle propôs um projeto de reforma da Constituição que propunha a substituição do executivo presidencial por um colegiado composto por nove membros do partido majoritário: “dois deles designados pela assembleia geral, para um período de seis anos, e os sete membros restantes, eleitos por votação popular, com renovação anual.” (CABRAL, 2011, p.144). Essa proposta de Batlle suscitou inúmeras oposições. Em 1911 Rodó iniciou seu terceiro mandato e tornou-se líder da oposição colorada, lutando tanto na Câmara como na imprensa por uma reforma na Constituição que não fosse tão radical na estrutura política do país.

Rodó defendeu uma reforma gradativa que pudesse preparar o eleitor. Todavia, além de Rodó fracassar em suas tentativas, ele criou uma grande inimizade com Batlle. Em 1912 Rodó tornou-se membro da redação do periódico *Diario del Plata* e manifestou total oposição ao governo de Batlle em todas as frentes possíveis. Rodó encerrou seu terceiro mandato em 1914 mas prosseguiu com sua atividade literária. A nova Constituição só entrou em vigor em 1919. Como resultado dessa proposta, tanto os representantes do *Partido Colorado* como os do *Partido Blanco* passaram a encarar com desconfiança as reformas de Batlle devido ao problema político do Colegiado. Para alguns *colorados*, esse fator político apresentava-se como uma oportunidade de afastarem-se de Batlle e de oporem-se as suas contínuas reformas sociais. Enquanto isso, para os *blancos* a ideia de um Colegiado que lhes negava a possibilidade de qualquer coparticipação e que fazia reformas sociais desmesuradas só reforçou a oposição ao Governo que lhes excluía sistematicamente.

O *Partido Colorado* foi dividido, afastando-se da chefia de Batlle. No interior do Partido surgiu um forte movimento opositor cujo principal expoente foi o grupo de senadores que redigiram um documento conhecido como *Manifiesto dos 11* contra a política batllista. Em 1916 esses senadores, sob liderança de Pedro Manini Rios fundaram o *Partido Colorado General Rivera*, que desejava promover um retorno as raízes puras do *Partido Colorado*. Essa corrente orientou a versão mais conservadora do Partido opondo-se a categoricamente aos que simpatizavam com reformas sociais.

Em resumo, as reformas de Batlle representaram a reestruturação administrativa do Uruguai. O Estado foi favorecido pelo aumento do número de ministros e pela criação do Tribunal Supremo de Justiça, em 1907. Batlle também diminuiu a influência da Igreja, principalmente decretando leis liberais sobre o divórcio e retirando as imagens religiosas de prédios públicos. Ele promoveu reformas na educação através da ampliação de escolas de ensino médio nas províncias em 1912 e da gratuidade integral do ensino superior em 1916. No campo do trabalho, Batlle transformou o Estado em uma espécie de mediador entre as

classes, garantido os direitos sindicais dos assalariados através de leis ou de outras medidas protetoras. O Estado de Batlle preocupou-se igualmente com o desenvolvimento e a partir de um caráter nacionalista, elaborou uma política protecionista em 1912 com o intuito de expandir a indústria manufatureira e de limitar a influência dos britânicos na economia do país. Parafraseando Cabral (2011), o batllismo consolidou o Estado moderno no Uruguai estruturando o sistema político e, mesmo diante das crises, implementando um estado de bem-estar para a população. O radicalismo modernizador e reformista de Batlle gerou inúmeros descontentamento. O próprio *Partido Colorado* após se reorganizar e superar seus desentendimentos internos e com o apoio do grupo conservador *colorado* e de uma considerável parcela dos que viviam no interior do país voltou-se contra seu líder. A Constituição de 1917 institucionalizou em caráter definitivo a maioria dos projetos de Batlle. Esse faleceu em 1929, em um contexto de crise mundial que levou o país a uma nova fase chamada de neobatllismo que durou por mais 40 anos sendo interrompido pela ditadura cívico-militar, em 1973.

1.2 O Modernismo uruguaio e a Geração do 900

LaCapra (2012) chamou a atenção para o problema da circulação ou não circulação dos textos entre os diversos níveis de cultura que recai na dificuldade de decidir como identificar esses níveis. Segundo o autor, a sociedade ou cultura global é uma unidade muito grande para a investigação da comunidade de discurso, mas apropriada para o estudo dos intelectuais. A escola, o movimento, a rede de associações ou o grupo de referência particular parecem proporcionar um conjunto mais imediato de considerações pertinentes que atuam sobre as questões e modos de indagação significativos. Por isso, para LaCapra, a história intelectual deve ser uma história de intelectuais, das comunidades de discurso em que esses funcionam e as várias relações que manifestam quanto a cultura em geral.

A política educacional já estava sendo modificada desde o governo dos militares (1875-1890), mas foi no período de 1876 a 1915 que ela atingiu sua plenitude. Nesse contexto a educação no Uruguai obteve avanços significativos devido a ampliação do acesso à escola primária, à universidade e as ações de combate ao analfabetismo no país. O campo cultural no Uruguai desenvolveu-se até a consolidação de uma tradição escrita, politizada e anticlerical voltada para valorização da cultura e da ciência. Isso abriu espaço para o surgimento de

escritores profissionais, conhecidos como “homens das letras” que constituíram a chamada Geração do 900. Para Monegal (1954) a Geração do 900 agregou inúmeros escritores, entre os quais merecem destaque em relação aos demais por serem o núcleo do movimento: Javier de Viana, Carlos Reyles, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Julio Herrera y Reising, Maria Eugenia Vaz Ferreira, Florencio Sánchez, Horacio Quiroga e Delmira Agustini.

A efervescente vida cultural do Uruguai, os cafés literários, os salões de reunião dos literatos e as revistas foram parte fundamental desse ambiente. Entre esses locais de reunião, Berisso e Bernardo (2014) destacaram o *El Consistorio del Gay Saber*¹³ cujo principal representante foi Horácio Quiroga e a *Torre de Los Panoramas*¹⁴ de Julio Herrera y Reising.

Souza (2006, p.58) salientou que enquanto a Geração do Ateneu era influenciada na literatura pelo Romantismo e na filosofia pelo Positivismo de Spencer e pelo racionalismo espiritualista do Krausismo, a Geração do 900 apresentava múltiplas influências, pois “sintetizava, literariamente, classicismo, romantismo e modernismo e, filosoficamente, positivismo spenceriano, racionalismo krausiano, humanismo e idealismo renaniano”.

A Geração do 900 constituiu-se por uma nova promoção de escritores uruguaios, na qual Rodó esteve inserido. Esta geração teve como principal característica a preocupação com o destino nacional. No caso de Rodó, esta preocupação envolveu toda a América. Ao contrário da Geração do Ateneu, a Geração do 900 era em grande parte constituída por indivíduos autodidatas (com exceção de Vaz Ferreira) que não estavam vinculados a universidade. Em suma, apesar da cultura universitária estar consolidada, no final do século XIX ascendeu a cultura adquirida “paciente o penosamente en el libro, con entusiasmo y distracción en la mesa de café y en el exaltado ambiente de los cenáculos”, por isso pode-se dizer que os escritores do 900 foram autodidatas (MONEGAL, 1950, p.6).

A Geração do 900 não foi composta por um grupo homogêneo. Enquanto muitos cultivaram laços de amizade, como foi o caso de Rodó e Reyles, outros apelavam para a hostilidade ou indiferença com seus colegas. Em meio à heterogeneidade de tendências dos escritores, alguns elementos podem ser mencionados enquanto fatores de união do Grupo. A política foi um desses elementos, pois de 1895 a 1905 o Uruguai esteve submerso em diversas revoltas que levaram os partidos tradicionais do país a conflitos armados. Muitos membros

¹³ Espécie de “laboratório” fundado por Horacio Quiroga e seus amigos Federico Ferrando, Alberto Brignole, Julio Jaureche, Fernández Saldaña e José Hasda y Asdrúbal Delgado. Nele novas formas de expressão foram experimentadas e os primeiros objetivos dos modernistas da Geração do 900 foram elaborados.

¹⁴ Casa de Julio Herrera y Reising em Montevideu na qual ele presidia reuniões literárias. Ficou assim conhecida devido à vista da casa para o Rio da Prata.

pronunciaram discursos e publicaram artigos na imprensa manifestando suas opiniões em relação a situação política e social instável em que o país se encontrava.

Outro elemento comum aos integrantes do Grupo foi a linguagem, que apesar dos variados estilos e formas expõe a unidade de experiência vital literária com o Modernismo. Além disso, o contraste com a geração anterior foi mais um fator de proximidade entre os membros da Geração do 900. Porém, é preciso considerar que mesmo frente as disparidades, não houve por parte da nova geração um rompimento hostil com a anterior, tampouco pode-se dizer que todos os escritores da velha geração permaneceram indiferentes a obra dos novos.

Para Monegal (1954) a Geração do 900 pode ser dividida em cinco etapas: a primeira, de 1865 a 1880, remete ao nascimento dos integrantes dessa geração, a segunda, de 1880 a 1895, refere-se ao período de educação e formação, a terceira, de 1895 a 1910, contempla o momento em que essa geração ascendeu na vida pública e consolidou seus valores. Esse foi um período de vasta coesão interna do grupo (sem excluir as divergências internas) e de confronto com a geração anterior. A quarta etapa aponta para o período de 1910 a 1925 em que a Geração do 900 estava no poder tendo que lidar com o surgimento de uma nova geração, a Geração do Centenário¹⁵, que a combatia e tentava superá-la. A quinta e última etapa de 1925 a 1940 é o momento de decadência e retirada da Geração do 900. Desse quadro, a terceira e quarta etapa merecem destaque por serem as mais intensas da Geração do 900 no quesito de produção e publicação de grandes obras.

Na literatura hispano-americana, a Geração do 900 esteve ligada a corrente modernista. Segundo Monegal (1954) por Modernismo deve-se entender não somente a revolução promovida por Rubén Dário nas últimas décadas do século XIX. Cabe salientar que o próprio Rodó se denominou modernista enquanto integrante de um movimento de reação baseado no naturalismo literário e no positivismo filosófico capaz de promover a evolução do pensamento. Para San Martín a originalidade do Modernismo consistiu em:

En su autonomía con respecto a los cánones y modelos europeos al uso, y que dicha autonomía radica precisamente en la osadía de reivindicar como cosa propia el

¹⁵ Criada aproximadamente em 1930 data em que se comemorava o centenário da Independência do país, encontrava-se imersa em um contexto histórico-ideológico dominado pela política de Batlle. Esse grupo tinha por ideologia o ufanismo nacionalista que procurava incentivar o orgulho patriótico pela crença em uma modernização bem-sucedida. Essa ideologia defendia que o país conseguiria impor a civilização sobre a barbárie, elementos chaves no processo de modernização. Contudo, a Segunda Guerra provocou uma crise generalizada em diversos setores do país. Essa situação foi tema das obras de diversos escritores do período. Após a Geração do Centenário e em meio à crise em que o país se encontrava, surgiu a Geração de 45 também chamada de Geração Crítica ou Geração da Marcha contrária a política oficialista do batllismo e a Geração Centenária devido a sua suposta falta de ação frente a realidade do país. Entre seus representantes pode-se destacar Ángel Rama, Emír Rodríguez Monegal, Mario Benetti, Juan Carlos Onetti.

conjunto de las tradiciones literarias y culturales del mundo occidental, derecho que se funda en la condición específica del Nuevo Mundo, en la especificidad de su crisol racial y cultural. (SAN MARTÍN, 2000).

Para Venegas (1998) considerando que a segunda metade do século XIX foi, em grande medida, positivista, o Modernismo pretendeu reagir e instaurar um modo mais idealista ou espiritualista de entender a vida. Quanto a influência do modernismo filosófico na América, para autora esse movimento significou uma aposta no moderno em fins do século; assim como, ante o auge do racionalismo e do Positivismo, pretendeu constituir-se como uma reação ou um renascimento de um espírito novo e mais integrador do ser humano. Além disso, a renovação da vida espiritual, cultural e política estava unida à preocupação pelo destino nacional, levando em consideração que o pressuposto em que se assentavam ambos os projetos era uma autêntica renovação ética que implicava um novo compromisso intelectual, mais honesto e mais digno.

Vale ressaltar que apesar das ressalvas que Rodó apresentou em relação ao Positivismo, ele não apresentou uma atitude hostil em relação a essa corrente. Ao contrário do que muitos autores acreditam como é o caso de Valdés (2000), ele não foi um anti-positivista. Em muitos momentos ele declarou sua simpatia as ideias de Comte, conforme será exposto com mais detalhes no próximo capítulo

Segundo Valdés (2000) nas primeiras décadas do século XX surgiram inúmeros movimentos anti-positivistas, latinistas, indianistas, espiritualistas, entre outros. Esses movimentos foram expressões do fenômeno de reivindicação da identidade continental, surgido após o ciclo modernizador. O positivismo de fins do século XIX enquanto base do projeto modernizador, priorizou a racionalidade científica, a tecnologia e determinismo e aglutinou o humano e o natural à ideia de progresso. Nos movimentos do século XX houve uma mudança de direção que resultou no predomínio do sentido identitário. Em relação as dinâmicas das diversas correntes nas primeiras décadas do século XX Valdés (2000) salientou que:

El arielismo, el nacionalismo, el paganismo, el latinismo, el liberalismo sin duda marcan un afán de reivindicación de lo propio tierra y cultura – en oposición a un sajonismo invasor. El positivismo abandona su perspectiva ortodoxa y livresca para acercarse a la realidad sin por ello identificarse con lo propio. El socialismo y anarquismo, apesar de reivindicar lo obrero em geral, se mestran todavia incapaces de asumir una conceptualización latinoamericana y de proponer modelos especificos (como ocurrió em los años 20) pero, eso si, han roto em diversos aspectos con el modelo modernizador de fines del XIX, particularmente al poner el tema social en el centro de la discusión. (VALDÉS, 2000, p.27).

Bollo (1951) salientou que a filosofia de Rodó possui uma forte tendência idealista fundamentalmente intelectual que seguiu a linha platônica-cartesiana, porém, para Rodó, a preocupação filosófica especulativa não seria a mais importante, seu pensamento estava mais inclinado para a discriminação das atitudes práticas frente aos grandes problemas da cultura e da vida em uma via interior de iluminação da consciência para encontrar soluções mais perfeitas. Para Bollo, Rodó podia ser caracterizado como um neo-idealista, que apresentou muitas desconfianças com o positivismo americano e que aproximou-se do Modernismo em sua valorização da cultura clássica.

Bonfiglio (2010) analisou as relações entre os escritores norte-americanos e espanhóis a partir da derrota de 1898¹⁶ e o modo como os modernistas pensavam os laços com a Espanha no contexto de consolidação da hegemonia saxônica e da “decadência latina”. Segundo Bonfiglio, para os modernistas, a união com a intelectualidade hispânica resultou no fortalecimento de um sistema literário comum no mercado internacional das letras. A autora destacou que Rodó tentou fazer de *Ariel* uma marca, um produto de exportação que circularia não somente pela América Latina, mas também por toda Europa, principalmente por toda Espanha. Essa pretensa unidade da literatura latino-americana implicou o reconhecimento de aspectos identitários comuns e um projeto compartilhado de colocar os produtos literários no mercado mundial das letras. Bonfiglio salientou que o desejo de criar um circuito de literatura latino-americana e autorizá-lo a competir em pé de igualdade com a literatura peninsular em um mercado comum de textos em espanhol, se evidencia no trabalho de apoio mútuo realizado pelos modernistas, a partir de suas críticas literárias na imprensa periódica ou em suas próprias revistas de circulação menor, ou como prólogos das obras editadas em livros de seus contemporâneos. Levando em conta a grande difusão da obra literária de Rodó e o impacto que seus escritos publicados em periódicos tiveram, é preciso enfatizar que Rodó soube aproveitar as oportunidades do seu tempo para melhorar sua posição dentro cenário literário e político. Seu esforço pessoal e as redes constituídas em torno de suas convicções contribuíram para fazer de Rodó e do seu *Ariel* símbolos da identidade latino-americana.

Monegal (1954) chamou a atenção para o fato do Modernismo hispano-americano ter apresentado um caráter muito mais de conservação do que de ruptura, ao contrário do que ocorreu na Europa. Por ser constituído por diversas correntes ele não constituiu uma escola. Sua originalidade advém justamente do fato de conciliar ao mesmo tempo essas tendências

¹⁶ Referente a derrota espanhola na guerra de independência cubana.

literárias que na Europa foram fases completamente incompatíveis umas com as outras. Segundo Venegas, o modernismo pode ser entendido em termos gerais como:

Así pues, el modernismo significaba una apuesta por lo moderno al filo de un siglo que se acaba; es más, ante el auge del racionalismo, del positivismo..., se pretendía una reacción o un renacimiento de un espíritu nuevo y más integrador del ser humano. Además, la renovación de la vida espiritual, cultural y política estaba unida a la preocupación por el destino nacional sabiendo que los supuestos en los que se asentaban ambos proyectos era una auténtica renovación ética que implicaba un nuevo compromiso intelectual, más honesto y más digno. Se buscaba la identidad nacional mediante la clave de una profundización en la cultura, en la búsqueda por ahondar en las propias raíces, a fin de desarrollar la memoria histórica frente a lo meramente artificioso. En este sentido, el modernismo no desecha el método experimental, tan importante en el positivismo, siempre que se atienda a la complejidad y totalidad de la experiencia vital. Lo moderno venía a ser: la ruptura con cualquier forma reductivista del vivir o comprender, pues esta forma era primitiva; el deseo de recuperar la realidad entera junto a la conciencia de esa realidad y la vivencia subjetiva de la misma. Así se entiende la fenomenología husserliana en un intento de aprehender la realidad misma, o la búsqueda de la intencionalidad como medio cognoscitivo, o los principios del existencialismo en su apuesta por las vivencias humanas más concretas. (Venegas, 1998, s/p.).

Nesse sentido, o Modernismo incorporou ao mesmo tempo na literatura nacional um conjunto de correntes que nas letras e no pensamento europeu estavam desvinculados e que as vezes até pareciam antagônicos, ou seja, o Modernismo americano ao afirmar algo novo não negou as ideias anteriores, pelo contrário, as integrou. A diversidade de escolas foi a principal característica desse grupo de modernistas que eram ao mesmo tempo clássicos, românticos, parnasianos, simbolistas, idealistas, positivistas, realistas, naturalistas, anarquistas e socialistas. Por isso não se pode referir ao Modernismo como uma escola, mas sim como um movimento que explica a diversidade entre os membros do Grupo do 900. Para Monegal (1954) e Benedetti (1966) a obra de Rodó só pode ser vinculada a esse movimento se o Modernismo for compreendido nesses termos amplos. Ainda não seria aceitável que toda a obra de Rodó fosse enquadrada em todos os postulados modernistas. Deve-se levar em consideração que a própria visão de Rodó em relação ao Modernismo foi mudando com o passar do tempo, variando entre momentos de crítica, proximidade e afastamento do movimento.

As concepções de Rodó receberam muitas críticas, como San Martín (2000, p.2) destacou “Rodó adopta una actitud de ignorancia con respecto a las masas sociales de indios, gauchos y negros” que para muitos foi uma prova de seu elitismo. Essa é uma questão controversa, pois Rodó não tratou de grupos específicos, em suas obras literárias predominou a visão continental, a sociedade em questão era a própria América Latina. Outra vertente de críticas foi o marxismo que se opunha aos fundamentos filosóficos espiritualistas e ideais do

pensamento rodoniano. Apesar das críticas que o arielismo recebeu com o passar do tempo, a defesa de Rodó pela autodeterminação dos povos seguiu vigente. Quanto ao Modernismo, seu mérito consistiu “en habernos hecho entrar en la modernidad, sin el tradicional desfase de reflejo tardío que caracteriza al mundo colonial y que perdura hasta finales del siglo XIX” e em concretizar a especificidade da criação literária. (SAN MARTÍN, 2000, p.3).

Como destacado por Berisso e Bernardo (2014) o Modernismo hispano-americano foi uma reação frente a crise espiritual de fins do século XIX e proporcionou uma visão hispano-americana alinhada à cultura francesa que facilitou sua inclusão nos círculos cultos. Além disso, ele também abriu caminho para uma nova estética decadentista, da qual, em maior ou menor grau, todos os participantes da Geração do 900 participaram. Esse decadentismo estruturou uma forma estética e de vida e aproximou os intelectuais “un gusto por lo exquisito, raro, neurótico o asombroso” (BERISSO e BERNARDO, 2014, p.109).

Os primeiros trabalhos críticos de Rodó na *Revista Nacional* (1895-1897) não apresentaram uma vinculação com o Modernismo, eles expressaram leituras espanholas e hispano-americanas pré-modernistas. Suas primeiras menções ao Modernismos apontaram o tom de censura de Rodó a esse movimento que aos poucos foi ganhando espaço no cenário literário. Entre 1895 e 1897 a desconfiança e o repúdio de Rodó com o novo movimento se transformou em uma crescente simpatia. Esse período foi marcado pela publicação de diversos trabalhos de cunho modernista importantes, tanto na Espanha com Rubén Darío como no Uruguai com Carlos Reyles. Rodó não ficou alheio ao clima de mudanças em voga. A adesão de Rodó ao Modernismo consagrou-se com a publicação da obra *Rubén Darío* (1899). Nesse momento Rodó ainda apresentava reticências quanto ao Modernismo que podem ser verificadas na separação rodoniana entre aqueles considerados os verdadeiros modernistas e os que eram meros imitadores de Darío.

Com *Ariel* (1900) o tema da América projetou-se definitivamente na obra rodoniana. Sua perspectiva englobou tanto a literatura, como a política e a sociedade americana. Verifica-se nessa obra que o discurso americanista Rodó deu continuidade a preocupação modernista com a Estética.

Pero si Rodó no olvida la parte (importantísima) que le corresponde a la Estética em la formación de la juventud americana, si no rechaza el contacto reactivo con la literatura del decadentismo europeo (y, por conseguinte, con sus ejemplares americanos), todo su discurso está orientado a la defensa y propaganda de um credo más importante: el credo americanista. (MONEGAL, 1954, p.88).

A preocupação de Rodó com o devir da América coincidiu com seu ingresso na política partidária. Para Monegal (1954) suas concepções sobre a democracia presente em *Ariel* estariam consonantes com o exercício da democracia no Parlamento. Ao contrário de muitos de seus colegas modernistas, Rodó passou a defender que os artistas deveriam militar em prol do espírito e da causa americana. Essa atitude permaneceu nas outras obras de Rodó e constituiu um elo do autor com a geração anterior, a do Ateneu. Por essa razão é comum atribuir um caráter duplo a personalidade literária rodoniana. Sua concepção sobre o destino do poeta americano no âmbito modernista fez muitos de seus colegas encarar sua atitude como anti-modernista. Como observado por Monegal (1954), o estilo de seus discursos, parábolas e contos simbólicos aproximam-se fundamentalmente da alma de Darío. Porém a orientação de sua prédica era muito diferente, ela inaugurou uma nova dimensão americana do Modernismo.

Em *El Mirador de Próspero* (1913) estão reunidos números ensaios de Rodó produzidos ao longo de décadas de trabalho. Essa obra apresentou de forma concisa a consciência americanista de Rodó mas, ao mesmo tempo expôs as limitações e defeitos do Modernismo americano. Nela Rodó também procurou combater aquelas atitudes estéticas que poderiam ser aceitas mediante algumas reservas, mas que no campo intelectual e social eram nocivas para a América. Nesse sentido, configurou-se no discurso rodoniano uma dupla ofensiva militante: “contra el Modernismo azul¹⁷ o decadentismo¹⁸, a favor de una nueva conciencia americana” (MONEGAL, 1954, p.89).

É necessário enfatizar que Rodó não foi um inimigo do Modernismo poético apesar das inúmeras manifestações públicas e particulares que ele realizou contra esse movimento. As críticas de Rodó concentram-se em uma face específica do Modernismo literário que remete ao decadentismo. Todavia, nem sempre Rodó diferenciou o decadentismo do

¹⁷ Referência a obra *Azul* (1888) de Rubén Darío que marcou a inserção da corrente modernista na América hispânica.

¹⁸ Corrente artística, filosófica e literária originária da França em meados do século XIX. Caracteriza-se por um sentimento finessesecular de morbidez e pelo privilégio da forma e da linguagem. A sensação de decadência europeia estava relacionada ao quadro político desse período, principalemnte a partir da queda do poder napoleônico. Em relação a estética, na literatura francesa essa corrente tem seu apogeu nos anos 80 do século XIX. Este movimento insere-se no quadro de “reação irracionalista, espiritualista e ocultista do final do século contra o positivismo e o cientismo. O decadentismo apresentou uma plural renovação estética, de teor antinaturalista e antiparnasiana, distinguindo-se como arte de crise correspondente a uma paradoxal atitude, perante a sociedade urbano-industrial (miticamente vista como processo de declínio irreversível) e em face dos efeitos da moderna racionalidade científica e pragmática, em que o materialismo burguês despontava como algo de abjecto. Disso decorre a recusa do utilitário, de um praticismo social unicamente orientado para os valores mercantis e, como contraponto, a projecção para o “culto do eu” que, tanto no plano do estético como do vivencial, relevava a diferença entre a elite e as massas”. Para ver mais acessar o sítio: http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&link_id=705:decadentismo&task=viewlink

Modernismo. O conceito de decadentismo que Rodó repudiou desde 1897 era uma das formas que envolvia um amplo entendimento do Modernismo. Rodó sempre criticou o decadentismo. Em alguns momentos até compreendeu e tolerou suas expressões, mas nunca conseguiu aderir a esse movimento literário como havia feito com o Modernismo.

Em um momento importante de sua trajetória literária Rodó proclamou sua adesão ao movimento modernista. Contudo, com o passar do tempo ele passou defender uma nova orientação do Modernismo através da ação americana para uma via ideológica. Isso fez com que Rodó aos poucos se distanciasse do Modernismo e da sua simples atitude estética. Em suma, as críticas de Rodó ao Modernismo remetiam ao decadentismo e a sua concepção inadequada da função social e intelectual do artista: “Rodó cree que el artista americano debe estar vinculado a la milícia de América, que em él debe descansar esta misión del porvenir, de creación del continente” (MONEGAL, 1954).

Em suma, pode-se dizer que os significantes rodonianos atrelados a política e a literatura ou a sociedade e a cultura, constituem uma relação dialética verificada na influência recebida do contexto versus a influência emanada pelo próprio Rodó na constituição desse meio.

CAPÍTULO 2 – MOBILIZAÇÕES DISCURSIVAS DA TRADIÇÃO INTELLECTUAL OCIDENTAL

A metodologia utilizada para construção desse capítulo remete às redes intelectuais aliadas ao contexto que trata da tradição intelectual que antecedeu Rodó. Como mencionado anteriormente na introdução, a proposta de redes utilizada nesse trabalho ultrapassa as conexões estabelecidas pelo contato efetivo do autor com outros autores através de troca de correspondências, meios comuns de publicação, participação nas mesmas reuniões e congressos ou mesmo enquanto membros integrantes de um mesmo grupo. Dessa forma, para investigar a tradição ocidental que antecedeu Rodó, foi necessário apoiar-se em uma historicização do contexto a partir da articulação do mundo intelectual de fins do século XIX e princípio do século XX.

Por isso as análises desse capítulo não se detêm em muitos dos autores que claramente influenciaram Rodó e que por ele são citados, tais como Henri Bergson, Carlos Reyles, Ernest Renan, Herbert Spencer, Rubén Dário, Hippolyte Taine, Jean-Marie Guyau, Gustave Flaubert, entre outros. A ênfase é para a construção de uma rede fundamentada a partir daqueles autores que elaboraram uma espécie de filosofia da história¹⁹ e que influenciaram de forma direta ou indireta as narrativas de inúmeros escritores entre o século XVIII e XIX, entre os quais encontra-se Rodó.

Dessa forma, a partir do *corpus* do escritor será analisado o pano de fundo do discurso onde se insere Rodó, ou seja, o contexto linguístico e mobilização discursiva da tradição ocidental que se constituiu como filosofias da história e que formaram redes de influências em diversas partes do mundo.

O aspecto performático das obras de Rodó foi demonstrado a partir dos autores que elaboraram filosofias da história que foram marcos históricos do pensamento filosófico devido ao grande impacto que obtiveram.

Com o *corpus* diversos itens que compõem a filosofia da história de Rodó foram analisados, tais como a proximidade da obra rodoniana com os personagens de Shakespeare, os modelos de filosofia da história do século XVIII do idealismo alemão, mais especificamente de Kant e Hegel e o Positivismo do século XIX elaborado por Comte.

¹⁹ Em termos gerais a Filosofia da História pode ser entendida como a reflexão sobre a natureza da história ou sobre o pensamento histórico. Ela trata da dimensão temporal da existência humana, do sentido da história e o futuro da história humana. Todavia é preciso ressaltar que esse termo apresenta inúmeras formas que podem ser verificadas a partir de Kant, Hegel, Comte, Marx e Engels, Lévi-Strauss, Arthur Danto, Jörn Rüsen, entre outros.

2.1 Os personagens de Shakespeare e as alegorias rodonianas

Pode-se entender por arquétipo²⁰ um modelo utilizado como exemplo ou padrão para os demais. Assim, os personagens de Shakespeare nas obras rodonianas podem ser interpretados como arquétipos em termos humanos utilizados para se pensar a civilização ocidental. Nesse sentido Ariel, Caliban e Próspero remetem à visão rodoniana do mundo ocidental a partir da tríade América Latina-Estados Unidos-Europa.

Uma das primeiras questões levantadas pelo leitor de *Ariel* (1900) é o porquê de Rodó ter recorrido aos personagens de Shakespeare. Esse simbolismo foi algo corriqueiro na obra de Rodó, podendo ser observado, por exemplo, até mesmo no título das obras *Ariel* (1900) e *El Mirador de Próspero* (1913).

Qual foi a intenção de Rodó ao selecionar esses personagens? Muitos autores dedicaram-se a responder essa questão, mas talvez nunca se saiba ao certo as razões que direcionaram as escolhas de Rodó. A questão da intencionalidade relaciona-se com a concepção de LaCapra (2012) de que é possível que a intenção não complete o texto de uma forma coerente ou unificada, ou seja, as intenções do autor podem ser incertas. LaCapra afirmou que muitas vezes uma intenção é formulada retrospectivamente, quer dizer, quando um enunciado ou o texto pode ter sido submetido a uma interpretação com a qual o autor não esteve de acordo. Por isso, pode-se dizer que a relação da intenção com o texto é discutível. LaCapra ainda advertiu que a motivação da ideia da intenção autoral constitui o critério último para chegar a uma interpretação válida do texto e decorre de suposições morais, legais e científicas excessivamente estreitas. Para ele, crer que as intenções autorais controlam por completo o significado ou o funcionamento dos textos, como por exemplo, seu caráter sério ou irônico, é supor uma posição preponderantemente normativa que não está relacionada com dimensões importantes do uso da linguagem e a resposta do leitor. Como exemplo tem-se as

²⁰ Para um entendimento mais profundo sobre os arquétipos, ver as definições de Carl Gustav Jung, discípulo de Sigmund Freud. Para Jung os arquétipos podem ser entendidos como a parte herdada da psique; como os padrões de estruturação do desempenho psicológico ligados ao instinto ou mesmo como uma entidade hipotética irrepresentável em si mesma e evidente somente através de suas manifestações. Em termos gerais, os arquétipos podem ser vistos como um conjunto de imagens psíquicas presentes no inconsciente coletivo que seria a parte mais profunda do inconsciente humano. Os arquétipos são herdados geneticamente dos ancestrais de um grupo de civilização, etnia ou povo. Os arquétipos não são memórias coesas e “palpáveis” no contexto ou definição clássica de memória, mas são o conjunto de informações inconscientes que motivam o ser humano a acreditar ou dar crédito a determinados tipos de comportamento. Em suma, os arquétipos correspondem ao conjunto de crenças e valores comportamentais básicos do ser humano, podendo se manifestar nas crenças religiosas, mitológicas ou no comportamento inconsciente do indivíduo. O conceito do arquétipo, de Jung, está na tradição das ideias de Platão, presentes nas mentes dos deuses, e que servem como modelos para todas as entidades no reino humano. As categorias apriorísticas da percepção, de E. Kant, e os protótipos de A. Schopenhauer também são conceitos precursores. Para mais informações acessar o sítio: <http://www.rubedo.psc.br/dicjung/verbetes/arquetip.htm>

obras ditas clássicas, visto que estas não são dotadas de conclusões definitivas, mas sim de interpretações diversas ao longo da História.

Fica claro então que não se pode definir ao certo quais foram as intenções de Rodó, mas, por outro lado, é plausível afirmar que além da simbologia, a obra rodoniana apresenta uma continuidade íntima construída a partir dos personagens de Shakespeare. Muito mais do que o enredo dos personagens, Rodó demonstrou sutilmente aos seus leitores que essa continuidade remetia ao próprio desenvolvimento de seu pensamento: era o mesmo ser pensante, o mesmo pano de fundo, que ao longo de um período de amadurecimento pessoal e intelectual analisou e escreveu sobre diversos temas, deixando sua marca na história de sua época.

Ao analisar a produção historiográfica, encontram-se inúmeros trabalhos de interpretação das metáforas rodonianas a partir da sua relação com os personagens de Shakespeare, Ariel, Caliban e Próspero com seus respectivos simbolismos, América Latina, Estados Unidos e Europa.

Devido ao fato de *Ariel* (1900) apresentar uma clara alusão a um dos personagens de *A Tempestade* (1611-13) de W. Shakespeare²¹ faz-se necessário comentar brevemente sobre o que a peça trata e o papel dos seus personagens principais. De antemão, pode-se revelar que algumas das ideias dessa obra e da configuração do gênio dos personagens foram utilizados por Rodó para elaborar sua filosofia da história.

Nessa obra de Shakespeare, Ariel apresentou-se como espírito do ar, antigo criado da maléfica bruxa Sicorax, banida da Argélia e trazida por marinheiros a uma ilha onde teve seu filho Caliban. Sicorax ordenava a Ariel o cumprimento de terríveis atos, mas por ser um espírito delicado, ele não conseguia executar os seus desejos. Pela sua desobediência, Ariel

²¹ Antes de prosseguir a discussão sobre as apropriações rodonianas dos personagens de Shakespeare, é necessário alertar que essa escolha não foi exclusividade de Rodó. Na literatura americana tem-se duas correntes de interpretação, a arielista, de José Enrique Rodó, defendendo Ariel como modelo para a América se tornar independente e desenvolvida e a corrente calibanista, de Roberto Fernández Retamar, enfatizando a figura de Caliban como o verdadeiro símbolo da América Latina. O próprio Retamar (2004) destaca que Rodó em seu *Ariel* (1900), desenvolveu e enriqueceu as ideias anteriormente esboçadas no discurso de Groussac, publicado em “La Razón”, de Montevideu, em 06 de maio de 1898. Eis aqui, um exemplo da defesa por uma América calibanista de Retamar. A corrente de Retamar deriva na verdade de uma das primeiras apropriações de Caliban realizada por Ernest Renan, autor de *Caliban, continuación de La Tempestad* (1878). Nessa obra de Renan, Caliban é a representação do povo e consegue ter sucesso em sua conspiração contra Próspero, chegando dessa forma, ao poder. Em sua abordagem, Próspero aguarda o momento de revidar enquanto Ariel desaparece. Essa nova leitura de mundo, com ênfase na figura de Caliban, fizeram com que Rodó selecionasse algumas ideias de Auguste Comte expostas no *Curso de Filosofía Positiva* a fim de ter os suportes necessários para analisar as ideias de Renan, cuja ênfase permitia afirmar que a razão poderia destruir a inteligência e o ideal da unificação e massificação, culminando no fechamento das elites e na decadência da sociedade americana. A alteridade ideológica entre os Calibans de Renan e de Rodó estão refletidas nas concepções sobre as classes e suas utilidades.

foi aprisionado em uma fenda de pinheiro, onde ficou por quase doze anos. Nesse meio tempo a bruxa faleceu, condenando Ariel à prisão eterna.

Próspero chegou na ilha após ser expulso de seu ducado em Milão por seu ganancioso irmão Antônio. Ele se comoveu com os suplícios de Ariel e o libertou da fenda onde se achava cativo. Ariel, por vontade própria, tornou-se então escravo de Próspero, pois sua consciência fazia-o crer em sua “obrigação de espírito” com seu salvador. Além disso, Ariel reconhecia o forte poder de Próspero na manipulação da “ciência secreta” que era utilizada para os espíritos cumprirem os seus desejos. Próspero almejava a vingança contra Antônio, o irmão que roubou seu trono em Milão e contra os governantes de Nápoles que o auxiliaram nesse golpe. Para realizar sua retaliação utilizava seus conhecimentos da “arte negra” para manipular os espíritos fazendo-os prestarem-lhe diversas tarefas.

A dominação de Ariel, ao contrário do que ocorria com os outros espíritos, se dava pela dívida assumida com a sua libertação. Próspero prometia a Ariel que, assim que ele completasse as tarefas de seu plano de vingança, ele teria novamente a liberdade sonhada, poderia então voar como o vento mais uma vez. Pela dívida moral assumida com Próspero, Ariel permaneceu na condição de escravo tal qual nos tempos de Sicorax, mas é o desejo da prometida liberdade que o motivava a seguir em frente.

O personagem Caliban também é de grande importância na obra. Filho de Sicorax e escravo de Próspero, era considerado por este como um monstro disforme e de alma vil. Porém, quando Próspero chegou à ilha ele acolheu Caliban, tornou-se seu amigo, ensinou-lhe as palavras e o fez falar. Em troca Caliban, que até então era herdeiro da ilha, mostrou essa terra à Próspero: ensinou a localização da água fresca e salgada e onde o solo era mais fértil ou estéril. Essa amizade foi rompida quando Caliban desejou desonrar Miranda, filha de Próspero, que o amaldiçoou e o condenou a viver restringido sob uma rocha, proibindo-o até mesmo de andar pela ilha. Caliban também reconhecia o poder de Próspero e como escravo dotado do mais puro ódio, submetia-se aos seus mandos.

No decorrer da execução de seu plano de vingança, Miranda se apaixona por Ferdinando, filho de Alonso, rei de Nápoles que ajudou Antônio a expulsar Próspero de seu ducado. Esse sentimento fê-lo refletir se realmente desejava a morte daqueles que o traíram. Próspero chamou em seu auxílio a nobre razão para interromper seu ódio e percebeu que o perdão era mais nobre do que a vingança. Decidiu então perdoar aqueles que o desgraçaram e pediu a Ariel para libertá-los dos encantamentos que os dominavam. Renunciou à magia negra da qual fazia uso quebrando sua varinha e enterrando seu livro. Por fim, reclamou seu ducado ao seu irmão e aliou-se aos governantes de Nápoles, terra onde aconteceria o

casamento de sua filha Miranda com Ferdinando. Após assistir ao casamento, Próspero mencionou que queria voltar para sua antiga terra em Milão.

De acordo com Machado (2009) *A Tempestade* apresentou a ideia de modernidade a partir das possibilidades oferecidas pelo Novo Mundo. Mas essa modernidade da peça só foi trabalhada no século XIX através da relação entre Próspero, Ariel e Caliban. Essas alegorias, segundo Machado, têm suas raízes no discurso elaborado na Alemanha por autores que buscaram construir o mito de suas origens. A modernidade referida pelo autor estaria muito mais vinculada ao Romantismo alemão, que propõe a Europa como modelo de civilização e centro de irradiação do saber, do que a uma origem greco-romana vinculada à Renascença. Castillo (2001) corroborou com a ideia de Machado (2009) ao defender que *Ariel* concretizou o projeto ideológico de Rodó. Suas ideias de mudança, de liberdade e de escrita que o acompanharam ao longo de seu desenvolvimento encontram-se vinculadas às estruturas do Romantismo e do Modernismo.

Rodó iniciou *Ariel* explicando quem era esse personagem e o que ele significava:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida. (RODÓ, [1900], 1957, p.202-203).

No discurso rodoniano, Próspero era a personificação da sabedoria, o mestre que guiava os jovens, a Europa que ensinava o Novo Mundo. Enquanto isso Caliban²² com seu jeito disforme apresentava o EUA e o seu utilitarismo.

Em se tratando das relações internacionais, Castillos (2001) lembrou ainda que na obra de Shakespeare elas foram traduzidas pela relação do Duque com seu irmão usurpador e em Rodó, pela ameaça dos EUA aos países latino-americanos. Mesmo sendo motivo de admiração, Rodó declarou que é impossível amar os EUA, devido à materialização do seu pensamento e frieza de suas relações com as demais nações. Para Rodó, essa relação tinha a razão como elemento aglutinador, pois ela ultrapassava os limites das relações sociais,

²² Esse termo é uma metáfora de Shakespeare derivada da palavra canibal. Segundo Retamar (1998) a palavra canibal provém de “caraíba”. Esses eram os indivíduos que habitavam nossas terras antes da chegada dos europeus. Considerando esse elemento histórico e contrariando as concepções de Rodó, para Retamar o personagem Caliban deveria ser o representante da identidade latino-americana. No discurso rodoniano prevalece o entendimento de que tendo Caliban uma condição degenerada sua associação mais correta seria com a civilização norte-americana enquanto que Ariel seria relacionado com a América Latina.

envolvendo também as nações. Dessa forma, Ariel pode ser visto como o responsável pelas ações que poderiam unir a razão e a sociedade em sentimentos nacionalistas.

Castillo (2001, p.48) expôs a estranheza que o personagem Ariel transmite em *A Tempestade*. O autor afirmou que “es curiosa esta relación entre un ser que se podría llamar, todo poderoso, pero que está bajo la autoridad de un mortal, de un simple hombre aislado en el fin del mundo”. Apesar de Ariel estar sob a autoridade de seu senhor, no discurso rodoniano ele assumiu um caráter fundamentalmente livre, representando em última instância a busca da sociedade pela liberdade. Esse espírito leve de Ariel foi associado ao futuro.

Entretanto, há uma relação contrastante entre a concepção de Rodó e a de Shakespeare em relação ao simbolismo ariélico. Rodó mencionou que Ariel é o espírito do ar e este por sua vez é um elemento que remete à liberdade. Para Shakespeare esse personagem assumiu a postura de um espírito aprisionado, primeiro pelos mandos de Sicorax e depois pela dívida moral contraída com Próspero.

A relação de Próspero e Ariel pode ser entendida em termos hegelianos a partir da dialética do senhor e do escravo.

Ao tratar da dialética do reconhecimento Hegel defendeu que uma consciência só se afirma e se forma a partir do reconhecimento de uma outra consciência. Assim, um indivíduo só pode ser considerado verdadeiramente livre quando for reconhecido por outro indivíduo com o qual ele se relaciona. Disso decorre a ideia hegeliana do “eu” como “nós”, tendo em vista que o ser livre é aquele que se relaciona com o outro em uma comunidade.

O senhor relaciona-se consigo mesmo mediamente através do escravo que é considerado um ser negativo que encontra-se abaixo do senhor. Nessa relação, o escravo trabalha e sacia os desejos do senhor. Isso fica explícito no fato de que o plano de vingança traçado por Próspero, o senhor da ilha, só poderia ser posto em prática através das ações de Ariel, seu servo.

De acordo com Meneses (2010), o escravo como consciência que se apegou a vida tornou-se dependente do senhor. Todavia, na verdade o escravo é independente do senhor porque é ele quem possibilita a exterioridade do senhor ou ser dominante. Na medida em que o escravo é objeto de desejo do senhor e, conseqüentemente, coisa no mundo, ele é independente em relação ao senhor, “pois por ser coisa no mundo é que se estabelece a relação entre o senhor e o escravo” (MENESES, 2010, p. 433). Nesse sentido, a dialética hegeliana configura-se na medida em que o senhor torna-se escravo e o escravo torna-se senhor. Isso ocorre porque o escravo percebe que depende mais da vida do que do próprio senhor. Enquanto isso, o senhor torna-se um ser dependente pois deixou a cargo do escravo

todas as tarefas que antes precisava fazer. Desse modo, o escravo passa a ser um ser independente, pois ao agir ele pode transformar a natureza:

A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de fora para si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim, também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (HEGEL, [1807], 2010, § 193, p.149).

Nesse sentido, ao realizar as tarefas impostas por Próspero e na medida em que detém o poder sobre o destino dos demais personagens, Ariel torna-se um ser independente, senhor do seu senhor enquanto que Próspero torna-se escravo do seu escravo. Devido ao simbolismo desses personagens, essa metáfora hegelina também pode ser utilizada para analisar a relação da América Latina com a Europa.

A partir do trabalho pode-se identificar a relação dialética entre o senhor e o escravo: o trabalho ao mesmo tempo torna o escravo prisioneiro e liberto. Através do trabalho o escravo adquire consciência que ele tem o poder de modificar a natureza e se diferencia do *status* de coisa como tal, de objeto de desejo do seu senhor. Segundo Meneses (2010), “para Hegel, o trabalho forma, forma e educa o escravo para que ele alcance sua liberdade, e a liberdade do seu senhor, pois impede que o senhor mantenha contato com o lado negativo das coisas” (MENESES, 2010, p. 434). Quando as consciências reconhecem seu ser-para-outro elas se realizam como consciências livres. Na concepção hegeliana, o senhor torna-se verdadeiramente livre somente quando o escravo atinge sua liberdade, por isso pode-se dizer que Próspero só se tornaria livre quando libertasse Ariel de sua condição de servidão.

Considerando que em um primeiro momento a América servia aos interesses dos colonizadores europeus e mais tarde teve que lidar com o imperialismo dos Estados Unidos, é inevitável perguntar qual alusão adéqua-se mais à América Latina. Talvez esse tipo de questão não seja a mais importante para o entendimento do pensamento rodoniano, pois a análise da relação da América Latina com a liberdade deve passar pelo esforço de superação das correspondências históricas. Conclui-se que todas essas comparações limitadas aos valores de verdade fizeram muitos autores, tal como Retamar, a classificar as escolhas simbólicas de Rodó como errôneas.

Segundo Retamar (2004) a identificação de Caliban com os Estados Unidos proposta por Groussac em 1898 e divulgada por Rodó não estava correta, pois dessa forma os EUA não representariam um perigo tão grande. Corroborando com as ideias de Mario Benedetti,

Retamar salientou que mesmo diante do seu equívoco com os símbolos, de sua ingenuidade e de suas omissões, ao apontar para os EUA como um perigo, Rodó construiu a base para trabalhos posteriores com visões menos ingênuas e mais radicais. Nessa posição de Retamar é possível conferir a tentativa de buscar correspondências ou lacunas do que foi escrito por Rodó com o que ocorreu no período, deixando em segundo plano as interpretações da própria visão de mundo do autor que sua obra poderia oferecer.

Castillo (2001) proferiu que os personagens da obra de Shakespeare remetiam a um simbolismo de cunho político ou ideológico que aproximou o protagonista da vivência do escritor. Segundo Castillo, Ariel representou em Shakespeare o fim de um ciclo de vida completa de criatividade artística, suas formas expressivas remeteram ao contexto histórico da época, ou seja, da Inglaterra dos séculos XVI e XVII, quando os colonos se aventuraram pelos mares na esperança de encontrar terras repletas de riquezas. É nesse sentido que na obra de Shakespeare verificou-se a existência de um ser sobrenatural que detém o poder sobre a natureza e o destino dos mortais. Ariel, o gênio do ar, foi o ser que impulsionou a vida desses personagens, seus sentimentos, seus destinos, sendo por isso, historicamente encarado como o motor do mundo. Com todo seu poder, Ariel optou por realizar os desejos dos mortais, pois mesmo podendo dominá-los seu caráter justo e equilibrado o impediu de fazê-lo. O Ariel rodoniano apresentou-se como uma espécie de personificação dos ideais superiores, o ser que leva à ação, o herói que luta pela liberdade. Para Castillo (2001, p.51), Ariel “ve los humanos como seres que deben tener la opción de escoger su camino”. O autor investigou a historicidade desse personagem e destacou:

Ariel es un enigma, el nacimiento de este personaje es completamente mítico, además sólo se conoce con este nombre en el libro de Isaías (29:1-7) en la Biblia. Las lecturas permiten visualizar una ciudad centro de las letras, de los ejércitos, considerado como un bastión; entonces, Ariel como figura se convierte en una fortaleza de sabiduría, donde las herramientas son inmensas y múltiples para justificar los hechos de los hombres, encaminándolos por las rutas que le sean más benignas. Además es el sinónimo del sentimiento humano, la idealización del pensamiento, de las utopías, así Ariel es el compañero inseparable y confiable para Próspero. (CASTILLO, 2001, p.51).

Acima de tudo, as ações de Ariel moveram-se pelo seu anseio de conquistar a liberdade, por isso talvez seu simbolismo não implique somente a nação, mas o próprio movimento do espírito descrito por Hegel. Os indivíduos vivos e ativos buscam a liberdade e lutam para construir um mundo em que esse desejo pode ser realizado. Para Hegel, a História universal é a luta do espírito consigo mesmo para chegar ao conhecimento de sua natureza que nada mais é do que a liberdade. Ao longo do tempo, o espírito passa por fases que

permitem aumentar a consciência de si, necessária para a conquista da liberdade. Nesse sentido seria possível dizer que a busca pela liberdade possui uma face ambígua na medida em que o espírito a busca de forma obsessiva, tornando-se à primeira vista, prisioneiro desse movimento. Mas para Hegel essa necessidade não representa uma prisão ou um sofrimento, visto que ela realiza e liberta o espírito na sua busca de atingir o Bem. Dessa forma, o caráter otimista da História universal se apresenta na medida em que em cada fase o espírito conquista um patamar superior da consciência de si, tornando-se mais livre e realizando o Bem.

Pensando nisso, propõe-se que o discurso de Rodó seja visto a partir das concepções hegelianas. Seguindo essa lógica, a influência exercida pela Europa poderia ser considerada não como uma prisão, mas como um fato positivo na evolução da América Latina. Para Hegel os povos com valores morais e ideais superiores possuem a tarefa de levar esses atributos às demais nações priorizando o Bem universal, que demanda antes de tudo a liberdade dos indivíduos. Essas são as questões que realmente constituíram o cerne das preocupações de Rodó, ou seja, quais os fatores que poderiam garantir a liberdade que induz a nação a um *status* mais elevado.

Essa ideia de evolução encontrada na obra de Rodó também está na filosofia da história de Hegel. Este denominou de princípio da *perfectibilidade* a capacidade real de transformação dos homens que ocorre de forma indeterminada. Enquanto que a *evolução* foi entendida por Hegel²³ (2008, p.53) como uma espécie de determinação interior que luta para se realizar e que tem “sua existência real no espírito, que tem a história universal como seu palco, propriedade e campo de sua realização”. Dessa forma, para Hegel a evolução representa uma luta árdua do espírito contra ele mesmo, por isso ela não deve ser entendida como algo inocente ou sem conflito. Essa evolução é a produção de um conteúdo determinado, ou seja, o espírito e o conceito de liberdade. Sendo assim, na concepção hegeliana, “a história universal representa, pois, a *marcha gradual* da evolução do princípio cujo *conteúdo* é a consciência da liberdade” (HEGEL, 2008, p.55).

Com essas concepções hegelianas é possível interpretar a disposição dos personagens na obra de Rodó não como meros recursos literários. Ariel e Próspero podem ser vistos como constituintes de uma relação simbiótica necessária para o mundo: Ariel representando a luta

²³ A obra de Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Lições sobre a Filosofia da História Universal)* foi constituída por anotações de aulas ministradas por Hegel sobre a história universal e a trajetória da humanidade. Ela foi publicada pela primeira vez em 1837, seis anos após a morte do filósofo. As citações apresentadas nessa dissertação foram retiradas da versão em português traduzida com o título de *Filosofia da História* pela editora UNB. Cf. referências bibliográficas ao final do texto.

pela liberdade e Próspero a sabedoria, precisam um do outro para pôr em curso a marcha universal. Sem sabedoria não há liberdade e sem liberdade não há valores superiores, ou seja, não há sabedoria.

Em outra margem tem-se Caliban, personagem que é caracterizado por sua atitude instintiva, irracional. Caliban, o traidor de Próspero foi submetido a uma condição de servidão que alude a situação de submissão da irracionalidade à inteligência. Segundo Castillo (2001), Ariel e Caliban são dois companheiros na medida em que mesclam razão e instinto, as emoções e os sentimentos, ou seja, ambos constituem as diferentes formas de pensamento humano. Essa dupla na narrativa de Shakespeare representou a síntese das características humanas. Mas em Rodó, elas foram os arquétipos de um embate que poderíamos definir como modos de civilização em disputa.

Essa relação de potencialidades, segundo Castillo (2001), foi reproduzida inúmeras vezes ao longo da História da literatura, como por exemplo, em *Fausto* de Goethe. Na América Latina, tem-se o exemplo de Rodó, que utilizou os personagens de Shakespeare para reafirmar a identidade e o pensamento latino-americano. Próspero na obra rodoniana é o professor que se dirigiu aos seus alunos, enquanto em Shakespeare ele é o senhor da ilha. Para ambos o tesouro mais importante é a inteligência e a sabedoria que podem ser entendidas como dois modos de inteligibilidade do mundo. Aqui tem-se a referência máxima à Europa, afinal, ela era o centro do saber. Na obra de Rodó, Ariel é uma fonte de inspiração para Próspero. Por isso o professor dirigiu-se aos seus alunos para lembrá-los da ideia de alegria e da juventude presente em Ariel. Diversos valores foram ressaltados por Próspero com o intuito de motivar a juventude a rechaçar as influências que ameaçavam a América Latina.

2.2 Modelos de filosofia da história e o *corpus* do escritor

A filosofia da história remete a uma concepção linear da história que engloba a noção de progresso. Segundo Terra (2011, p.25-26) a filosofia da História constituiu-se no século XVIII no contexto de confronto entre uma concepção linear da história e outra cíclica. A noção de progresso ganhou força na medida em que a concepção linear suplantou a cíclica. Todavia, há controvérsias sobre a datação do início das filosofias da História. Alguns defendem a concepção cristã de temporalidade como uma espécie de condição da reflexão sobre a história, enquanto outros só veem essas condições no século XVIII, quando foi

possível pensar o progresso indefinido no futuro. Essas divergências são reflexos de diferentes entendimentos do que seria a filosofia da História, bem como da secularização dos elementos cristãos no pensamento moderno.

Compreende-se que a análise do pensamento de Rodó pode apresentar-se de maneira mais rica se vista a partir do *corpus* do escritor. Mas o que essa categoria significa?

Segundo LaCapra, a noção de contexto propiciada por outros textos é em si mesma de natureza textual. Ela levanta o problema da relação entre um texto com os de escritores distintos, assim como textos do mesmo autor. Pois o que está em discussão aqui é precisamente a unidade ou identidade de um *corpus*. Este pode ser considerado por três maneiras: continuidade entre textos (desenvolvimento linear), descontinuidade entre textos (troca ou ruptura epistemológica entre etapa ou períodos) e síntese dialética (a última etapa eleva a primeira a um nível mais elevado de captação). O *corpus*, desse modo se unifica de uma ou outra maneira (unidade evolutiva, duas unidades, unidade superior). Assim, é comum verificar somente textos de maior escala porque o texto único pode ser interpretado mediante o uso dessas categorias. Dessa forma, a investigação do pensamento de Rodó proposta nesse capítulo foi constituída pela análise de *Ariel* (1900) e pela comparação desta com outras obras do autor. Por ser *Ariel* a obra mais importante de Rodó, é preciso salientar que ela está presente em toda a narrativa desse capítulo, servindo de base para todo o texto. Assim, as demais obras apenas foram incorporadas nessa interpretação maior de *Ariel*, a fim de ver as permanências ou rupturas no pensamento rodoniano.

A filosofia da história de Kant, Hegel e Comte foram mencionadas por serem os três grandes modelos que impactaram o mundo intelectual tanto anterior como contemporâneo de Rodó. As ideias desses autores podem ser entendidas como redes de influências, tal como Barros destacou:

Não menos importante para o historiador das ideias é perceber e dar a perceber a rede dentro da qual está inserido determinado autor “produtor de ideias” – investigando dentro desta rede tanto as influências que o autor recebe como a recepção de suas ideias pelos seus diversos contemporâneos. Importante examinar, ainda, os diálogos do “produtor de ideias” com toda uma rede intertextual que remonta à tradição dentro da qual seu pensamento se inscreve ou que, também de modo contrário, o contrasta com as tradições contra as quais as ideias do autor estabelecem uma relação de ruptura. (BARROS, 2007, p. 208).

Vale esclarecer que o modelo de filosofia da história de Kant foi exposto nesse capítulo devido ao seu impacto no pensamento filosófico e a influência que ele gerou nos autores posteriores. Kant não foi um autor que Rodó citou enquanto inspiração para sua obra. Da mesma forma acontece com Hegel. Todavia, sendo Rodó um autor vinculado ao

idealismo, e considerando que a proposta desse trabalho envolve interpretar Rodó além de um círculo fechado de autores por ele mencionados, procurou-se apresentar as inúmeras proximidades do pensamento rodoniano com as propostas do idealismo de Hegel. No que compete à filosofia da história de Comte, seus principais elementos foram expostos de maneira um pouco mais detalhada tendo em vista a vinculação e admiração declarada pelo próprio Rodó ao Positivismo.

a) Filosofia da história de Kant (1724-1804): o impacto da ideia de uma história universal

Em *Liberalismo y Jacobinismo. La expulsión de los crucifijos* (1906) Rodó expôs brevemente sua posição em relação à Kant. No episódio de retirada dos crucifixos dos hospitais, rebatendo as ideias de Pedro Díaz, Rodó apresentou sua crítica à Kant ao comparar a imagem de Jesus com a do filósofo. Ele questionou o que poderia se pensar se ao invés da imagem de Cristo houvesse um retrato de Kant nas paredes dos hospitais. Nesse ensejo Rodó defendeu que Kant e Jesus não podem ser colocados no mesmo patamar, pois, a obra do pensador não pode ser identificada com a obra do profeta, ou seja, para Rodó não há uma aproximação entre a fórmula abstrata de Kant com a iniciativa criadora de Jesus.

No pensamento rodoniano Kant personificava a moral abstraída de todo calor do sentimento, ou seja, “privada de todo dinamismo eficaz, de toda fuerza propia de realización; y este sentido ofrece el medio de demostración más palpable que pueda apetecerse para patentizar la diferencia que va de la esfera de la ciencia pura a la esfera de la voluntad inspirada. (RODÓ, [1906], 1957, p. 275).

Para Rodó só poderia haver alguma comparação entre ambos quando, por exemplo, a moral de Kant despertasse, como a de Jesus, correntes de amor, de entusiasmo e de heroísmo, ou a partir do momento que conseguir impulsionar a vontade dos indivíduos tal como Jesus motivou os apóstolos para a conquista do mundo.

Dessa forma, mesmo postando-se contrário às concepções kantianas, é necessário apresentar os principais elementos que compõem sua filosofia da história devido ao indiscutível impacto e influência que Kant apresentou no pensamento filosófico.

Segundo Wood (2008, p.17) “o pensamento filosófico de Kant marcou a divisão entre os dois períodos mais importantes da história moderna”. Em primeiro lugar, a filosofia

kantiana foi a última grande tentativa de resolver os problemas com os quais os filósofos do século XVII e XVIII se preocupavam. Isso envolvia construir uma fundamentação filosófica para a nova ciência, relacionando a visão desse novo entendimento sobre a natureza com a concepção tradicional da metafísica, da moral e da religião além de definir os limites de nossas capacidades para conhecer a realidade sobrenatural e natural. Em segundo lugar, Kant redefiniu a filosofia da era moderna ao determinar os problemas que foram enfrentados nos séculos XIX e XX. A chamada “revolução copernicana” de Kant tem sua importância comprovada na medida em que ela constituiu as bases de diversos movimentos como, por exemplo, o idealismo especulativo, o Positivismo lógico, a fenomenologia e o pragmatismo.

A obra de Kant *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) pode ser concebida como um dos textos que inaugurou a filosofia da história alemã. Nela Kant apresentou um conjunto de nove proposições a fim de demonstrar a existência de leis naturais universais que regularim as ações humanas. Dessa forma, Kant afirmou que os indivíduos e os povos enquanto perseguem seus objetivos particulares, visando o proveito próprio e muitas vezes dispendo-se uns contra os outros, não se dão conta de que seguem, sem saber, como um fio condutor, o propósito da natureza e trabalham para sua realização. Para Kant queremos encontrar esse fio condutor para a história e “deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condições de escrevê-la segundo esse fio condutor” (KANT, [1784], 2011, p.5).

Outrossim, a partir de algumas das “proposições” kantianas busca-se chamar a atenção para a perspectiva progressista e a ênfase no futuro de sua filosofia da história. A primeira proposição apresentou uma concepção progressista e definiu que “todas as criaturas estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (KANT, [1784], 2011, p.5). Isso remete a concepção de Kant sobre a história e a biologia. A filosofia da história kantiana atribui aos eventos históricos uma teologia natural inconsciente ou não-dirigida intencionalmente a um fim. Isso quer dizer que sua ideia de uma história universal é uma ideia que regula a investigação da história, guiada pelo fato de que a história humana é orientada pela teologia natural.

A segunda proposição estabeleceu que as disposições naturais do homem que estão voltadas para o uso da sua razão, devem se desenvolver tanto no indivíduo como na espécie. Para a razão progredir de um grau de inteligência a outro, ela necessita de inúmeros exercícios e ensinamentos. Por isso já que na maioria das vezes a vida do homem não é longa o suficiente para desenvolver plenamente suas disposições naturais, é através da transmissão entre as gerações que serão conduzidas as luzes em nossa espécie capazes de nos guiar ao

grau adequado de desenvolvimento. Essa ideia nos lembra as palavras de Rodó quando ele ressaltou que as mudanças que a América necessita, iniciadas pelos jovens, não serão percebidas a curto prazo, ou mesmo no espaço de uma geração. No entendimento rodoniano seu impacto em termos de mudanças na sociedade só poderá ser sentido nas gerações futuras, ou seja, em um tempo de longa duração. Nessa proposição a teologia natural foi aplicada de forma ampla envolvendo a espécie humana. Ela estipulou que a razão é uma capacidade que liberta os homens de apenas um modo de vida, permitindo a eles inventar sua própria natureza e seu papel no mundo natural.

A terceira proposição determinou que tendo a natureza dotado o homem de razão e de liberdade, ele não deveria guiar-se pelo instinto ou ser provido e ensinado por conhecimentos inatos, mas deveria tirar tudo de si mesmo. Dessa forma, as gerações passadas cumprem penosas tarefas cujas benesses só serão usufruídas pelas gerações futuras, ou seja, “somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparo” (KANT, [1784], 2011, p.7). Nesse sentido, a concepção rodoniana de um horizonte de expectativa envolto pelo progresso reforça a ideia de Kant das benesses colhidas apenas com as gerações futuras.

A quarta proposição tratou do antagonismo que a natureza utiliza para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições chamado de “sociabilidade insociável”. Kant estava se referindo às tendências que o homem possui de associação e separação. Na concepção kantiana esta oposição desperta as forças do homem e o leva a superar sua disposição à preguiça, elevando o que é rude a um status de cultura. Através da sociabilidade insociável, procuramos os objetos das paixões sociais: a honra, o poder e a riqueza, ou seja, os elementos que nos permitem alcançar a superioridade em relação aos outros. Essas três tendências oportunizam que o homem queira dominar o outro. Todavia, é possível haver resistência a essa ação na medida em que um homem esbarra na mesma vontade do outro de aumentar seu poder. Como resultado desse conflito, a propensão à preguiça é vencida e o desenvolvimento é impulsionado. Essas ideias de Kant talvez sejam a que mais claramente expressam a sua fórmula para o progresso da civilização.

A nona e última proposição mencionou a tentativa filosófica de elaborar uma história universal do mundo a partir de um plano de natureza que privilegie a perfeita união civil na espécie humana. Essa ideia de uma história universal do mundo, ou uma história filosófica que apresenta um fio condutor permite esclarecer o confuso jogo das coisas humanas e da arte da predição política das futuras mudanças estatais. Ela também oferece uma perspectiva

consoladora para o futuro na qual a “espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida” (KANT, [1784], 2011, p.21).

Segundo Wood (2008, p.138), nos escritos de Kant sobre a história é possível perceber que seu projeto de entender a história está ligado a certas esperanças e objetivos racionais, como por exemplo, “o crescimento do esclarecimento, o progresso moral da espécie humana, a paz perpétua entre as nações”.

Em fim, essas são as principais ideias que compõem a filosofia da história de Kant e que serviram de base para muitos outros idealistas.

b) Filosofia da história de Hegel (1770-1831): uma proposta de interpretação das proposições rodonianas

Como já mencionado, Hegel não foi um autor que Rodó mencionou como influência de seu pensamento, mas devido as congruências entre ambos, propõe-se afirmar que a filosofia da história de Rodó e Hegel sejam interpretadas de forma conjunta.

Segundo Reis (2013, p.77), na visão hegeliana, “a História mundial é a marcha necessária do espírito universal em busca da liberdade”. Isso ocorre por que para Hegel (2008) o mundo é dividido em natureza física e psíquica, sendo que a história universal é situada no campo espiritual. Na concepção hegeliana a essência do espírito é a liberdade, ou seja, todas as propriedades do espírito só existem mediante a liberdade que é a única verdade do espírito. Essa ideia encontra-se expressa na relação rodoniana de Ariel com a liberdade e a leveza. A matéria tem sua substância fora de si, ao contrário do espírito que é em si mesmo. Esse fato demonstra o caráter da liberdade do espírito, pois este não precisa existir a partir de um outro que está no exterior, ele é livre quando está nele mesmo, quando detém sua autoconsciência. Dessa forma, para Hegel (2008, p.24), a história universal pode ser entendida como “a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento do que ele é em si” mesmo, ou seja, de tomar ciência de sua liberdade. Pode-se perceber em Rodó a mesma direção, pois no seu programa de ação a honra das gerações consiste no esforço de conquistar a liberdade, de buscar a auto conquista, de manter a fé nas manifestações ideais e na evolução das ideias.

A filosofia da história proposta por Rodó (e por Hegel) apresenta a defesa pela unidade do ser humano. Em Rodó isso ficou mais explícito em *Ariel* (1900) do que em

Motivos de Proteo (1909). Nesta obra às vezes tem-se a impressão de uma ambiguidade no pensamento de Rodó em virtude de sua defesa das vocações e aptidões individuais. Todavia para Rodó o predomínio das faculdades individuais leva a sociedade a evoluir, ou seja, as propensões próprias de cada um inclinam-se rumo ao bem universal.

Para construir seu ponto de vista, Rodó enfatizou em *Ariel* (1900) que as diversas vocações pessoais imprimem inúmeros sentidos em nossas atividades e determinam as disposições de nossos espíritos. Mas independentemente das nossas escolhas individuais, é preciso haver no íntimo de nossa alma a consciência da unidade fundamental de nossa natureza. Isso exige que cada indivíduo seja, antes de tudo, um exemplar não fragmentado da humanidade, de modo que nenhuma nobre faculdade do espírito fique apagada e que nenhum interesse superior que privilegie o todo perca sua virtude comunicativa. Essa discussão merece ser destacada, pois, a defesa pelo individual remete justamente a máxima moral e ética da doutrina utilitária proposta por Stuart Mill (1861) a qual Rodó postou-se contrário.

A relação do caráter individual com o universal, também se evidencia em *Motivos de Proteo* (1909) nas colocações de Rodó quanto às vocações dos indivíduos. A vocação para ele representa o instinto pessoal, a mais profunda raiz que cada indivíduo possui. No entanto, à medida que a sociedade avança, essas vocações individuais tomam uma forma mais restrita e concreta estreitando os laços sociais na medida em que os homens passam a ser úteis uns para os outros. Dessa forma, a vocação torna-se um fator que promove o bem-estar social e reforça os laços coletivos.

Segundo Reis (2003) na concepção hegeliana a “História filosófica” é uma História mundial, assim há uma interdependência entre as Histórias das nações e continentes. Com ela Hegel analisou as determinações do espírito universal em sua caminhada para a consciência de si. A elevação do espírito ocorre a partir da sucessão dos povos, Estados e indivíduos, esses personagens sucumbem enquanto o espírito se prepara para uma próxima etapa superior. Aquele povo que possui a “proposição universal” deve seguir esse princípio e tornar-se dominante na História mundial. Esse seu direito de promover o desenvolvimento do espírito do mundo faz com o direito dos outros povos fiquem nulos. O domínio do povo dominante não se efetua por sua força, mas sim por que é mais livre o direito dos povos vencedores é superior aos demais. Todavia esse povo hoje vencedor também será arruinado, desaparecerá, dando lugar a outros princípios superiores que chegarão.

No pensamento hegeliano o Estado apresenta-se como o ambiente em que a vontade particular se une à vontade universal, ele “é o que existe, é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo” (HEGEL, 2008, p.39). O Estado

é a realização da liberdade, do fim absoluto, ele existe por si mesmo. Todo o valor que o homem possui só é possível nele. Dessa forma o Estado, representante da moral por si mesmo, representa a união da vontade universal com a vontade subjetiva. O indivíduo que vive no Estado pode usufruir de uma vida livre e moral, pois sua vontade particular não se sobrepõe à vontade coletiva nesse universo.

Em suma, para Hegel Estado e cidadão constituem um corpo orgânico, sem que nenhum dos dois seja meio ou fim. Ele tem por função a realização da liberdade que é o objetivo final maior, enquanto o homem só tem valor através do Estado. Os homens adquirem sua liberdade quando enxergam o universal nas leis do Estado, seguindo-as como matéria de seu próprio ser. Nesse contexto, os livres conseguem realizar suas vontades privadas no Estado:

No Estado, o universal está nas leis, em determinações gerais e racionais. Ele é a ideia divina, tal qual existe no mundo. Ele é assim o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela. A lei é a objetividade do espírito e da vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si mesma livremente. Quando o Estado, a pátria, constitui uma coletividade da existência, quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, a oposição entre liberdade e necessidade desaparece. O racional como substancial é necessário; somos livres quando o reconhecemos como lei e quando seguimos essa lei como substância de nossa própria essência. Vontade objetiva e subjetiva são então conciliadas, formando uma unidade serena (...) (HEGEL, 2008, p.40).

Essa concepção hegeliana pode ser percebida em *Ariel* (1900) na medida que ao Estado é atribuído o dever de colocar todos os membros da sociedade em indistintas condições de promover seu aperfeiçoamento. Ele deve dispor de meios próprios para provocar de maneira uniforme a revelação das superioridades humanas, onde quer que elas existam.

Reis mencionou que na visão hegeliana, a forma de determinar e diferenciar os espíritos é constituída por duas categorias: os povos e os espíritos nacionais: “um espírito nacional expressa de forma única todos os traços de sua religião, constituição política, moral, sistema legal, costume, ciência, arte e técnica. O universal pode ser percebido no detalhamento factual das particularidades do espírito” (REIS, 2013, p. 87). Para Hegel a Constituição do Estado demonstra o desenvolvimento interno do espírito nacional, elaborando um todo orgânico em conjunto com a religião, com as artes, com a filosofia e com os costumes. O espírito nacional é um indivíduo no curso da História mundial.

Nesse item é possível apontar mais um alinhamento entre a concepção de Rodó com a de Hegel. Rodó defendeu que há uma personalidade que caracteriza cada povo assim como

para cada um de nós. Ele quis dizer com isso que o gênio de um povo ou mesmo o espírito de uma raça podem ser encarados como personalidade.

Por isso, quando Rodó revelou em *Ariel* (1900) a necessidade da América Latina em manter a sua tradição de raça, ideia retomada em *Motivos de Proteo* (1909), ele estava se referindo à necessidade de preservar e desenvolver o gênio nacional, ou seja, a personalidade ideal dos povos. Rodó salientou que o caráter coletivo de um povo pode ser absorvido por uma raça mais forte ou mais populosa ou mesmo por uma personalidade de imitação e de artificialidade.

Para Rodó, se a continuidade das gerações for vinculada à permanência de determinado tipo hereditário e a uma ideia suprema que pode entrelaçar as atividades das sucessivas gerações, o povo será dotado de uma personalidade firme e constante. Essa personalidade ultrapassa as limitações territoriais da pátria, pois representa a originalidade de um povo, sua natureza, que não pode ser passada para outro e nem retomada se perdida. Na visão de Rodó isso acontece porque a alma nacional²⁴ é entendida como o agrupamento de elementos ordenados a partir de um ritmo próprio que não teve precedentes em sua criação e que não pode ser reproduzida quando essa união for quebrada.

É a partir desses elementos que constituem a personalidade dos povos e o gênio nacional que Rodó defendeu a ideia de uma mudança que não implicasse a descaracterização dos mesmos. Pode-se observar a continuidade dessa concepção desde *Ariel* (1900) até *El Mirador de Próspero* (1913).

Seguindo essa ideia, Rodó defendeu que as transformações deveriam ocorrer sem que fosse necessário abrir mão da personalidade individual, ou melhor, do gênio da raça que caracteriza cada povo. No entanto, Rodó ratificou que nem sempre as aptidões de um povo estão determinadas pela realidade de sua História, visto que novas capacidades podem aparecer na medida em que a vida se renova. Essas novas aptidões às vezes aparecem por sugestões e exemplos de outros povos, ou mesmo pela evocação de conteúdos ancestrais onde se encontram inúmeras vocações e aptidões ignoradas que podem vir a se sobressair no devir.

Essa relação entre individual versus coletivo está dentro do princípio hegeliano que estipula que na história universal o que é universal precisa do particular para se realizar. Por mais que essa defesa do particular pareça contrária ao Bem, ela não é, pois são justamente as

²⁴ No discurso rodoniano essa alma nacional é comum a todas as nações latino-americanas. Isso se deve porque Rodó estabelece um eixo comum a todas elas a partir do vínculo com a Ibero-América.

paixões²⁵ particulares que o efetivam, ou seja, para o mundo ser livre a ação dos homens é necessária. A paixão para Hegel (2008, p.28) é “a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós”. Para Hegel (2008) a natureza e o conceito do espírito é apenas o geral, o abstrato, esses princípios estão em nosso pensamento e ainda não se expressaram na realidade. Consequentemente, a atividade humana que os mobiliza e que lhes oferece existência é a necessidade e a paixão do homem. Então, é correto que o indivíduo tenha interesse naquilo que é de seu proveito particular pois sua vontade particular está atrelada ao objetivo geral. Na concepção hegeliana, nada pode ser realizado sem que os indivíduos tenham satisfação, eles são homens particulares e como tais possuem necessidades e interesses próprios:

Entendo a atividade humana como derivada de interesses particulares, de fins especiais ou de intenções egoístas, na medida em que o ser humano aplique nesses objetivos toda a energia de sua vontade e caráter, sacrificado tudo o mais que pudesse vir a ser também um fim. Esse conteúdo particular é tão unido com a vontade do homem que se funde na determinação total do mesmo, sendo dele indivisível; assim ele é o que é. (HEGEL, 2008, p.28).

Com essa passagem pode-se inferir que as paixões, as vontades e as atividades dos indivíduos constituem para Hegel os meios do espírito universal para alcançar a consciência de si. Logo, o caráter universal está contido nos fins particulares e se realiza por meio desses, embora não haja consciência desse fato. Isso quer dizer que na história universal, as ações dos indivíduos resultam em algo que não foi intencionado: ao concretizar seus interesses através das ações, os seres humanos realizam algo maior que ficou oculto em suas ações e em sua consciência.

A necessidade de contemplar o interesse particular ou as paixões contemplando mesmo sem saber o bem universal, remete à máxima utilitária de que o prazer move toda ação e é a fonte principal da felicidade. Mill (1861) afirmou ser errôneo pressupor que o utilitarismo requer que as ações das pessoas sejam intencionadas de modo a atingir a sociedade como um todo. Para Mill, a maioria das boas ações não objetiva o benefício do mundo, mas dos indivíduos, que por sua vez compõem o bem do mundo. Pode-se perceber com isso que a relação estabelecida por Rodó do individual com o coletivo aproxima-se das concepções acima descritas de Hegel e Mill. Sendo Rodó um crítico declarado do utilitarismo,

²⁵ Hegel utilizou o termo paixão no sentido de determinação particular do caráter. Ela é o lado subjetivo da vontade e da atividade. Cujo conteúdo e objetivo ainda estão indeterminados. Ao observar a história Hegel (2008, p.27) indagou para quem e para quais objetivos essas ações individuais se realizaram. É nesse sentido que ele defendeu que as paixões e a satisfação fornecem a força para ação, sendo necessárias para garantir a atividade dos indivíduos e a concretização da liberdade no mundo.

cabe então questionar o que Rodó entendia por doutrina utilitária. Pode-se afirmar que nas obras de Rodó o utilitarismo foi destituído da base moral e ética defendida por Mill, sendo considerado apenas como um conjunto de ideias que visavam inculcar na sociedade o entendimento de que a felicidade ou o bem-estar estariam ligados unicamente à conquista material.

Em *Motivos de Proteo* (1909) Rodó retomou a discussão sobre a coletividade versus individualidade e demonstrou que na maioria das vezes a personalidade individual se dilui na vontade coletiva e o que parece ser uma ideia própria ou original é na verdade uma sugestão oculta que provem do coletivo.

Toda sociedad humana es, en tal sentido, muchedumbre. Toda sociedad a que permaneces vinculado te roba una porción de tu ser y la sustituye con un destello de la gigantesca personalidad que de ella colectivamente nace. De esta manera, ¡cuántas cosas que crees propias y esenciales de ti no son más que la imposición, no sospechada, del alma de la sociedad que te rodea! ¿Quién se exime, del todo, de este poder? Aun aquellos que aparecen como educadores y dominadores de un conjunto humano suelen no ser los instrumentos dóciles de que él se vale para reaccionar sobre sí mismo. En el alarde de libertad, en el arranque de originalidad, con que pretenden afirmar, frente al coro, su personalidad emancipada, obra quizá la sugestión del mismo oculto numen. *Genio*, llamamos a esa libertad, a esa originalidad cuando alcanzan tal grado que puede tenérselas por absolutamente verdaderas. Pero ¡cuán rara vez lo son en tal extremo, y cuántas la contribución con que el pensamiento individual parece aportar nuevo elementos al acervo común, no es sino una restitución de ideas lenta y calladamente absorbidas! (RODÓ, [1909], 1957, p.319).

Esse trecho demonstra que o caráter coletivo está vinculado à necessidade de liberdade individual que se distancia da imitação e do costume. A verdade ou consciência de si mesmo e a liberdade individual garantem, no tempo, a evolução da sociedade e a concretização de seu caráter universal. Em outras palavras, pode-se dizer que esse trecho apresenta uma ideia constante de Rodó de “individual coletivo” que se apresenta como uma personalidade que forma a sociedade e a identidade.

Rodó destacou a imensa quantidade de homens que desconhecem sua verdadeira natureza, que não percebem suas reais capacidades reduzindo suas ações a uma teatralidade ilusória que eles pensam ser próprios de sua personalidade. A primeira liberdade defendida por Rodó é a do homem para consigo mesmo e depois com o coletivo, ou seja, para ele o indivíduo deve estabelecer uma conexão com seu próprio “eu” a fim de concretizar ações alinhadas aos seus reais interesses. Isto é, o individual não se separa do coletivo, mas estabelece uma relação de simbiose a partir da razão. No discurso rondoniano, o conhecimento

de si mesmo não leva o homem a uma consciência fechada e imutável, pois nossa personalidade está sujeita a mudar no decorrer do tempo.

La infinita y desacordada variedad de las cosas y los acontecimientos multiplica la ocasión de que nuestra desigualdad radical dé muestra de sí. Y a la influencia de lo que ocurre en torno de nosotros, únanse acaso, para ello, otras más lejanas y escondidas... Nuestra alma no está puesta en el tiempo como cavidad de fondo cerrado e incapaz de dar paso a la respiración de lo que quedar bajo de ella. Hemos de figurarnos la mejor como abismal e insondable pozo, cuyas entrañas se hunden en la oscura profundidad del tiempo muerto. Porque el alma de cada uno de nosotros es el término en que remata una inmensa muchedumbre de almas: las de nuestros padres, las de nuestros abuelos; los de la segunda, los de la décima, los de la centésima generación...; almas abiertas, en lo hondo del tiempo, unas sobre otras, hasta el confín de los orígenes humanos, como abismos que uno de otro salen y se engendran; y a medida que se desciende, truécase en dos abismos cada abismo, porque cada alma que nace viene inmediatamente de dos almas. Debajo de la raíz de tu conciencia, y en comunicación siempre posible contigo, flota así la vida de cien generaciones. Todas las que pasaron de la realidad del mundo, persisten en ti de tal manera; y por el tránsito que tú les das al porvenir mediante el alma de tus hijos, gozan vida inmortal, en cuanto perpetúan la esencia y compendio de sus actos, a que se acumulará la esencia y compendio de los tuyos. (RODÓ, [1909], 1957, p.326).

Para Rodó no indivíduo flutua o caráter universal, pois da mesma forma que nossos atos conduzem nossa existência a caminhos inesperados eles também promovem um encadeamento semelhantes que se projeta para fora de nós. Assim acontece porque todo ato possui uma incalculável potência de difusão e propaganda que culmina em um atrativo pra imitação. Quer dizer, nossos atos individuais acarretam consequências que muitas vezes são imitadas por outras pessoas constituindo o caráter de imitação na sociedade ou no corpo coletivo. Assim, em cada um de nós há um pouco do outro, mas isso não exclui a permanência de nossa individualidade.

O espírito universal descrito por Hegel aparece na filosofia da história de Rodó, relacionado, por exemplo, ao papel da ciência e da democracia. É nesse sentido que a ciência, vista por Rodó como esclarecedora do princípio democrático poderia contribuir para o desenvolvimento do espírito universal. Segundo Rodó a “ciência nova”, fonte de inesgotáveis inspirações morais, sugere ao esclarecer as leis da vida, que na organização das coletividades humanas é possível conciliar o espírito democrático e com uma *aristarquia*²⁶ da moralidade e da cultura. Rodó salientou que a ciência contribui para sancionar e fortalecer na sociedade o

²⁶ Grifo do autor. Pode ser entendida como “a moderna releitura do conceito grego de aristocracia democrática. Significa, literalmente, governo dos melhores, dos sábios, daqueles, dentre a população, que apresentam superioridade não só intelectual, mas também moral. A maioria dos ideais políticos modernos – justiça, liberdade, governo constitucional – surgiu na Grécia antiga. Foram os gregos, em especial Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), os primeiros a lançar as sementes da filosofia política”. Para mais informações, acesse o sítio: <http://construindohistoriahoje.blogspot.com.br/2010/11/o-que-e-aristarquia.html>

espírito da democracia, para revelar o quanto são importantes o esforço coletivo e a ação do colaborador anônimo em qualquer manifestação do espírito universal.

Rodó acreditava que o ensino universal da ciência poderia conciliar-se com a organização e o espírito da sociedade na medida em que prevalecesse a concepção de uma democracia nobre, justa, dirigida pela noção e pelo sentimento das verdadeiras superioridades humanas. Sua defesa foi por uma democracia na qual predominasse a inteligência e a virtude:

Para mostrar ahora cómo ambas enseñanzas universales de la ciencia pueden traducirse en hechos, conciliándose en la organización y en el espíritu de la sociedad, basta insistir en la concepción de una democracia noble, justa, de una democracia dirigida por la noción y el sentimiento de las verdaderas superioridades humanas, de una democracia en la cual la supremacía de la inteligencia y la virtud—únicos límites para la equivalencia meritoria de los hombres—reciba su autoridad y su prestigio de la libertad, y descienda sobre las multitudes en la efusión bienhechora del amor. (RODÓ, [1900], 1957, p. 226)

A proposta de interpretação da filosofia da história de Rodó a partir das concepções de Hegel abre caminho para outra temática: o tempo histórico na narrativa de Rodó envolvendo as experiências e expectativas na leitura de mundo rodoniana

A narrativa progressista de Rodó em relação ao lugar da América Latina na história ocidental é composta por três questões básicas envolvendo a perspectiva temporal (passado, presente e futuro) que remete as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa. A questão “quais são os principais fundamentos que deveriam constituir nossa sociedade?” remete ao passado, ou seja, ao período Clássico e ao Cristianismo da Europa, responsável pelos valores mais nobres da civilização Ocidental que devem ser perpetuados como alicerces para a evolução da sociedade. A pergunta “o que somos?” diz respeito ao presente, que deveria ser superado tendo em vista o domínio do espírito utilitário e a democracia degenerada dos Estados Unidos impostos como modelo às demais nações. Já o “o que poderemos ser?” faz alusão ao devir da América Latina, composto pela superioridade dos valores do espírito, pela liberdade dos indivíduos e pelo progresso da sociedade.

Sendo o tempo histórico segundo Koselleck entendido a partir da relação dinâmica entre experiência e expectativa e considerando essas categorias as responsáveis por entrelaçar o passado e futuro, fica mais fácil identificar essas categorias na narrativa rodoniana. Para Rodó futuro apresenta a preservação de alguns valores do passado europeu que remetem a Grécia Clássica e ao Cristianismo. Desse passado, ou espaço de experiência são selecionados alguns valores que passam a fazer parte do horizonte de expectativa latino-americano. Em

suma, as projeções futuras rodonianas são constituídas a partir da insatisfação com o presente (utilitarismo dos Estados Unidos) e de retomada de alguns elementos do passado.

Pode-se perceber que Hegel e Rodó enfatizaram a ideia de transformação dos indivíduos e conseqüentemente da própria civilização. Em *Motivos de Proteo*, por exemplo, Rodó ([1909], 1957, p. 302) afirmou que “reformarse é vivir” Essa transformação se dá no tempo e depende dele. Isso atrela alguns elementos-chaves da filosofia da história rodoniana, tais como a ideia de transformação e de progresso à categoria de tempo histórico, que para Koselleck (2006) é o resultado da tensão entre experiências e expectativas; tensão essa que pode ser analisada através da relação histórica entre passado e futuro. O tempo rodoniano deve ser entendido a partir da necessidade dos indivíduos de controlá-lo:

Y si inevitable es el poder transformador del tiempo, entra en la jurisdicción de la iniciativa propia el limitar ese poder y compartirlo, ya estimulando o retardando su impulso, ya orientándolo a determinado fin consciente, dentro del ancho espacio que queda entre sus extremos necesarios. (RODÓ, [1909], 1957, p.304).

O transcorrer do tempo consolida nos indivíduos a necessidade de renovação, de adaptação às condições que não foram mostradas pela experiência, ou seja, o tempo é a condição máxima para que os seres humanos consigam lidar com seu espaço de experiência e adaptem-se aos mais inimagináveis horizontes de expectativa.

O presente na filosofia da história rodoniana deve ser superado em decorrência do espírito utilitário que impede a plenitude do espírito. Para Rodó a educação utilitária aliada à especialização prematura destrói a integridade natural dos espíritos, preparando para o futuro espíritos fracos, incapazes de se relacionarem com algo que esteja além da realidade com a qual estão em contato. Em relação ao sentido da utilidade material, em *Ariel* (1900) tem-se o seguinte:

Cuando el sentido de la utilidad material y el bienestar domina en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene en la presente, los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral son particularmente funestos a la difusión de aquellas preocupaciones puramente ideales que, siendo objeto de amor para quienes les consagran las energías más nobles y perseverantes de su vida, se convierten en una remota y quizá no sospechada región para una inmensa parte de los otros. Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima, en la que los diarios afanes por la utilidad cedan transitoriamente su imperio a una mirada noble y serena tendida de lo alto de la razón sobre las cosas, permanece ignorado, en el estado actual de las sociedades humanas, para millones de almas civilizadas y cultas a quienes la influencia de la educación o la costumbre reduce al automatismo de una actividad en definitiva material. Y bien: este género de servidumbre debe considerarse la más triste y oprobiosa de todas las condenaciones morales. (RODÓ, [1900], 1957, p.210).

Rodó defendeu a propagação do que ele chamou de “sentimento do belo” e “bom gosto”, que constituem em sua filosofia da história uma estética de conduta para a humanidade. Todavia, a concepção da vida racional, fundamentada no livre e no harmonioso desenvolvimento de nossa natureza, opõe-se como norma da conduta humana à concepção utilitária, responsável por direcionar nossas atividades para a realização do interesse imediato.

No pensamento de Rodó, entre as causas do espírito utilitário, pode-se destacar as revelações da ciência da Natureza que destruíram a idealidade e o triunfo das ideias democráticas. Rodó voltou-se, sobretudo a esta última, contrapondo-se às concepções de Ernest Renan. Essa questão terá mais tarde um espaço específico de problematização.

O utilitarismo para Rodó representava a fisionomia moral do seu século, no entanto, ele não deveria ser entendido como algo totalmente ruim para a sociedade. Seus esforços em subordinar as forças da natureza à vontade humana pela disseminação do bem-estar material eram um trabalho necessário para que os idealismos futuros pudessem surgir.

A herança de raça no discurso rodoniano é um elemento que deve ser considerado enquanto elo do passado com o presente e futuro. Em *Ariel* (1900) tem-se a afirmação de que falta no caráter dos latino-americanos, uma definição sólida da personalidade. Na ausência desse elemento autônomo, os latino-americanos recorreriam a sua herança de raça, que é uma grande tradição étnica que deve ser mantida, um vínculo sagrado que une os latino-americanos a História e que deve ser perpetuado no futuro.

A herança ou gênio de raça é importante na concepção de Rodó pois ela caracteriza a personalidade de um povo:

¿No hay pueblos cuya personalidad, compacta y fortísima, se acumula en una sola idea, en una sola pasión, y para lo demás son sordos y ciegos, como el fanático y el obsesionado; otros, en cambio, cuya unidad personal es una complejidad concorde y graciosa; otros en que dos tendencias reñidas se alternan, o mantienen un conflicto perenne, como en los temperamentos que llevan dentro de sí mismos la contradicción y la lucha; otros incoherentes, disueltos, descaracterizados por un anárquico individualismo que es como la dispersión de su personalidad; otros que no la tienen propia y viven dela ajena, en la condición del sonámbulo, bajo el influjo de la admiración o del miedo; otros que, extáticos en la contemplación de su pasado, parecen fuera dela realidad de la vida, como el que logra revivir con su personalidad de otro tiempo merced a la fascinada atención de la memoria; otros que, en su entusiasmo, furor o desconcierto, remedan la alteración personal de la embriaguez; otros fáciles para modificar su personalidad mediante su desenvolvimiento progresivo; otros propensos a inmovilizarla en la costumbre; otros, en fin, cuyo carácter sufre profunda desviación desde cierto punto de su historia, como quien, volviendo de una honda crisis moral, tornase en todo distinto de lo que era? (RODÓ, [1909], 1957, p.477-478).

Para Rodó o cosmopolitismo do presente, que temos que encarar como uma necessidade de nossa formação, não exclui a importância de impor o gênio da raça na reconfiguração dos

elementos que constituirão o americano definitivo. Este pode ser entendido como um ideal incompleto no presente e que só se tornará pleno no futuro, no horizonte de expectativa do projeto rodoniano.

Em relação ao futuro, o caráter otimista prevaleceu no discurso rodoniano. O devir para o autor será marcado pelo progresso, pela regeneração da democracia, pela subordinação do espírito material ao espírito ideal. O futuro para Rodó é motivo de constantes expectativas, esse fato pode ser verificado, por exemplo, no próprio *Motivos de Proteo* (1909), cujo início apresenta a ressalva de que esta obra deve ser vista como um perpétuo devir, como um livro aberto, de perspectiva indefinida.

A concretização do projeto rodoniano depende das ações da juventude, da sua vontade de lutar pela liberdade. Segundo Reis (2013, p.73), em termos hegelianos o fato de que todos os homens são livres constitui a verdade da História universal. Para que essa verdade seja efetivada é preciso uma revolução a partir da crítica do passado e pela criação de um novo mundo no futuro. Rodó apresentou essa mesma fé em um mundo novo. Para ele a crença no futuro, que é uma espécie de instinto nos jovens, deve prevalecer frente ao descontentamento com o presente.

En tal sentido se ha dicho bien que hay pesimismo que tienen la significación de un optimismo paradójico. Muy lejos de suponer la renuncia y la condenación de la existencia, ellos propagan, con su descontento de lo actual, la necesidad de renovarla. Lo que a la Humanidad importa salvar contra toda negación pesimista es, no tanto la idea de la relativa bondad de lo presente, sino la de la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida, apresurado y orientado mediante el esfuerzo de los hombres. La fe en el porvenir, la confianza en la eficacia del esfuerzo humano, son el antecedente necesario de toda acción enérgica y de todo propósito fecundo. Tal es la razón por la que he querido comenzar encareciéndoos la inmortal excelencia de esa fe que, siendo en la juventud un instinto, no debe necesitar seros impuesta por ninguna enseñanza, puesto que la encontraréis indefectiblemente dejando actuar en el fondo de vuestro ser la sugestión divina de la de la Naturaleza. (RODÓ, [1900], 1957, p.207).

Entretanto ao observar os acontecimentos de sua época, Rodó sustentou que em termos universais, a ação e a influência da juventude são, na marcha das sociedades humanas, menos efetivas e intensas que deveriam ser.

Como anteriormente mencionado, na filosofia da história rodoniana, o futuro será marcado pela regeneração da América Latina e pelo progresso. É a partir da relação tensa entre experiências e expectativas que o discurso de Rodó pode ser investigado. Seu horizonte de expectativa está baseado em uma confiança no futuro, que abrirá as portas para a condição de progresso. Rodó apresentou uma visão que realçou o papel da juventude como meio de conquistar o progresso e de concretizar o modelo de civilização que ele considerou adequado.

A juventude latino-americana a quem Próspero dirigiu seu discurso em *Ariel* (1900), representa uma geração que marcha ao encontro do futuro. As principais ideias que constituem o projeto otimista de futuro em Rodó podem ser verificadas na seguinte passagem:

¿No la veréis vosotros la América que nosotros soñamos: hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen a ella; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción; serena y firme, a pesar de sus entusiasmos generosos; resplandeciente con el encanto de una seriedad temprana y suave, como la que realza la expresión de un rostro infantil cuando en él se revela, al través de la gracia intacta que fulgura, el pensamiento inquieto que despierta? Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada cerniéndose en lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en luz sobre lo austero de los muros sombríos. No seréis sus fundadores, quizá; seréis los precursores que inmediatamente la precedan. En las sanciones glorificadoras del futuro hay también palmas para el recuerdo de los precursores. (RODÓ, [1900], 1957, p.240).

Rodó aproveitou esse quadro de confiança para alertar a sociedade a não esperar por transformações rápidas e totais, pois não será no tempo de uma geração que a América alcançará as condições ideais da vida intelectual, ou seja, não será em um período tão curto que veremos a ignorância atual ser substituída por um verdadeiro interesse social. Na medida em que as sociedades se desenvolvem a preocupação com o futuro apresenta-se como um dos fatores de sua evolução. Em suma, para Rodó, onde não é possível a transformação total, há espaço para o progresso. Mas este só pode ser promovido quando os indivíduos detêm capacidade de adaptar seus atos a condições cada vez mais distantes da sua realidade, tanto no espaço como no tempo.

Na lógica do pensamento rodoniano o devir é na vida das sociedades humanas, o sumo pensamento idealizador. A força que estimula o espírito coletivo a reagir contra as limitações do presente é composta tanto pela veneração do passado e pelo culto à tradição como pelo impulso da ação que leva ao futuro. Talvez seja por essa razão que Próspero, em seu discurso final, disse aos seus alunos que a obra do futuro deveria ser inspirada na imagem de Ariel, que representa o sentimento superior, o sublime instinto da perfeição, a ordem da vida, a inspiração do pensamento, a moral desinteressada, o bom gosto da arte, o heroísmo da ação, a delicadeza dos costumes. Ariel é a figura ideal que poderia inspirar os jovens a direcionar as forças do Mal e da barbárie para a obra do Bem.

c) **Filosofia da história de Comte (1798-1857): meandros do positivismo**

No artigo intitulado *Rumbos Nuevos* publicado em 1910, contido na obra *El Mirador de Próspero* (1913), Rodó analisou o Positivismo e sua herança arraigada na América. Dessa forma Rodó deixou explícito sua filiação filosófica a essa corrente. Monegal (1954, p.106) ratificou essa ideia quando afirmou que “su especulación filosófica es tributaria del pensamiento europeo del siglo XIX, sus raíces se encuentran em el positivismo de la segunda mitad del siglo y em la reacción espiritualista que le sucedió”. Fica assim exemplificado a partir de Rodó, a influência que esse filósofo teve nos escritores do século XIX e início do XX no que se refere a elaboração de suas filosofias da história.

O entusiasmo de Rodó com Comte também pode ser verificado na seguinte passagem:

Todo el sentido filosófico e histórico del siglo XIX—si se le busca en sus manifestaciones más altas, en las cumbres, que son puntos persistentes de orientación — concurre a rectificar aquel estrecho concepto del pensamiento libre, y aquella triste idea de las cosas pasadas, y aquel pobre sistema de crítica religiosa.(...) El pensador del siglo XX (...) es Auguste Comte, manifestando a cada passo su alto respeto histórico por la tradición cristiana, y tomandolá como modelo em su sueño de organización religiosa (...). (RODÓ, [1906], 1957, p. 283).

A seguir estão expostos os principais elementos que compõe a filosofia da história de Comte que envolvem a história, a sociedade e a ciência.

Segundo Marías (2004) o século XIX foi um período de certa anormalidade para a filosofia iniciado após a morte de Hegel em 1831. Suas três primeiras décadas foram um período bem diferente do idealismo alemão, pois a morte de Hegel levou a filosofia a uma profunda crise. Marías defendeu que no século XIX a filosofia foi formalmente negada, o que provocou um “cansaço” de filosofar, em parte devido ao abuso dialético empregado pelo idealismo alemão. Desse contexto emergiu a necessidade de se ater às coisas, a própria realidade, de se afastar de construções mentais para direcionar-se para o real. Os europeus do início do século XIX encontram nas ciências particulares o modelo que irá transpor a filosofia. Nesse sentido, a física, a biologia e a história surgiram como os modos exemplares do conhecimento, abrindo espaço para o nascimento do Positivismo.

O esforço dos pensadores do século XIX convergiram para atarem-se à realidade em si mesma, ou seja, aos fatos sensíveis. Dessa forma, a filosofia de Comte esteve voltada “para descobrir qual é a realidade autêntica, sem construções mentais e sem exclusões a fim de se ater fielmente a ela” (MARÍAS, 2004, p.376) e conseqüentemente se tornar verdadeiramente positiva. Para Marías o erro do século XIX consistiu justamente no fato dos fatos sensíveis serem entendidos, não como uma interpretação do real, mas sim como a própria realidade. Ou

seja, ao definir o real, esses filósofos elaboram uma tese metafísica sem se darem conta disso. Por isso, após o Positivismo a filosofia teve que lidar simultaneamente com dois problemas: primeiramente descobrir a realidade e, em segundo lugar, reivindicar a necessidade e a possibilidade da metafísica.

No *Terceiro Opúsculo* (1822) e no *Quarto Opúsculo* (1825) Comte lançou as bases de sua filosofia da história ao propor que o desenvolvimento humano em sua marcha está regulado por uma lei universal que remete as fases do sistema intelectual do homem. Essa lei universal foi retomada em uma das principais obras de Comte intitulada *Curso de Filosofia Positiva*²⁷ (1830-42) ao estipular que os conhecimentos, ou seja, todas as ciências e o espírito humano, como um todo, estariam sujeitos a passar sucessivamente por três estágios teóricos diferentes: o estado teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato e o científico ou positivo. Para Comte, o espírito humano empregaria esses três métodos de filosofar (teológico, metafísico e positivo) que são diferentes e opostos entre si. Esses métodos resultariam em três categorias de filosofia ou sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenômenos e se excluiriam mutuamente. A primeira categoria seria o ponto de partida necessário da inteligência humana, a terceira seu estado fixo e definitivo, e a segunda uma transição entre a primeira e a terceira.

No estado teológico ou fictício a imaginação detém um papel preponderante e a diversidade da Natureza seria explicada a partir de seres sobrenaturais. Em outras palavras, a compreensão do mundo tornaria possível as ideias de deuses e espíritos. Esse é um estado necessário para o progresso da ciência e a mentalidade desse estado teria desempenhado um papel importante na coesão social, fundamentando a vida moral. O estado teológico foi dividido por Comte em três etapas que correspondem sucessivamente ao fetichismo, ao politeísmo e por fim, ao monoteísmo.

O estado metafísico ou abstrato seria um meio de transição entre o primeiro e o terceiro. Esse estado apresentaria inúmeros pontos de contato com o teológico, como, por exemplo, a procura de soluções absolutas para os problemas do homem. A diferença entre ambos consistiria no fato da metafísica enfatizar o abstrato e a argumentação enquanto a teologia priorizaria o concreto e a imaginação. No estado metafísico, os fatos seriam explicados não mais por ideias sobrenaturais, mas por ideias abstratas (que ainda não são completamente naturais).

²⁷ O *Curso de Filosofia Positiva* é composto por seis volumes publicados de 1830 a 1842. Todavia, é preciso ressaltar que o curso foi interrompido na Terceira aula devido a uma crise mental sofrida por Comte e agrava por uma profunda depressão. Na obra *Os Pensadores – Comte*, aqui tomada como referência, o *Curso de Filosofia Positiva* apresenta somente a Primeira Lição e a Segunda Lição.

O estado científico ou positivo é o modo definitivo de qualquer ciência e é caracterizado pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação. Nele os fatos estariam ligados a ideias ou leis gerais de ordem positiva, surgidas ou confirmadas pelos próprios fatos.

Em resumo, pode-se dizer que o estado teológico é provisório, o metafísico transitório e o positivo definitivo. Esses estágios da espécie ou revolução geral do espírito humano seria o mesmo tanto para a espécie como para a educação do indivíduo. Nesse sentido, tanto no *Quarto Opúsculo* (1825) quanto no *Curso de Filosofia positiva* (1830-42) Comte chamou a atenção para o fato de que os próprios indivíduos em sua própria história, percorreram o nível teológico em sua infância, o metafísico em sua juventude e o físico em sua virilidade.

Percebe-se, pois, graças a este conjunto de considerações, que, se a filosofia positiva é o verdadeiro estado definitivo da inteligência humana, aquele para o qual sempre tendeu progressivamente, não deixou de precisar, no início e durante uma longa série de séculos, quer como método, quer como doutrina provisória, da filosofia teológica; filosofia cujo caráter é ser espontânea e, por isso mesmo, a única possível na origem, a única também capaz de oferecer a nosso espírito nascente o devido interesse. É hoje muito fácil perceber que, para passar da filosofia provisória o espírito humano necessita naturalmente adotar, como filosofia transitória, os métodos e as doutrinas metafísicos. Esta última consideração é indispensável para completar a vista geral da grande lei indicada. (COMTE, [1830-42], 2005, p. 25-26).

No *Curso de Filosofia positiva* (1830-42), Comte defendeu que a filosofia positiva teria como principal característica encarar os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis. Por isso, para ela não haveria sentido em investigar as causas geradoras dos fenômenos, mas sim analisar com a maior precisão possível, as circunstâncias de sua produção vinculando-as umas às outras, a partir de relações de sucessão e de semelhança.

Para Comte, o grau de civilização de um povo poderia ser medido pela divisão da teoria e da prática, combinado com o grau de harmonia existente entre elas. Essa divisão seria a fonte dos progressos na sociedade e estabeleceu-se graças ao cristianismo com a criação de um poder espiritual distinto e independente do poder temporal. Com a queda desse sistema antigo, a sociedade esqueceu a importância dessa divisão que deveria ser mantida para reorganização total da sociedade.

Comte atribui a classe de todos os cientistas um papel de primazia na reorganização da sociedade. Dessa forma, seria esse conjunto de corpo científico que deve ser convocado para dirigir os trabalhos teóricos gerais. Nesse novo sistema descrito por Comte a ser constituído os cientistas serão os responsáveis pelo poder espiritual enquanto que o poder temporal ficará nas mãos dos chefes dos trabalhos industriais. Ficaria desse modo estabelecido “a necessidade de confiar aos sábios positivos o trabalho teórico de reorganização da sociedade” (COMTE,

[1822], 1972, p. 78). Os cientistas seriam os detentores mais do que qualquer outra classe, da autoridade teórica e da capacidade fundamental para o governo geral. Eles possuiriam na sociedade uma autoridade que não seria contestada e a moral necessária para determinar a submissão da nova doutrina orgânica.

A defesa pelo geral aparece em Comte igualmente quando ele defendeu que haveria uma crise em todos os povos da Europa ocidental, tratada erroneamente sob o aspecto nacional ao invés de ser encarada como uma crise europeia. Para Comte, os povos da Europa encontravam-se isolados e somente a união poderia ser estabelecida a partir da verdadeira doutrina orgânica que reorganizaria a sociedade de forma geral, completa e permanente, englobando os aspectos espiritual e temporal. Todo esse panorama configuraria o que Comte entendeu como uma espécie de forma europeia, peculiar aos cientistas.

É evidente que somente os cientistas formam verdadeira coligação compacta, ativa, cujos membros se entendem e se correspondem com facilidade, de maneira contínua, de um extremo ao outro da Europa. Isso se dá em consequência de serem eles unicamente, em nossos dias, os que têm ideias comuns, linguagem uniforme e um alvo de atividade geral e permanente. Nenhuma outra classe possui esta poderosa vantagem, porque nenhuma outra preenche tais condições integralmente. (COMTE, [1822], 1972, p. 79-80).

Vê-se com essa citação que os cientistas são o elemento de união da Europa, os que a elevarim a uma categoria geral. Eles constituiriam a única força europeia entre todas as forças sociais existentes. Todas essas ideias, remeteriam à própria marcha que levaria gradativamente os homens a um patamar mais elevado rumo à reorganização da sociedade.

Em se tratando das substituições do sistema social promovido pela marcha da civilização, Comte estabeleceu fases em sua filosofia da história marcadas pelo antigo e novo regime. Para Comte o sistema social era formado pela combinação do poder espiritual e teológico com o poder temporal, feudal e militar. Seguindo seu raciocínio, quando o sistema feudal e teológico se organizou, os elementos de um novo sistema social começaram a se constituir. Então, a capacidade temporal positiva (capacidade industrial) nasceu ao lado do poder temporal. Enquanto que uma capacidade espiritual positiva (capacidade científica) surgiu sob o poder espiritual. Em resumo, na concepção de Comte, “quando o antigo sistema social se constituiu definitivamente no século XI, nasceram os elementos do sistema que deveria suceder-lhe” (COMTE, [1820], 1972, p. 49).

No *Terceiro Opúsculo* (1822), Comte afirmou que em sua época a marcha geral da civilização era constituída por um sistema que estava se extinguindo e por outro que atingia sua completa maturidade. Nesse sentido Comte viu em seu tempo dois movimentos, um de desorganização responsável pela anarquia moral e política e outro de organização que

conduzia ao estado social definitivo da espécie humana. Essas duas tendências opostas seriam as responsáveis pelo estado de crise vivenciadas pelas nações mais civilizadas. Nesse sentido, Comte defendeu que o estado de desorganização responsável pela crise corresponderia à própria natureza das coisas. Esse princípio seria algo útil na medida em que permitiria a modificação do sistema antigo até resultar na formação de um novo sistema. A queda do sistema feudal e teológico seria uma consequência necessária da marcha da civilização, sendo a crise seu princípio e não seu efeito, visto que as modificações ocorreram de forma lenta e contínua no decorrer dos séculos independentemente da vontade humana. Tentar reconstituir o antigo sistema não seria algo possível, pois, não se poderia anular o princípio da civilização progressiva, inerente à natureza da espécie humana.

Em relação ao espírito da filosofia positiva, Comte elencou os preceitos da natureza diversa dos fenômenos determinados por seu grau de generalidade, simplicidade e independência recíproca: primeiramente, os fenômenos astronômicos, considerados os mais gerais de todos, seguidos pelos fenômenos da física terrestre, os da química e enfim pelos fenômenos fisiológicos que foram conduzidos às teorias positivas.

Comte preocupou-se com o que faltava para completar a formação do espírito da filosofia positiva. Nesse quesito, no que tange o sistema de conhecimentos naturais constituído pela física celeste, pela física terrestre (mecânica ou química), pela física orgânica (vegetal ou animal), Comte propôs a criação da *física social* para terminar o sistema das ciências da observação. Esta foi entendida por Comte como sendo a ciência que se ocupa dos estudos dos fenômenos sociais, sujeitos às mesmas leis invariáveis dos fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos. A física social de Comte teria por objetivo explicar com a maior precisão possível, o fenômeno do desenvolvimento da espécie humana, ou seja, ela investiga as transformações que levariam a humanidade a progredir de um estado superior apenas a sociedade dos macacos até ao ponto em que se encontrava nos dias de Comte, a Europa civilizada. Em suma, se essa categoria fosse finalizada, o sistema social dos modernos estaria completo, pois nenhum fenômeno observável poderia deixar de estar em alguma das cinco grandes categorias citadas e a filosofia poderia constituir-se definitivamente no estado positivo. A filosofia positiva adquirindo a universalidade que ainda lhe falta poderia substituir a superioridade da filosofia teológica e da filosofia metafísica que são as únicas que nos tempos de Comte possuíam essa universalidade.

Comte defendeu a necessidade de combinação das várias ciências, que em sua época eram cultivadas de maneira totalmente independentes. À filosofia positiva caberia a função de organizar de uma maneira permanente essas combinações. Pensando nisso, Comte

considerava que somente a filosofia positiva poderia ser base sólida da reorganização social que acabaria com o estado de crise em que se encontram as nações civilizadas.

Para Comte sua época assinalava para a necessidade da teoria positiva completar o conjunto da filosofia natural, reduzindo tanto os fenômenos sociais como os demais a sua tutela.

No estado positivo de Comte a ciência seria a direção para ordem social. Por isso, em relação à ordem dos fenômenos, ele elencou dois gêneros de ciências naturais: a) abstratas e gerais, cujo objetivo seria descobrir as leis que regeriam as inúmeras classes de fenômenos; b) concretas, particulares e descritivas (ciências naturais propriamente ditas) que na aplicação dessas leis constituiriam a história efetiva dos seres existentes. Nesse sentido para Comte a ciência apresentou-se a partir de dois caminhos distintos, o caminho histórico e o caminho dogmático. O espírito humano ao expor seus conhecimentos substituiria progressivamente a ordem histórica pela ordem dogmática, pois esta seria a única apropriada ao estado de aperfeiçoamento de nossa Inteligência.

Dessas concepções resultou a classificação comtiana dos fenômenos observáveis quanto ao grau de simplicidade ou grau de generalidade. Tem-se então a divisão em duas grandes classes das ciências naturais: os corpos brutos (mas simples e gerais) e os corpos organizados (mais complicados e particulares). Tendo isso em mente Comte advertiu a necessidade de estudar os fenômenos da física orgânica (fisiológicos e sociais) que são os dos corpos organizados, depois dos fenômenos da física inorgânica (física celeste e física terrestre – química e mecânica) que são os dos corpos brutos. Seguindo seu raciocínio, para Comte a filosofia positiva encontraria-se dividida em cinco partes correspondendo sucessivamente a astronomia, a física, a química, a fisiologia e a física social. No estudo racional de cada ciência seria preciso voltar-se ao que Comte chamou de escala enciclopédica que remeteria aos progressos das ciências anteriores. Essa tem por função determinar o verdadeiro plano geral de uma educação científica plenamente racional. Nota-se que, posteriormente Comte acrescentou a ciência matemática²⁸ (dividida em matemática abstrata ou cálculo e matemática concreta subdividida em geometria geral e mecânica racional) como sendo o topo da filosofia positiva, pois dele deveria partir toda a educação científica racional seja geral ou específica.

A ciência para Rodó possui um papel preponderante principalmente como esclarecedora do princípio democrático. Nesse sentido, a “ciência nova” enquanto fonte de

²⁸ Segundo Giannotti (2005, p.7) quando Comte afastou-se da Escola Politécnica à qual estava vinculado como repetidor de análise matemática e de mecânica, iniciou-se as críticas aos matemáticos contidas no prefácio do último volume do *Curso de Filosofia Positiva* (1842). Dessa forma, Comte passou a afirmar que havia chegado o tempo dos biólogos e sociólogos ocuparem a primazia do mundo intelectual.

inspiração moral ao esclarecer as leis da vida demonstraria “cómo el principio democrático puede conciliarse, en la organización de las colectividades humanas, con una aristocracia de la moralidad y la cultura” (RODÓ, [1900], 1957, p. 225). A ciência nova mencionada por Rodó refere-se justamente aos princípios esclarecidos por Comte. Em outra passagem, Rodó relacionou a ciência com progresso e a ordem hierárquica:

La ciencia muestra cómo en la inmensa sociedad de las cosas y los seres es una necesaria condición de todo progreso el orden jerárquico; son un principio de la vida las relaciones de dependencia y de subordinación entre los componentes individuales de aquella sociedad y entre los elementos de la organización del individuo; y es, por último, una necesidad' inherente a la ley universal de imitación, si se la relaciona con el perfeccionamiento de las sociedades humanas, la presencia en ellas de modales vivos é influyentes que las realcen por la progresiva generalización de su superioridad. (RODÓ, [1900], 1957, p. 225).

Para Comte a questão do aperfeiçoamento dos nossos conhecimentos exige o estabelecimento da divisão do trabalho na ciência. A especialização das pesquisas deve ser encarada “como ramos diversos de um só e mesmo tronco” (COMTE, [1825], 1972, p. 160). Essa direção rumo à universalidade e homogeneidade também era imprescindível ao próprio corpo científico e não apenas aos seus trabalhos.

No *Quinto Opúsculo* (1826) Comte retomou a discussão em relação à especialização e afirmou que na ordem positiva a organização social, em seu conjunto e em suas particularidades, consistia na regulamentação da divisão do trabalho, abrangendo todas as categorias de trabalhos coexistentes, tanto teóricos como práticos. Essas categorias de trabalhos caminham rumo a um mesmo objetivo final que envolve as especialidades nacionais e as individuais. Para Comte, a separação e a especialização em atividades particulares representam o meio geral de aperfeiçoamento da espécie humana.

A separação da sociedade na concepção de Comte tenderia a torná-la cada vez mais extensa até atingir a totalidade do gênero humano. A divisão do trabalho foi concebida como a causa geral do aperfeiçoamento humano e do desenvolvimento do estado social, todavia, se analisada sob outro prisma, ela apresenta uma tendência contínua para a deterioração e dissolução que poderia ruir todo o progresso se não fosse constantemente combatida por uma ação crescente do governo, principalmente o espiritual. Dessa ideia, constituiu-se a defesa pela necessidade de uma ação contínua constituída pela força moral e física com o intuito de repor no ponto de vista geral aqueles espíritos que naturalmente tendessem às divergências e alinhar ao interesse comum as atividades que dele se afastariam. Essas ideias culminariam na teoria geral do governo, cuja ação em cada época consiste na regularização dessa hierarquia

espontânea que se formaria no interior da sociedade, atenuando a influência negativa da divisão do trabalho:

Qualquer sistema social, quer seja feito para um pugilo de homens, quer para alguns milhões, tem por finalidade definitiva dirigir para um objetivo geral de atividade todas as forças particulares porquanto só há *sociedade* onde se exerce uma ação geral e combinada. Em qualquer outra hipótese, há apenas aglomeração de certo número de indivíduos sobre o mesmo solo. É isto que distingue a sociedade humana da dos outros animais que vivem em grupos. (COMTE, [1822], 1972, p. 69).

Rodó comentou que concordava com as afirmações de Comte quanto aos perigos da especialização exacerbada. Ele entendia que o desenvolvimento do espírito de especialização era uma condição necessária para o progresso, mas isso poderia trazer desvantagens visíveis que poderiam afetar o sentimento de solidariedade na sociedade devido ao fomento aos hábitos individuais. Para Rodó, esse perigo já havia sido apontado por Comte em relação as civilizações avançadas:

Un alto estado de perfeccionamiento social tiene para él un grave inconveniente en la facilidad con que suscita la aparición de espíritus deformados y estrechos; de espíritus «muy capaces bajo un aspecto único, ó monstruosamente ineptos bajo todos los otros». El empequeñecimiento de un cerebro humano por el comercio continuo de un solo género de ideas, por el ejercicio indefinido de un solo modo de actividad, es para Comte un resultado comparable a la mísera suerte del obrero a quien la división del trabajo de taller obliga a consumir en la invariable operación de un detalle mecanico todas las energías de su vida. En uno y otro caso, el efecto moral es inspirar una desastrosa indiferencia por el aspecto general de los intereses de la Humanidad. (RODÓ, [1900], 1957, p. 209).

Nesse sentido, na concepção de Rodó antes das modificações determinadas pelas profissões e pela cultura, há um destino comum dos seres racionais, algo que pode ser entendido como uma espécie de “profissão universal”, que é a de ser homem. Por isso a especialização de cada um em uma atividade particular, ou a um modo específico de cultura não deveria excluir a tendência de realizar o destino comum dos seres racionais. Não se trata de negar que a especialização seria necessária ao progresso, mas se estar ciente das desvantagens que ela traria, na medida em que prejudicasse o sentimento da solidariedade pela dispersão das condições e dos hábitos individuais.

“A divisão do trabalho intelectual, aperfeiçoada progressivamente, é um dos atributos característicos mais importantes da filosofia positiva” (COMTE, [1830-42], 2005, p. 31), por isso pode dizer que ela constitui a verdadeira base fundamental da organização geral do mundo dos cientistas. Todavia, para Comte, no estado em sua época se encontrava, havia uma excessiva particularidade das ideias, uma demasiada especialização das pesquisas individuais.

Para evitar os problemas decorridos da especialização exagerada e sem prejudicar a influência benéfica da separação das pesquisas, Comte propôs que a própria divisão do trabalho fosse aperfeiçoada, fazendo do estudo das generalidades científicas outra grande especialidade. Comte defendeu a primazia de uma classe distinta, controlada por todas as outras, cuja função seria ligar as novas descobertas particulares ao sistema geral a fim de não cair nos riscos da atenção demasiada dada aos pormenores que impede a percepção do conjunto.

Dessa forma, a perfeição social positiva²⁹, consistiria no fato de cada um sempre desempenhar no sistema geral a função particular condizente a sua tendência assim como na possibilidade de representar todos os fenômenos observáveis como casos particulares de um único fato geral. Todavia, Comte sabia que esse era um estado fictício e que nele os homens também precisariam de um governo moral visto que ninguém poderia conter por si mesmo seus impulsos pessoais nos limites de sua própria condição. No entendimento comtiano, esse quadro sugeria a necessidade de desenvolvimento da moralidade do homem a fim de reduzir os impulsos de cada um em prol da harmonia geral, habituando-se desde a infância a subordinação voluntária do interesse particular ao interesse comum.

Comte acreditava que sob o ponto de vista moral, a sociedade de sua época estava vivenciando uma profunda crise, uma anarquia decorrente da ausência de um sistema capaz de reunir os indivíduos em uma única comunhão de ideias. Esse quadro resultaria na ausência completa da moral pública, seguida da generalização do egoísmo, da primazia das considerações puramente materiais e da corrupção estabelecida no sistema de governo. Igualmente como causa da desordem intelectual estaria o emprego simultâneo de três filosofias (teológica, metafísica e positiva) radicalmente incompatíveis. A coexistência de ambas impediria organização. A filosofia positiva seria a única destinada a prevalecer, pois no decorrer dos séculos somente ela progrediu, enquanto as demais entraram em decadência. A solução comtiana para essa desordem seria destruir seu princípio elevando o sistema intelectual à unidade. Isso só seria possível de duas formas: ou restituindo a influência que a filosofia teológica perdeu ou completando a filosofia positiva a fim de torná-la capaz de substituir definitivamente a teologia.

Enquanto as inteligências individuais não aderirem, graças a um assentimento unânime, a certo número de ideias gerais capazes de formar uma doutrina social comum, não se pode dissimular que o estado das nações permanecerá, de modo necessário, essencialmente revolucionário, a despeito de todos os paliativos políticos possíveis de serem adotados - comportando realmente apenas instituições provisórias. (COMTE, [1830-1842], 2005, p. 43).

²⁹ Comte considerava que a perfeição social como uma meta do Positivismo, mas sabia atingi-la seria algo improvável.

Vale ressaltar que a intenção de Comte não era achar uma explicação universal para todos os fenômenos tidos como efeitos uma lei única. A unidade defendida por Comte era a do método em relação à doutrina. Para ele não era necessário que a doutrina fosse única, mas sim homogênea.

Entre os resultados da filosofia positiva apontados por Comte destacam-se: a manifestação pela experiência das leis que nossas funções intelectuais seguem em suas realizações, o conhecimento preciso das regras gerais convenientes para proceder de modo seguro na investigação da verdade e a reforma geral de nosso sistema de educação.

Na concepção de Comte, todas as vezes que a espécie humana passasse de um regime para outro, por sua própria natureza apresentaria uma época de inevitável anarquia pelo menos moral. Essa desordem apresentou suas implicações mais intensas na transição direta do estado teológico e militar para o estado positivo. Essas ideias que derrubaram o Antigo Regime compuseram o que Comte chamou de “doutrina crítica”. Esta, por sua vez, assumindo um caráter absoluto, passou a hostilizar qualquer sistema social. Seus princípios críticos que derrubaram a antiga ordem política passaram a repelir na sociedade qualquer organização verdadeira e com sua desordem moral e política apresentava-se agora como o termo da perfeição social. Todavia, Comte salientou que as ideias críticas que estariam na base dessa transformação, ou seja, a doutrina crítica, não fosse concebida como algo orgânico na sociedade a fim de não proporcionar um prolongamento vicioso da atual anarquia. O estado de anarquia foi consequência da queda do antigo sistema social e da condição indispensável para o surgimento de um novo.

Para Comte, a decadência da filosofia teológica e do poder espiritual deixou a sociedade sem qualquer disciplina moral nos povos modernos. Entre as inúmeras consequências desse fato pode-se destacar a concessão da superioridade social ao ponto de vista puramente material. Esse espírito puramente material seria mais sensível na Inglaterra, onde esse tipo de organização social provisória adquiriu maior consistência do que no continente. Seria nos Estados Unidos que esse espírito dominaria, pois sua desorganização espiritual foi levada muito mais longe do que em qualquer outro lugar.

Dessa maneira, a formação da física social tornaria-se indispensável, sob o ponto de vista político, para a constituição de um sistema filosófico completo capaz de produzir uma educação social homogênea. Segundo Comte, a educação e a filosofia estariam em relação íntima e necessária:

A educação social foi a princípio teológica, e mais tarde metafísica, porque a filosofia foi sucessivamente uma e outra. Hoje é simultaneamente teológica, metafísica e positiva, porquanto a filosofia apresenta ao mesmo tempo estes três caracteres, relativamente às diversas formas de ideias; ou antes, não há hoje nem educação, nem filosofia reais pelo motivo de existirem três, que se excluem mutuamente. Enfim, na futura era social, em que a espécie humana entrará dentro em breve, a filosofia, e, por consequência, a educação geral devem tornar-se inteiramente positivas. (COMTE, [1825], 1972, p.181).

Comte apontou para a necessidade de regeneração da filosofia natural a partir da educação geral. A especialidade excessiva de nossa maneira de tratar e cultivar as ciências influenciaram maneira de expô-las no ensino. Dessa forma, para que a filosofia natural possa completar sua regeneração do sistema intelectual, seria necessário que as diversas ciências que a compõem reduzissem seus métodos e seus principais resultados. Ou seja, as especialidades por si só não seriam insuficientes para renovar o sistema da educação, se não tivessem como base previa o ensino geral, resultado direto da filosofia positiva.

Em suma, para Comte a revolução geral do espírito humano em sua época estava praticamente realizada. A única coisa que faltava era completar a filosofia positiva inserindo os estudos dos fenômenos sociais e reduzi-la em um único corpo de doutrina homogênea.

O poder espiritual, segundo Comte, possuiria como destino próprio o governo da opinião, ou seja, o estabelecimento e a manutenção dos princípios que deveriam presidir as diversas relações sociais. Nesse sentido, uma das funções do poder espiritual seria estabelecer pela educação as opiniões e os hábitos necessários para preparar e dirigir os indivíduos na ordem social que eles têm que viver. Também seria tarefa do poder espiritual adaptar os indivíduos à função particular que eles devem desempenhar e manter a observação prática dessas regras a partir de uma influência moral regular e contínua exercida sobre os indivíduos ou sobre as classes

No entendimento de Comte, o poder espiritual atrelado à educação apresenta uma função social que é exclusivamente sua. Dessa forma, a educação pública seria necessária porque os indivíduos e as classes precisariam ser dirigidos por dogmas comuns estabelecidos pelo poder espiritual na educação social, os quais serão reproduzidos por eles na vida real. A educação pública geral ou especial seria o único meio racional de determinar as aptidões individuais desenvolvendo-as de forma apropriada.

Para Rodó, quanto mais livre e forte fosse um espírito, mais ele seria capaz de se adaptar por sua livre iniciativa, à direção de suas ideias e de seus atos. Em suma, na visão rodoniana, aqueles que em sua existência não se sentissem impelidos a avançar, acabariam retrocedendo. Mas essa renovação contínua precisaria fundamentar-se em um princípio de

ordem, ou seja, seria necessário que a razão definisse e orientasse a energia da vontade para sua realização.

Rodó, também advogou em prol da educação popular. A escola para Rodó era a primeira e mais generosa manifestação da igualdade social que oportunizava a todos o acesso ao saber e aos meios mais eficazes de superioridade. “Ella debe complementar tan noble cometido, haciendo objetos de una educación preferente y cuidadosa el sentido del orden, la idea y la voluntad de la justicia, el sentimiento de las legítimas autoridades morales” (RODÓ, [1900], 1957, p. 223).

É preciso lembrar que o próprio Comte ressaltou que sua abordagem da educação envolvia somente a sua parte social, deixando-se de lado a instrução teórica geral ou especial que deveria dirigir a atividade industrial. Com isso, Comte mais uma vez apontou a direção da marcha natural e contínua do espírito humano impelido rumo à filosofia positiva.

Em relação ao progresso, Comte entendia que a cultura de nossa inteligência só seria possível na sociedade e pela sociedade, logo seria a natureza e a extensão das relações sociais que determinariam em cada época o caráter e a velocidade de nossos progressos espirituais (inteligência e moral).

A política na visão comtiana era uma ciência por isso apresentava os estados teológico, metafísico e positivo/científico. Assim, a doutrina dos reis representaria o estado teológico da política, pois as relações sociais estariam baseadas na ideia sobrenatural do direito divino. A doutrina dos povos corresponderia ao estado metafísico da política, pois estaria fundamentada na suposição abstrata e metafísica de um contrato social primitivo, anterior a todo desenvolvimento das faculdades humanas da civilização. Seu raciocínio volta-se para os direitos naturais e comuns dos homens garantidos pelo contrato social. Essa seria a doutrina primitivamente crítica originária da teologia cujo objetivo era lutar contra o antigo sistema e que posteriormente foi considerada como orgânica na sociedade. A doutrina científica da política remete ao estado social que reflete a organização da sociedade. O objetivo desse estado seria resultado da posição que o homem ocupa no sistema natural, correspondendo ao que está fixado pelos fatos sem necessitar de explicação. Nesse estado, o homem atuaria enfaticamente sobre a natureza modificando-a em seu proveito.

A ciência para Comte tinha como destino a satisfação da necessidade básica de nossa inteligência de um sistema de concepções positivas sobre as diversas ordens de fenômenos que podem ser alvos de nossas observações.

Consideradas no passado, as ciências libertaram o espírito humano da tutela sobre ele exercida pela teologia e pela metafísica, tutela que, indispensável à sua infância, tendia em seguida à prolonga-la indefinitivamente. Encaradas no presente, devem servir, que por seus métodos, quer por seus resultados gerais, para determinar a reorganização das teorias sociais. Vistas no futuro serão, depois de sistematizadas, a base espiritual permanente da ordem social, enquanto durar sobre o globo a atividade de nossa espécie. (COMTE, [1825], 1972, p.181).

Para Comte a divisão entre sábios (ciência) e filósofos abriu caminho para todos os demais progressos do espírito humano. Sendo assim, enquanto etapas de organização o corpo científico percorreu com a organização grega o seu estado metafísico e com a organização egípcia ou asiática o estado teológico sendo que ao futuro das ciências ficou reservado o estado positivo da filosofia.

Pode-se perceber que Comte recorreu à Europa como sujeito da ação histórica. Ele engrandeceu o papel dessa nação através do conjunto de cientistas europeus e do seu papel crucial na reorganização da sociedade:

Jamais houve revolução moral, a um tempo mais inevitável, mais amadurecida, mais urgente do que a que deve agora elevar a política à categoria das ciências de observação através dos esforços combinados dos cientistas europeus. Só esta revolução poderá fazer intervir, na grande crise atual uma força verdadeiramente preponderante, única em condições de regulá-la e de preservar a sociedade das mais terríveis e anárquicas explosões que a ameaçam, colocando-a na verdadeira rota do sistema social aperfeiçoado, que o nível de sua civilização imperiosamente reclama (COMTE, [1822], 1972, p. 78).

Comte elaborou um programa geral de ações de trabalhos teórico para que a sociedade pudesse ser reorganizada e a política elevada à categoria das ciências de observação. O alvo desse plano comtiano era justamente os cientistas da Europa. A primeira série de trabalhos tem por objetivo formar um sistema de observações históricas deixando de lado o caráter teológico e metafísico e aproximando-se do caráter científico. A segunda seria aspirar constituir um sistema completo de educação positiva apropriado para a sociedade regenerada, aperfeiçoando a ação dos homens em seu agir sobre a natureza. A terceira seria destina-se a exposição geral da ação coletiva que os homens civilizados poderiam exercer sobre a natureza a fim de modificá-la em seu proveito.

A filosofia positivista procurou sistematizar toda existência humana, seja individual ou coletiva, contemplando três ordens de fenômenos que a caracterizam: pensamentos, sentimentos e atos. Esses três aspectos permitiriam que a evolução fundamental da humanidade ocorresse de forma espontânea, enquanto que a exame de sua marcha forneceria a base geral para uma sábia intervenção cujo domínio seria da política.

Sendo a função social da filosofia coordenar essa tarefa só poderia ser real e duradoura quando envolvesse o conjunto do seu triplo domínio, o especulativo, o afetivo e o ativo. Para Comte, essa tendência do espírito positivo de realizar uma sistematização durável engloba ao mesmo tempo uma existência. Todavia, essa coordenação não poderia apresentar uma total universalidade se não aglomerasse a parte realmente fundamental da vida humana, ou seja, a vida afetiva. Esta é a única capaz de fornecer às duas anteriores o necessário impulso e direção contínuos.

Comte afirmou que a coordenação positiva deveria acrescentar a sua preocupação teórica e prática, a moral, constituindo assim, seu verdadeiro princípio de universalidade na medida em que englobaria desde seus princípios os aspectos fundamentais de nossa tripla existência. Nesse sentido Comte estipulou as hierarquias desses sistemas.

Em virtude de sua própria realidade característica, a nova filosofia se encontra conduzida a vir a ser mais moral do que intelectual, colocando na vida afetiva o centro de sua própria sistematização, para representar exatamente os direitos respectivos do espírito e do coração na verdadeira economia da natureza humana, individual ou coletiva. A elaboração de questões sociais a leva hoje a dissipar radicalmente as orgulhosas ilusões inerentes à sua preparação científica, quanto à pretensa supremacia da inteligência. Sancionando a experiência universal, melhor do que o pôde fazer o catolicismo, o positivismo explica por que a felicidade privada e o bem público dependem mais do coração do que do espírito. Mas, além disso, o exame direto da questão de sistematização o conduz a proclamar que a unidade humana só pode resultar duma justa preponderância do sentimento sobre a razão e até mesmo sobre a atividade. (COMTE, [1848], (2005), p.78).

Em suma, Comte quis dizer que o domínio especulativo, afetivo e ativo são partes essenciais que resultam de uma mútua dependência. Por conseguinte, os pensamentos devem sistematizar e serem sistematizados antes dos sentimentos e estes antes dos atos. Sendo assim, a base subjetiva da unidade humana é estabelecida pela preponderância contínua do coração sobre o espírito. Mas a essa condição interior seria necessário acrescentar aquela oferecida pelo mundo exterior, ou seja, a base objetiva cuja preponderância poderia permitir ao sentimento de amor disciplinar as inclinações discordantes. Essa é a principal missão do espírito, consagrado ao serviço do coração, mediante a teoria positiva da sistematização humana. Pode-se dizer então que ao seu princípio subjetivo (o predomínio do sentimento), o positivismo associou uma base objetiva, a imutável necessidade exterior, a única capaz de subordinar a sociabilidade ao conjunto de nossa existência. Em outras palavras, a sistematização humana sem deixar de ser essencialmente efetiva devido ao seu princípio subjetivo, deve depender de uma operação especulativa, a única que pode oferecer-lhe uma

base objetiva, ligando-a ao conjunto da economia exterior, a qual a humanidade sofre e modifica o domínio.

Em *Catecismo Positivista* (1852) Comte lançou os atributos morais e intelectuais da nova fé anunciada. Nessa obra Comte salientou o esforço das populações de elite desde a extensão do domínio romano em procurar em vão uma religião universal. Nesse sentido, o autor apontou o cristianismo e o islamismo como dois monoteísmos incompatíveis que buscaram essa universalidade, mas cujos esforços opostos se neutralizaram mutuamente. Por isso, o Oriente e o Ocidente deveriam procurar fora da teologia e da metafísica as bases sistemáticas de sua comunhão moral e intelectual. Essa fusão deverá ser estendida à totalidade da espécie e se cumpriria através do positivismo, cuja doutrina combinaria a utilidade e a realidade.

No entendimento de Comte, para manter os fundamentos intelectuais e científicos da filosofia positivista defendeu, e era necessário, o apoio das mulheres e dos proletários. Na obra *Discurso Preliminar sobre o conjunto do Positivismo*³⁰ (1848) Comte procurou expor o verdadeiro caráter da doutrina regeneradora a partir das etapas da sua fundação filosófica, da sua destinação política, da sua eficácia popular, da sua influência feminina e da sua aptidão estética. Nesse sentido, Comte traz como missão fundamental do Positivismo a generalização da ciência real e a sistematização da arte social. O autor defendeu que os proletários e as mulheres são os auxiliares essenciais da nova doutrina geral bem como a necessidade de coalizão entre os filósofos e proletários a fim de produzir um impulso verdadeiramente decisivo. Em sua concepção, o ponto de vista feminino é o único que oportuniza à filosofia positiva englobar o verdadeiro conjunto da existência humana, tanto individual quanto coletiva. “Pois essa existência não pode ser dignamente sistematizada a não ser tomando por base a subordinação da inteligência à sociabilidade, diretamente representada, pela verdadeira natureza pessoal e social da mulher” (COMTE, [1848], 2005, p. 73).

Para Comte, devido ao fato a classe feminina ser alheia a toda pretensão doutoral, ela é a única que pode impor aos seus chefes sistemáticos as condições enciclopédicas exigidas pelo ofício social deles. Comte acreditava que somente as mulheres a preponderância que a cultura do coração merece ter, reprimida pela cultura teórica e prática do Ocidente moderno. Em suma, para Comte a revolução feminina deveria completar a revolução proletária, como

³⁰ Há inúmeras divergências quanto a publicação dessa obra. Para alguns *Discurso preliminar sobre o conjunto do Positivismo* corresponde a obra *Discurso sobre o espírito positivo* (1848), para outros é uma obra diversa, publicada em 1851 que apresenta uma síntese ou mesmo um refinamento de suas obras anteriores. A coleção *Os Pensadores* de 2005 indica o ano de 1844 como data de publicação dessa obra enquanto que para a coleção *Os Pensadores* de 1978 é 1848.

esta consolidou a revolução burguesa, que por sua vez é proveniente da revolução filosófica. Assim, sob influência da mulher, a revolução proletária poderia purificar-se espontaneamente das inclinações subversivas que até o momento a tem neutralizado.

Em uma aproximação com Hegel é possível perceber na afirmação de Comte de que é possível haver em nossas diversas tendências uma harmonia contínua devido ao predomínio universal do sentimento, que nos inspira a vontade de realizar o bem. Essa tendência é essencialmente cega, por isso necessita da razão para conhecer os verdadeiros meios de satisfazer-se. Para Comte, o espírito não se destinaria a reinar, mas a servir. O comando real exigiria primeiramente força enquanto que a razão, não possuindo mais do que a luz, precisa de um impulso de fora. Então, Comte defendeu que a real satisfação ligada somente a descoberta da verdade, não possuiria intensidade suficiente para dirigir a conduta habitual. Por isso, o impulso de uma paixão qualquer seria indispensável à nossa inteligência, a fim de determinar e sustentar quase todos os seus esforços. Assim o princípio positivo abarcando tanto a vida ativa como o domínio especulativo atingiria sua plena maturidade, englobando também o conjunto da vida afetiva. Com esses princípios, o positivismo afirmou-se como dogma fundamental ao mesmo tempo filosófico e político, a preponderância contínua do coração sobre o espírito.

O próprio Comte ao tratar dos pensadores que o influenciaram citou o filósofo Kant, cujas concepções só foram verdadeiramente sistematizadas com o positivismo.

Comte tomou a noção de uma estrutura hipotética para a organização social que imitaria a hierarquia e a disciplina existente na Igreja Católica Romana. Ele adotou a noção do progresso histórico de vários filósofos do Iluminismo e tomou particularmente a concepção de Immanuel Kant de que a Teologia e a Metafísica seriam modalidades primárias imperfeitas do conhecimento e que o conhecimento positivo seria baseado em fenômenos naturais e suas propriedades e relações como verificado pelas ciências empíricas.

Como filosofias do século XIX de inspiração positivista, Marías (2004) citou alguns pensadores franceses, como por exemplo, Ernest Renan com sua filologia semítica e história das religiões; assim como outros autores que se dedicaram à sociologia como Émile Durkheim, Gabriel Tarde e Claude Bernard. Marías também salientou aqueles pensadores que embora representassem uma reação parcial ao positivismo, tiveram grande influência em seu tempo e prepararam caminho para a renovação da filosofia posteriormente instaurada por Henri Bergson, entre eles estão Alfred Fouillée, Antoine Augustin Cournot, Félix Ravaisson e Charles Renouvier.

Quanto à filosofia inglesa de inspiração positivista Mariás destacou algumas correntes importantes, como o evolucionismo³¹ desenvolvido por Charles Darwin com sua teoria biológica da evolução humana, os princípios da luta pela vida a adaptação ao meio e a seleção natural. Apropriando-se da ideia de evolução, mas oferecendo uma abordagem diferente tem-se Herbert Spencer, defendendo como causa da evolução a “instabilidade do homogêneo”, sendo que o que permanece invariável de forma quantitativa, como substrato de todos os processos evolutivos, seria uma potência sem limites que Spencer denominou de “incognoscível”. Mariás também destacou o “utilitarismo” inglês que se preocupava com os problemas éticos e com as questões de lógica. A moral utilitária desenvolvida primeiramente por Jeremy Bentham e depois principalmente por John Stuart Mill defendeu que a finalidade de nossas aspirações seria o prazer, sendo bom tudo aquilo que nos fosse útil e nos proporcionasse prazer. Esta “não é uma ética egoísta, mas de caráter social: o que procura é a maior felicidade do maior número” (MARIÁS, 2004, p.394). Essa moral utilitária tornou-se a expressão da época burguesa, capitalista e industrial de meados do século XIX.

Rodó em seus escritos demonstrou ser contrário ao utilitarismo exacerbado. Ele não era contra a busca pelo bem-estar material em si, apenas pela ênfase excessiva nele. No artigo *Rumbos nuevos* (1910), Rodó apontou como um dos traços do pensamento hispano-americano de sua época, a manifestação do sentido idealista da vida cujo interesse não estaria consagrado a face material e utilitária da civilização. Para Rodó a direção do espírito contemporâneo converge para o idealismo que progressivamente se definiria e se propagaria.

A reavaliação dos valores intelectuais e morais tem o Positivismo como seu principal impulso. Dessa forma, o Positivismo do século XIX, no campo da ciência, ajudou a afirmar e a estender o método experimental, na literatura e na arte levou ao realismo naturalista e na realidade política e social tendeu a introduzir o critério utilitário, a subordinação de todo propósito e atividade ao único supremo objetivo do interesse comum. Todavia para Rodó a revolução das ideias oferecida pelo Positivismo foi mal interpretada na América. Isso significa que a índole do Positivismo que foi propagada e divulgada na América consistiu-se de um empirismo utilitarista de capacidade mesquinha. Quanto ao conhecimento, situava-se em uma concepção supersticiosa da ciência empírica, como autoridade infalível e imutável, dominadora do mistério do mundo e da esfinge da consciência e com virtude para alcançar o bem. No que se refere a ação e ao governo da vida, inclinava-se a consideração exclusiva do interesse material, ao menosprezo ou a falsa compreensão de toda atividade desinteressada e

³¹ Foram os pensadores franceses Jacques Turgot, Marquês de Condorcet e Jean-Baptiste de Lamarck que desenvolveram a ideia de evolução.

livre, a indiferença por tudo que ultrapassava os limites da finalidade imediata que se resume nos termos do útil e do prático. Para Rodó, essas duas noções são interessantes e necessárias na ordem e coesão das ideias na qual se enquadraria uma vontade bem dirigida, porém se transformam em ídolos grosseiros quando buscam se sobressair a todo princípio superior na consciência do povo.

Rodó afirmou categoricamente que nada devemos temer mais do que os efeitos da deformação de certas ideias quando se apoderam da mediocridade de espírito e de coração que são utilizadas para disfarçar as condições de inferioridade pessoal. A partir disso, ele apontou as apropriações errôneas do Positivismo na América na medida em que do sentido prático foi abstraído toda noção ideal desinteressada:

Las medianías ineptas, por su pobreza de vida espiritual, para comprender aspiración más alta que las que circunscribe el interés positivo, acogieron con júbilo un criterio que interpretaban como la confirmación de que, allí donde nada veían ellas, nada existía sino vanidad; y creyendo predicar la filosofía que habían aprendido, predicaban la imitación de su propia naturaleza. Imaginaron que descubrían un mundo, y que este mundo era la tierra misma: el suelo firme y seguro de lo, realidad, de donde las generaciones anteriores habían vivido ausentes, y que era menester rehabilitar como habitación de los hombres. La energía interior, la facultad dominante, que para ello preconizaban era un sentido práctico abstraído de toda noción ideal que lo refiriese, como instrumento o medio de hacer, a algún supremo término de desinterés, de justicia o de belleza; sentido práctico que orientándose, como el buen sentido de Sancho, en exclusiva persecución de lo útil (...). (RODÓ, [1910], (1913), 1957, p.503).

Como resultado, o utilitarismo e o desânimo em que caíram as energias que mantinham a direção da sociedade rumo a um objeto superior, passaram a exercer uma influência cada vez maior no espírito das novas democracias. Rodó não deixou de fora o contexto da época para explicar esse quadro. Ele mencionou que nesse período iniciava-se nessa sociedade o impulso de engrandecimento material e econômico e como sugestão deste, a paixão pelo bem-estar e a riqueza. Nesse tempo, a tradicional personalidade coletiva começava a definhar, encobertas por um cosmopolitismo incolor e que em meio de toda confusão da ordem dos prestígios e dos valores sociais, acelerava a formação de uma burguesia rica, coletiva, sem sentimento pátrio, nem delicadeza moral, nem gosto. Nesse quadro em que se encontravam a disposição das coisas e das consciências, uma corrente de ideias que já trazia consigo poucas energias enaltecedoras, só tendia a empobrecer e a tornar extremo o sentido utilitário. Tal foi o caráter do Positivismo exercido na América. Rodó salientou que quando as gerações novas chegaram, educadas nos domínios de tais direções, buscavam construir algo fora delas, guiadas pelo instinto que cada geração possui de se

separar da anterior ao mesmo tempo em que aceitam partes de suas ideias. Essas novas gerações esqueceram das primeiras manifestações vagas da transformação do pensamento nos povos mestres da civilização, passaram a ler novos livros e reliam aqueles que fundamentaram seus critérios a fim de realizar uma interpretação mais adequada. Por isso, inseriu-se a leitura do Positivismo de Ernest Renan, o sentimento heroico de Carlyle, a reconstrução metafísica de Renouvier, Bergson e Boutroux, a ruptura encabeçada por Tosloï e Nietzsche, assim como complemento dessas forças, o contato com as velhas fontes de idealismo e de cultura clássica e cristã. Na concepção rodoniana, todos esses elementos constituíram o estímulo para compor a orientação que prevalece hoje no mundo. Pensando nisso, Rodó advertiu para o enfraquecimento do Positivismo em sua época:

El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona; y así como, en la esfera de la especulación, reivindicar.nos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la permanência indómita, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve, así, en la esfera de la vida y en el criterio de sus actividades, tendemos a restituir a las ideas, como norma y objeto de los humanos propósitos, muchos de los fueros de la soberanía que les arrebatara el desbordado empuje de la utilidad. (RODÓ, [1910], (1913), 1957, p.504).

Rodó salientou ainda que o idealismo dos revolucionários e utopistas de 1848, não se parece com aquele de nossos avós, dos espiritualistas e românticos de 1830. Entre ambos idealismos, encontra-se o Positivismo de nossos pais. Entendendo que nenhuma direção do pensamento se constituiu sem passar por aquele que a substituiu, Rodó defendeu que a iniciação positivista deixou em nós inúmeras heranças, tanto no campo especulativo como na prática, tais como seu forte sentido de relatividade, a ênfase no espírito crítico, a desconfiança em relação a afirmações absolutas, o respeito às condições de tempo e de lugar, a adaptação dos meios aos fins, a rejeição as intenções ilusórias. Na manifestação de seu apoio ao Positivismo, Ródo ([1910], (1913), 1957, p.505) declarou “somos los neo-idealistas, o procuramos ser”.

CAPÍTULO 3 - O MIRADOURO ARIÉLICO

Esse capítulo trata da *análise interna* das obras de Rodó. Essa noção envolve a problematização das ideias contidas nas obras do autor, ou seja, as interpretações partem do que está contido no texto, das direções sugeridas pelo próprio Rodó em sua narrativa³².

A obra *Ariel* (1900) constitui o cerne desse capítulo, porém considerando a necessidade de uma análise que contemple o *corpus* do escritor, seus principais fundamentos foram comparados às obras *Motivos de Proteo* (1909), *Liberalismo y Jacobinismo. La expulsión de los crucifijos* (1906) e a alguns textos escolhidos do livro *El Mirador de Próspero* (1913).

Os modelos de civilização constituídos pela tríade América Latina-Estados Unidos-Europa são os principais pontos de discussão desse capítulo e foram compreendidos a partir de uma perspectiva relacional que envolve a constituição identitária do “eu” e o “outro” não apenas como pares opostos, mas como uma relação simbiótica.

Ao final, os conceitos de democracia e de América Latina foram problematizados com o intuito de demonstrar que a abordagem realizada por Rodó não pode ser entendida a partir da nossa concepção atual. É preciso levar em conta o longo processo historiográfico até que esses termos assumissem as formas que hoje fazem parte do nosso contexto linguístico.

3.1 Fundamentos dos modelos de civilização rodonianos

Na filosofia da História de Rodó, qual é o modelo civilizacional que deve ser mantido ou rejeitado? O discurso de Rodó apresentou sua discussão da identidade latino-americana a partir dos modos de civilização, ou exteriores constitutivos (em disputa). Desse modo, a tríade América Latina - Estados Unidos - Europa, vista em termos relacionais, fornece as bases dos ideais selecionados que devem ser mantidos ou excluídos do projeto rodoniano de civilização.

Sabe-se que a América Latina, Estados Unidos e Europa são significantes distintos, mas interpretá-los numa perspectiva relacional exige que suas fronteiras simbólicas sejam

³² Dessa forma, os aspectos da cultura, política ou sociedade da época de Rodó e sua relação com as obras não farão parte desse capítulo, pois inserem-se no que foi chamado de *análise externa*.

entendidas também sob a ótica da identidade. Miranda (1997, p.418) destacou, por exemplo, que “se a fronteira é o que diferencia uma nação do que está fora dela – o território do Outro – o discurso minoritário assinala a existência de fronteira internas, que demarcam o espaço heterogêneo da identidade a ser compartilhada”. Segundo o autor, essa identificação expande e reduz as fronteiras culturais. Não se trata de negar a existência, no discurso de Rodó, da fronteira territorial, pois esta pode facilmente ser vista na segregação América do Norte versus América Latina. O que está em questão é a ênfase na fronteira cultural/identitária, que apresenta um movimento expansivo que ultrapassa os limites geográficos, podendo ser verificada na tentativa de Rodó em aproximar o espírito superior europeu e aos valores morais dessa civilização à América Latina com o intuito de promover sua evolução.

Segundo Hall (2000) para otimizar o entendimento do conceito de identidade é necessário levar em conta um outro, o de identificação. Esta é condicional e não representa uma completa fusão entre o mesmo e o “outro”. Para Hall a identificação é um processo de articulação ou uma sobre determinação e como todos os processos de significação ela também está sujeita ao jogo da diferença. É nesse processo de contrastes, que implica um trabalho discursivo, que as fronteiras simbólicas são delimitadas. Para consolidar o processo de identificação é fundamental recorrer ao exterior que a constitui.

Portanto, o conceito de identidade defendido por Hall não é aquele preso a um núcleo estável do “eu” que permanece igual do início ao fim, tampouco a um “eu” coletivo capaz de fixar um pertencimento cultural a uma unidade imutável que se sobrepõe a todas as demais diferenças. Para Hall a identidade deve ser entendida como algo que nunca é unificado, como múltiplas e construídas ao longo do tempo por práticas ou posições que podem se aliar ou se opor. Segundo Hall (2000, p.108) “as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”.

As identidades nascem dos jogos de poder e são muito mais produto da demarcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, em seu significado tradicional sem diferenças internas. As identidades para Hall são constituídas na diferença e não fora dela. Por isso, a constituição da identidade do “eu” está atrelada ao seu exterior constitutivo, ou seja, ao outro, ao diferente transformado em exterior, ao que foi deixado de fora. Assim, a pretensa unidade das identidades é constituída no interior do jogo do poder e da exclusão. A identidade deve ser então entendida não como um elemento que fixa o jogo da diferença em ponto de origem e estabilidade, mas sim como aquilo que é construída na própria diferença e por meio dela, sendo frequentemente atingida por aquilo que deixou de fora.

Esse tipo de abordagem remete à relação pronominal de Benveniste (2005) a qual define que cada *eu* tem uma referência própria e corresponde cada vez a um ser único. Além disso, esse *eu* só pode ser identificado pela instância do discurso que o contém. Segundo Benveniste, o *eu* é o indivíduo que enuncia a presente instância do discurso que contém a instância linguística, ressaltando que, em uma situação de alocação, o *tu* pode ser definido de uma forma análoga. O que Benveniste quis dizer é que tanto o *eu* como o *tu* determinam um indivíduo no discurso e na medida em que um sujeito é definido, automaticamente o outro também o é. Nessa relação, o *ele*, ou seja, a terceira pessoa ou a não-pessoa refere-se ao membro que não é marcado pela relação de pessoa, mas que também está presente.

A identidade para Hall é ponto de encontro dos discursos ou práticas que nos permitem assumir nossos lugares enquanto sujeitos sociais de discursos particulares com os processos que constroem as subjetividades e que nos constituem enquanto sujeitos. Em suma, pode-se dizer que as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir em determinado contexto.

Ao verificar as ideias de Rodó sobre a América Latina, Europa e Estados Unidos fica evidente que sua proposta identitária de unificação continental é constituída a partir do termo *Ibero-americano* e não *latino-americano*. Logo, ao historicizar o conceito de América Latina no discurso rodoniano, pode-se perceber que essa discussão gira em torno da afirmação do “eu latino” consonante ao “eu europeu” e da negação de um outro, o ianque.

O “ser” latino-americano de Rodó partiu do princípio do que ele não deveria ser: um espelho dos EUA. A América Latina não deveria abandonar sua originalidade ou imitar passivamente os valores que não servem para melhorar sua condição, tampouco precisaria apropriar-se do espírito utilitário esquecendo os ideais do espírito.

Nota-se que Rodó defendeu uma identificação da América Latina com a Europa, mais precisamente com a Grécia Clássica e também com a Espanha enquanto elo unificador dos povos ibero-americanos. É nesse sentido que talvez seja mais apropriado o emprego do conceito de “Euro- latino-América” para denominar aquela sociedade pensada por Rodó.

Tendo em vista que o caráter da filosofia da História rodoniana fundamenta-se na relação América Latina-Estados Unidos-Europa, é possível identificar sua concepção progressista através dessa tríade. A Europa ou Velho Mundo remete muito mais ao passado devido a tradição e aos valores ideais que a sociedade precisa manter nas projeções futuras da América Latina; os Estados Unidos representam o presente pela situação de predomínio nas nações do espírito utilitário, que atinge as nações latino-americanas e que deve ser superado.

Em seu discurso Rodó não repudiou os EUA em si e muito menos seu povo, mas sim o seu arquétipo enquanto um modelo específico de vida. Dessa forma, é possível dizer que a concepção utilitária está na base da identidade civilizacional que ele rejeitou.

Para melhor compreender o repúdio de Rodó ao espírito utilitário é necessário esclarecer as concepções de Stuart Mill contidas em sua obra *Utilitarismo* (1861). Primeiramente, é necessário entender o utilitarismo não como uma teoria econômica, mas como uma doutrina ética que estipula a utilidade como medida do bem. O utilitarismo surgiu com os sofistas gregos na Antiguidade a partir do entendimento de que o prazer move toda ação e é a fonte principal da felicidade. Esse pensamento foi retomado somente no século XVIII com o filósofo francês Claude Adrien Helvétius (1715-1771), sendo mais sistematicamente desenvolvido pelo filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832). Este afirmava que a felicidade consistia em se afastar da dor e em obter o máximo de prazer em todas as ações. Todavia, essa felicidade só poderia ser plena na medida em que a ação individual favorecesse a todos os membros da sociedade e não somente ao indivíduo enquanto ação egoísta. O princípio da utilidade gera a felicidade individual e conseqüentemente atinge o interesse comum, ou seja, a sociedade inteira.

Stuart Mill (1861) criticou a maneira como o utilitarismo estava sendo erroneamente compreendido pelas “novas gerações”. Segundo o autor alguns escritores levemente empregaram a palavra utilitarismo para expressarem rejeição e desprezo do prazer, da beleza, da elegância e da diversão. Todavia seu uso mais frequente remetia à superioridade da futilidade e à satisfação de prazeres momentâneos. Esse seria um uso pervertido com que a palavra utilitarismo estaria sendo popularmente conhecida. Os fundamentos morais do utilitarismo foram entendidos por Mill da seguinte maneira:

O credo que aceita, como fundamento da moral, a Utilidade, ou o grande princípio da Felicidade, sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o oposto da felicidade. Através da felicidade pretende-se o prazer e a ausência de dor, por infelicidade, dor e a privação do prazer. (MILL, [1861], 2007, p.22).

Nota-se que as críticas de Rodó remetem ao aspecto quantitativo do utilitarismo. Para ele, o critério moral do utilitarismo remeteria à conquista e à defesa da felicidade do maior número de indivíduos através do bem-estar material, como acontecia nos EUA. Em seu entendimento do utilitarismo, Rodó não contemplou as considerações da conduta moral e ética dessa doutrina descrita por Mill (1861), mas somente sua disseminação distorcida na sociedade de sua época.

Mill afirmou que há diferenças entre as qualidades dos prazeres e que os prazeres superiores apresentam uma superioridade intrínseca. Um ser de capacidades superiores, mesmo diante de suas suscetibilidades ao sofrimento, nunca realmente deseja afundar-se a um nível inferior de existência. Isso ocorre devido ao senso de dignidade que todos os seres humanos possuem de uma forma ou de outra. Em seu entendimento, a capacidade para sentimentos mais nobres é tão frágil que frequentemente sucumbe frente as influências hostis e pela falta de estímulo. Por isso que na maioria dos jovens essa capacidade rapidamente se estingue quando suas ocupações de vida e sociedade na qual ela os lançou não forem favoráveis para exercitar essa capacidade superior. Nesse sentido, pode-se dizer que os homens perdem suas aspirações elevadas na medida em que perdem seus gostos intelectuais por não terem tempo ou oportunidade para satisfazê-las, dedicando-se a prazeres inferiores, não por preferência mas por que são os únicos aos quais têm acesso ou os quais são capazes de apreciar por algum tempo.

Mill considerava a Utilidade ou Felicidade como uma norma de conduta humana. Para ele, o utilitarismo estipularia que maior felicidade não é a do próprio agente, mas sim a quantidade da felicidade conjunta. O Princípio Maior da Felicidade determina que a sua finalidade é uma existência na qual não haja dor mas sim uma grande riqueza de prazeres tanto na quantidade como na qualidade. Dessa forma Mill defendeu:

De acordo com a opinião utilitarista, a finalidade da ação humana é também necessariamente o padrão da moralidade; que pode, portanto definir as normas e preceitos para a conduta humana, cuja observação daquilo que uma existência tal como tem sido descrita possa ser, na maior escala possível, assegurada a toda a humanidade; e não apenas a ela, mas até onde a natureza das coisas admite, a toda criação sensitiva. (MILL, [1861], 2007, p.28).

Vale ressaltar que Mill não considerava a felicidade como um estado contínuo de um prazer arrebatador. Essa deveria ser entendida como uma meta de vida. Para satisfação da vida seriam necessários dois modestos elementos: a tranquilidade e o arrebatamento. Uma vida insatisfatória teria suas causas no egoísmo e na falta de desenvolvimento intelectual. Para Mill, em um mundo onde há diversas coisas para se interessar, apreciar e também para corrigir e melhorar, todos aqueles que possuem uma quantidade moderada de requisitos morais e intelectuais poderiam ter uma vida invejável, se sobreviver aos sofrimentos físicos e mentais inegáveis da vida. Isso só não seria possível se através de leis más ou da subordinação à vontade dos outros, fosse negado a esse indivíduo a utilização das fontes de felicidade ao

seu alcance. Sua concepção recai na ideia de que a maioria dos grandes males inegáveis do mundo, podem ser em si mesmos removíveis.

O princípio de utilidade, descrito por Mill é dotado (ou não há razões para não ser) de todas as sanções que pertencem a qualquer outro sistema da moral. Essas sanções são internas e externas. As externas correspondem:

A esperança de favor e o medo do desprazer de nossos semelhantes ou do Legislador do Universo junto com qualquer sentimento que possamos ter de simpatia ou afeição por eles ou de amor e temor a Ele, nos inclinam a fazer Sua vontade independentemente das consequências egoístas. (MILL, [1861], 2007, p.46).

Enquanto isso, as sanções internas do dever, independente de qual é nosso critério de dever, pode ser entendida como uma dor, mais ou menos intensa em nosso espírito resultante da violação do dever.

Em suma, para Mill, os sentimentos morais não são inatos, mas adquiridos, porém nem por isso são menos naturais. Embora a capacidade moral não seja parte de nossa natureza é um produto natural dela, capaz de surgir espontaneamente e de atingir um alto grau de desenvolvimento através do cultivo. Isso ajuda a entender que à medida que considera-se a existência de uma base natural da moralidade utilitária, e desde que a felicidade geral seja reconhecida como padrão da ética, ela constituirá a força da moralidade utilitária. Essa sólida fundação é constituída pelos sentimentos sociais da humanidade, ou seja, pelo desejo de estarmos unidos com os nossos semelhantes, que por si só já é um princípio da natureza humana que tende a se tornar mais forte com as influências do avanço da civilização. Seguindo esse raciocínio, o fortalecimento dos laços sociais e todo crescimento saudável da sociedade fornecem a cada indivíduo um interesse pessoal em consultar, de forma prática, o bem-estar dos demais, assim como o leva a identificar seus próprios sentimentos com o bem deles. O indivíduo ao mesmo tempo em que adquire consciência de si passa a ter consideração pelos outros. Essa concepção e relação a nós mesmos e à vida humana, na medida em que a civilização avança, é entendido cada vez mais como algo natural.

Para Rodó, o utilitarismo enquanto destino humano e enquanto defensor da igualdade no medíocre, constituiu a fórmula do que na Europa denominou-se de espírito do americanismo. Rodó afirmou que se o utilitarismo poderia ser encarado como um verbo oriundo do espírito inglês, os Estados Unidos poderiam ser considerados a encarnação do verbo utilitário que tem sido difundido em todas as partes do mundo, anunciando os milagres materiais de seu triunfo.

No entendimento rodoniano, os EUA têm realizado sobre a América Hispânica uma série de conquistas morais, fascinando os povos com suas vitórias e firmado em nossos dirigentes e nas multidões, uma crescente admiração pela sua força e grandiosidade.

Os latino-americanos transformaram essa admiração pelos EUA em imitação passiva, pois acreditavam no prestígio e superioridade dessa nação. Desse quadro tem-se uma América Latina deslatinizada que se reconfigura a partir da imagem e semelhança do arquétipo da América do Norte. Não se trata aqui de negar que os EUA pudessem servir de inspiração para as demais nações, mas sim que o seu modelo de civilização não fosse utilizado para esmaecer os traços naturais dos povos latino-americanos:

Comprendo bien que se aspire a rectificar, por la educación perseverante, aquellos trazos del carácter de una sociedad humana que necesitan concordar con nuevas exigencias de la civilización y nuevas oportunidades de la vida, equilibrando así, por medio de una influencia innovadora, las fuerzas de la herencia y la costumbre. Pero no veo la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos—su genio personal—, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales é improvisados de imitación. (RODÓ, [1900], 1957, p.227).

Entretanto, para Rodó a imitação não é um mal em si, o problema estaria na imitação desmedida. Em *Motivos de Proteo* (1909), por exemplo, Rodó enfatizou que ela poderia ser uma poderosa força para mover as energias e aptidões latentes. Porém, quando a personalidade de um povo é fraca, ou mesmo quando um modelo a inibe e a anula, a imitação passa a ser uma névoa que engana, fazendo muitas vezes os indivíduos trabalharem em prol de falsas vocações e transformando as ações em movimentos mecânicos.

Rodó recusou acima de tudo, o utilitarismo norte-americano imposto como modelo de civilização, mas com isso ele não quis dizer que todas as ações dos EUA em relação aos interesses da alma estavam perdidas. Ele reconheceu que sem a conquista de certo grau de bem-estar material seria impossível implementar nas sociedades humanas o reino do espírito. Nas concepções rodonianas tem-se a certeza de que a História demonstra um estímulo recíproco entre os progressos da atividade utilitária e da ideal. Em termos hegelianos, a nação não seria livre e, sobretudo, seria fonte de uma moral servil, cujo potencial de ser senhora estaria no futuro.

Para Rodó, a vontade de ação dos EUA visaria o crescimento material e por isso sua civilização transmitiria a impressão de ser insuficiente e vazia. Nesses trinta séculos de evolução, marcados pela dignidade do espírito clássico e do espírito cristão (que ofereceu valores morais nessa sociedade), seu verdadeiro espírito dirigente encontrava-se assentado na

preocupação do triunfo material. Sua confusão cosmopolita e sua democracia mal entendida impedem a formação de uma verdadeira consciência nacional. É justamente esse caráter cosmopolita que os tornam incapazes de selecionar e, aliado à ordem mecânica de sua atividade material e de sua vida política, recairiam em uma profunda desordem das faculdades ideais.

A democracia implementada nos EUA, não estava regulada pela noção elevada das superioridades humanas. Por isso esse regime ficou marcado pelo privilégio do número em detrimento dos benefícios morais da liberdade e pela desconsideração da dignidade alheia. Para Rodó ([1900], 1957, p.235) os EUA potencializavam o utilitarismo: “el utilitarismo, vacío de todo contenido ideal, la vaguedad cosmopolita y la nivelación de la democracia bastarda, alcanzarán con él su último triunfo”.

Rodó destacou que os EUA aspiravam obter a primazia da cultura universal e se consideravam os responsáveis pela criação de um tipo de civilização que iria prevalecer no futuro. Em seu declarado espírito de rivalidade em relação à Europa, estaria presente a certeza de que eles estariam destinados a obscurecer a superioridade espiritual e a glória europeia, cumprindo a lei da evolução das sociedades humanas na qual o iniciado abate o iniciador. Mas, para Rodó, o próprio caráter dos EUA lhes impossibilitaria de conquistar a hegemonia mundial:

La Naturaleza no les ha concedido el genio de la propaganda ni la vocación apostólica. Carecen de ese don superior de amabilidad—en alto sentido—, de ese extraordinario poder de simpatía con que las razas que han sido dotadas de un cometido providencial de educación saben hacer de su cultura algo parecida a la belleza de la Helena clásica, en la que todos creían reconocer un rasgo propio. (RODÓ, [1900], 1957, p.235-236).

Em suma nota-se que Rodó movimentou seu discurso contra a dominação dos países latino-americanos pelos EUA. Mas se a América do Norte caracteriza-se por ser um povo organizado e que pode mesmo servir de inspiração por suas conquistas, por que Rodó não aprova sua interferência? A grande questão para Rodó é a democracia mal entendida, a degeneração devido ao espírito utilitário cuja representação máxima seriam os EUA. A concepção rodoniana estipula que o espírito utilitário privilegia a conquista particular, a busca desenfreada pelo material. Essa lógica corresponde em termos hegelianos, ao Mal. O utilitarismo não ofereceria a liberdade que o espírito universal necessitaria, pois tornaria os indivíduos cegos e presos somente ao que materialmente podem conquistar hoje. Assim, pode-se dizer que não haveria no espírito dos EUA um trabalho para o Bem: suas tentativas

de domínio de outros povos não estavam marcadas por uma moral superior e por isso não se justificavam.

Todavia, em sua concepção utilitária, Stuart Mill (1861) destacou que seria errôneo pressupor que essa doutrina pretendesse que as pessoas devessem fixar seus espíritos na generalidade, pretendendo atingir a sociedade como um todo. Para o autor, a maioria das boas ações objetivaria não o benefício do mundo, mas dos indivíduos, que por sua vez comporiam o bem do mundo.

A flexibilidade do pensamento de Rodó quanto aos EUA também pode ser verificada em *Ariel* (1900) que além das críticas, trouxe à tona as inúmeras qualidades dos norte-americanos, como por exemplo, a tradição do sentimento religioso, visto como a mais alta de todas as idealizações. Esse sentimento constituiria um espiritualismo delicado e profundo que tornou mais ameno o duro espírito utilitário. Outros elementos de destaque são seu entusiasmo, sua vocação para ação e sua vontade manifesta através da originalidade e audácia.

Além disso, Rodó considerou que a grandiosidade dos EUA fazia surgir nas demais nações um sentimento de admiração, mesmo quando os desajustes de seu caráter e as violências de sua História eram lembrados. Esse fato levou Rodó a declarar que, embora não amasse os EUA, os admira, devido ao seu exemplo de trabalho e de vontade.

À primeira vista, pode parecer que Rodó falou das qualidades dos ianques para amenizar seu tom de ataque. Talvez para alguns, isso até constitua um caráter ambíguo de seu discurso. Porém, as críticas rodonianas aos EUA devem ser entendidas não como um menosprezo a essa nação, mas sim como rejeição de seu modelo civilizacional fundamentado na concepção utilitária e como uma defesa da essência latino-americana ou “euro-latino-americana” ameaçada pela imitação passiva. A preocupação de Rodó em relação aos EUA repousava na dúvida se essa nação estava direcionando corretamente suas ações para atingir as exigências do espírito e não somente o bem-estar material.

¿Realiza aquella sociedad, o tiende a realizar por lo menos, la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la dignidad intelectual y moral de nuestra civilización? ¿Es en ella donde hemos de señalar la más aproximada imagen de nuestra ciudad perfecta? Esa febricitante inquietud que parece centuplicar en su seno el movimiento y la intensidad de la vida, ¿tiene un objeto capaz de merecerla y un estímulo bastante para justificarla? (RODÓ, [1900], 1957, p.231).

Quanto às esperanças de Rodó em relação ao destino dos EUA, pode-se destacar o seu desejo em ver a vontade e a utilidade incorporada ao sentimento da inteligência e à idealização. Porém ele advertiu que não devemos buscar essa mudança nem na realidade

presente daquele povo nem em uma perspectiva de evolução imediata. Teremos que esperar por inúmeras retificações antes de ver surgir uma atitude serena e firme como a dos povos que já alcançaram um perfeito desenvolvimento de seu gênio (como a Europa). Essa transformação que só será possível de forma lenta e gradual, envolveria também a própria América Latina.

Em relação à Europa: qual é seu papel na filosofia da História de Rodó? É impossível ler as concepções de Rodó referentes à Europa sem lembrar de Hegel. A liberdade universal constitui a direção hegeliana para a humanidade e sua filosofia da História “reelabora, organiza, estrutura, purifica, sintetiza e ressignifica a consciência histórica europeia; é um saber deste mundo, uma “verdade histórica”, com uma eficácia histórica sobre os povos não europeu” (REIS, 2013, p.77).

Para ficar mais claro essa aproximação de Rodó e Hegel, é necessário especificar um pouco mais as concepções hegelianas acerca da liberdade. Esse filósofo sugeriu três fases para História universal que definem o nível de liberdade do espírito. No entendimento de Hegel (2008), os orientais não sabiam que o homem era livre em si mesmo, para eles apenas um homem era livre. Foi somente com os gregos que surgiu a consciência da liberdade, porém seu conhecimento era limitado na medida em que eles consideravam que somente alguns homens eram livres e não o homem em si. Foram as nações germânicas, no cristianismo, que tomaram consciência de que o homem é livre e que a liberdade é sua natureza intrínseca. Essa consciência teria nascido da religião e sua disseminação para o mundo ocorreu de forma lenta e penosa. Isso pode ser comprovado, por exemplo, no fato da escravidão não ter sido abandonada imediatamente com a aceitação da religião cristã. Dessa forma, levando-se em consideração o princípio cristão da autoconsciência e da liberdade e história universal deve ser entendida como o progresso na busca pela consciência da liberdade.

Com isso é possível notar a importância atribuída por Hegel ao cristianismo. Da mesma forma, Rodó demonstrou seu apreço ao cristianismo, na medida em que concebia essa prática como um símbolo da alma jovem. Mas o que isso tem a ver com os modelos de civilização? Acontece que essa consciência da liberdade universal surgida no cristianismo fez com que os esforços dos europeus se voltassem para revelar essa máxima aos que não eram esclarecidos. Libertar universalmente e salvar todos os povos tornaram-se a missão da Europa germânica-cristã. A humanidade deveria ser cristianizada e europeizada.

Na filosofia da História de Rodó, enquanto elemento constituinte da identidade latino-americana, ou melhor, “euro-latino-americana”, a Europa também ocupou um lugar de destaque. Essa concepção está presente nas obras de Hegel, que expressou o ponto de vista

européu da História da humanidade: “sua reflexão filosófica sobre a História garante um lugar central, universal à Europa e abre à Alemanha o horizonte de expectativa de se tornar depois da França, o povo líder da Europa e da História universal” (REIS, 2013, p.70).

Para Hegel, a história universal caminha rumo à liberdade. Esse objetivo final é o que Deus quer para o mundo. Dessa forma a natureza da vontade de Deus está expressa pela ideia de liberdade que pode ser apreendida pelo pensamento dos indivíduos a partir da representação religiosa. Esse é o pano de fundo da relação estabelecida por Rodó entre liberdade e a figura de Jesus Cristo.

Quando Rodó em *Liberalismo y Jacobinismo* (1906) problematizou a figura de Cristo, ele enfatizou que era necessário considerar esse personagem fora da concepção religiosa. Todavia, na concepção hegeliana a história universal estaria atrelada a religião na medida em que ela era entendida como a apresentação do processo divino e absoluto do espírito em sua forma suprema na história. À luz dessas constatações percebe-se que a religião enquanto união do lado objetivo com o subjetivo tem no Estado a existência objetiva dessa união. Para Hegel, o Estado tem suas raízes na religião, pois esta representa a alma universal, a essência divina.

Em suma, Rodó interpretou o personagem Jesus como a personificação de uma grande tradição humana europeia que representaria um elevado conceito de liberdade. Cristo pode ser entendido como o grande referencial da filosofia da História rodoniana e em termos hegelianos, um homem histórico cujos objetivos apresentariam a universalidade.

É nesse sentido que no pensamento rodoniano, o espírito cristão e a herança das civilizações clássicas revestidos pela liberdade, constituem os elementos que podem regenerar a democracia:

Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles. El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado en una fórmula inmortal. La democracia, entonces, habrá triunfado definitivamente. (RODÓ, [1900], 1957, p. 226).

Dessa forma, considerando que no discurso rodoniano a Europa remete ao passado, sua defesa pela permanência dos valores do período Clássico e daqueles construídos com o Cristianismo revelam o caráter de linearidade e progressão na filosofia da História de Rodó. Nesse sentido, o futuro não representa uma volta ao passado, mas sim a permanência de alguns elementos do passado que são mantidos para formar as bases ideais para a

consolidação de uma civilização mais evoluída no futuro. É nesse sentido que se pode atribuir uma permanência associada à Europa (ou passado) na narrativa de Rodó, mas ao invés de continuidade congelada, ela toma forma de arquétipos que direcionam a progressão da sociedade. Essa relação é um exemplo da tensão mencionada por Koselleck existente entre o passado e futuro.

Para alcançar a liberdade defendida no projeto rodoniano, é necessário passar por revoluções morais, que ocorrem não pela cultura, mas pela educação. Essas revoluções não se limitam somente a propagar uma ideia, sua condição essencial exige que elas suscitem paixão, fé e entusiasmo. Dessa forma, os grandes reformadores morais, como Jesus, podem ser vistos como criadores de sentimentos e não difusores de ideias. Porém, para que seja possível uma reforma moral é preciso antes de tudo que o próprio reformador transforme em si mesmo a ideia em sentimento, em paixão. Essa paixão é a mesma força descrita por Hegel que move os homens no processo de transformação. Para Rodó, a personalidade real do reformador é outro fator determinante para a revolução moral. Por isso, o dom de Cristo de atrair as pessoas, tornando suas palavras à sustentação para o povo resistir às sujeições do império e da ciência hostil, devem ser vistas não pelos fundamentos de sua doutrina, mas através de sua própria personalidade.

Nos preceitos hegelianos há o entendimento que mesmo considerando o fato de que algumas paixões individuais eram movidas pelo egoísmo, culminando em acontecimentos trágicos, elas são justificáveis, pois são meios da realização final da História universal. É seguindo esse raciocínio hegeliano que a Europa passa a ser entendida como o grande modelo de civilização a ser seguido, preservado

Para Hegel, as ações estão relacionadas com o universal por duas formas que envolvem a questão da moralidade. A primeira refere-se ao fato de que os homens elaboram conscientemente os princípios e valores que justificam suas ações. Eles agem de acordo com os costumes e regras de seu povo. A segunda acena para o conteúdo universal inconsciente das ações, que superam os limites do povo do atual. Baseado nesse princípio é que ocorre a sucessão dos povos, onde o conjunto moral do dominado é suprimido como particular, abrindo caminho para a imposição de uma nova proposição universal, constituída por uma moralidade superior. Nas palavras de Reis (2013, p.83), as concepções hegelianas levam a crer que “a perda de legitimidade da moralidade atual leva o espírito a um conceito mais elevado de si”. É nesse sentido que pode-se entender as fases vividas pelo espírito universal como meio de aperfeiçoamento pois a insatisfação com sua forma atual o leva à ação.

Na concepção hegeliana, o empenho de um povo na realização de seus objetivos particulares o torna forte visto que o espírito universal se expressa através desse. Todavia, quando um espírito adquire o máximo de autoconsciência de si, cai na estagnação e acaba sendo superado por outro repleto de paixão particular. Ao atingir a consciência de si, o espírito universal retoma sua busca pela liberdade, negando sua forma atual e assumindo uma vida nova, mais elevada de outro povo.

Esse processo seria marcado por lutas de ruptura com o presente e crença no futuro. Os homens históricos são os responsáveis por destruir o presente para atingir essa proposição universal, mas para Hegel essa violência é acima de tudo moral e correta devido ao seu fim almejado. A proposição universal os conduz sem que eles tenham consciência e os tornam porta-vozes da História. Em suma, pode-se dizer que as proposições universais levam um povo moralmente superior a dominar o inferior, elevando o particular ao universal e a realização do Bem e da liberdade. Esse povo superior é a Europa, que é a grande referência de sabedoria e superioridade. A América Latina deveria segui-la como exemplo na luta pelo progresso civilizacional. A liberdade é o grande achado da Europa, é a chave de sua sabedoria, mas para efetivá-la, é necessário empregar toda a força da ação, todo ímpeto da vontade jovem, que tem em Ariel sua representação máxima.

Os heróis ou homens históricos na concepção hegeliana são aqueles que desafiaram os homens de seu tempo, que lutaram pela sua paixão a fim de trazer ao mundo a liberdade, que realizaram algo grande, mas que sucumbiram no final de sua empreitada. Todavia, é justamente na ruína³³ desse herói que o espírito universal se manifesta, pois antes de tudo, ele realizou o Bem e é detentor da moralidade superior. Do lado oposto têm-se os indivíduos imorais que não buscam a liberdade universal e preferem a felicidade privada. Essa censura ao privilégio do privado de Hegel está na base das críticas de Rodó em relação ao espírito utilitário.

Essa questão também aparece na discussão de Mill (1861) em relação ao utilitarismo. Sendo essa doutrina a busca pela felicidade através da satisfação ou prazer, o autor afirmou que é possível viver sem a felicidade, os heróis ou mártires seriam um exemplo dessa conduta. Os heróis renunciam ao prazer pessoal da vida, contribuindo para aumentar a quantidade de felicidade do mundo. Mill afirmou que a disposição de alguém sacrificar sua própria felicidade em prol da felicidade dos outros embora represente um estado muito imperfeito do

³³ Mesmo considerando que muitas vezes os bons são prejudicados se comparados com os “maus”, para Hegel isso se justifica visto que no final a vontade privada não se realiza diferentemente da vontade pública, que mesmo conquistada por meios violentos ou polêmicos, se concretiza no mundo.

mundo, é uma das mais altas virtudes que se pode encontrar no homem. Contudo essa concepção não exclui a necessidade dos utilitaristas em reivindicar a moralidade de devoção a si mesmo, tal como Mill declarou:

A moralidade utilitarista reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar seu maior em pelo bem dos outros. Ela apenas recusa-se a admitir que o sacrifício seja por si só um bem. Um sacrifício que não aumenta ou tende a aumentar a soma total de felicidade é considerado um desperdício. A única auto-renúncia que tal moralidade aplaude é a devoção à felicidade de outros ou a algumas das condições para tal; seja da humanidade coletivamente, ou de indivíduos dentro dos limites impostos pelos interesses coletivos da humanidade. (MILL, [1861], 2007, p.33).

Isso reforça a ideia de Mill de que a felicidade que constituiu o padrão utilitarista do que é certo na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas sim a de todos os envolvidos.

Nesse sentido tem-se a Europa como a grande heroína do mundo e mesmo diante da violência que aplica aos outros povos, sua ação se justifica por ter em vista um Bem maior, ou seja, de promover a liberdade dos “ignorantes”. Por isso Rodó insiste que a América Latina deve aprender com os valores e sabedoria da Europa. Ela nos mostrará o caminho do Bem, permitindo-nos elevar nosso status de civilização. Pode-se observar na seguinte passagem a concepção de Rodó quanto ao impacto das revoluções na vida coletiva e individual:

No es sólo en la vida de las colectividades donde hay lugar para los sacudimientos revolucionarios. Como en la historia colectiva, prodúcense en la individual momentos en que inopinados motivos y condiciones, nuevos estímulos y necesidades, aparecen de modo súbito, anulando quizá la obra de luengos años y suscitando lo que otros tantos requeriría, si hubiera de esperárselo de la simple continuidad de los fenómenos; momentos iniciales o *palingenésicos*, en que diríase que el alma entera se funde y las cosas de nuestro inmediato pasado vuélvense como remotas o ajenas para nosotros. (RODÓ, [1909], 1957, p.307).

No pensamento rodoniano Cristo foi um dos mais importantes heróis da nossa civilização. Em *Liberalismo y Jacobinismo* (1906) essa concepção ficou evidente na medida em que Rodó defendeu que é preciso valorizar a missão histórica e a originalidade das grandes personalidades que possuíram o caráter de iniciadores e reformadores e que personificaram, em determinados momentos, os impulsos de inovação na sociedade. Dessa forma, mesmo levando em conta a limitação do alcance da vontade e do pensamento pessoal, não se pode negar a um nome particular a glória de uma iniciativa ou de uma revelação nem o mérito de uma reforma. É nesse sentido que atribuir a Jesus a criação da moral caridosa, não implica deixar de lado as forças históricas que moldaram a personalidade humana e que produziram os movimentos morais e sociais, mas sim, reconhecer a influência de Cristo dentro da própria consciência e da ação pessoal dos homens. No entendimento de Rodó, a

originalidade pessoal e a obra de Jesus são um dos grandes expoentes da própria originalidade humana, e por isso deve ser glorificado.

Retomando o componente ético e moral atribuído à Jesus, Mill (1861) reconheceu nos preceitos de Cristo alguns exemplos da ética utilitária, principalmente em relação às máximas que determinam “fazer aos outros o que gostaríamos que lhes fizessem e amar ao próximo como a si mesmo”. Esses preceitos constituem no entendimento de Mill a perfeição ideal da moral utilitária. Para se aproximar desse ideal o utilitarismo, recomendaria primeiramente que as leis e os dispositivos sociais deveriam tornar a felicidade ou o interesse de todo o indivíduo o mais alinhado possível com o interesse do todo e, em segundo lugar, que a educação e a opinião, deveriam ter seu poder sobre o caráter humano para estabelecer no espírito de todo indivíduo uma associação indissolúvel entre sua própria felicidade e o bem geral. Tem-se, nesse sentido, um bem universal na base da conduta dos indivíduos que envolve a concepção utilitária de Mill. Esse componente ético mostra aos indivíduos seus deveres, mas não requer que todas as ações dos indivíduos sejam realizadas com a intenção direta de promover os interesses gerais da sociedade. O padrão moral utilitário demanda que a norma ética não seja confundida com o motivo da ação. Em Rodó essa parte moral e ética da doutrina utilitária não aparece, pois a preocupação do autor é criticar uma abordagem corrompida dessa teoria que estava relacionada à democracia que se estabelecia na América Latina através dos EUA como um modelo a ser seguido pelas demais nações.

O caráter universal também pode ser encontrado em Jesus, pois para Rodó ele foi o primeiro a pensar em uma obra para a humanidade e não somente nos limites nacionais. Segundo Rodó, a caridade surgiu na Antiguidade com os profetas, mas a obra destes era direcionada apenas para o seu povo e sua pátria enquanto que a partir de Cristo a direção foi alterada de modo a contemplar toda humanidade. Em outras palavras, o espírito de caridade de Jesus assumiu um caráter universal e sobressaiu-se aos seus predecessores. Dessa maneira, pode-se constatar que a liberdade para Rodó está atrelada tanto ao domínio dos indivíduos de suas aptidões como ao liberalismo e a imagem de Cristo.

Além da Europa como emissora do Bem maior, em Rodó a juventude seria a grande força motriz que leva a sociedade às mudanças e ao progresso. Dotada da paixão que leva à ação, ela seria a geração humana que marcha para o futuro, que renova as esperanças. Porém, no discurso rodoniano, a América Latina, assim como os jovens, ainda não teria atingido sua maturidade. Ambos deveriam aprender com os mais velhos, com os seus mestres, tal como os jovens alunos em *Ariel* (1900) escutaram as lições do mestre Próspero. Aprendendo com a Europa os rumos morais que deveriam apropriar para elevar-se, incorporando em seu interior

o espírito de Ariel, a América Latina poderia utilizar sua força para transformar-se, para concretizar suas aspirações superiores. Essa imaturidade levou Hegel a defender que América seria a terra do futuro, que se revelará em tempos vindouros um elemento importante da história universal. Eis, segundo Rodó, a tarefa da juventude:

Es así como, no bien la eficacia de un ideal ha muerto, la humanidad viste otra vez sus galas nupciales para esperar la realidad del ideal soñado con nueva fe, con tenaz y conmovedora locura. Provocar esa renovación, inalterable con un ritmo de la Naturaleza, es en todos los tiempos la función y la obra de la juventud. (RODÓ, [1900], 1957, p.204).

Próspero pediu aos seus alunos para não esquecerem da força que trazem dentro de si e salientou que a dispersão em consciências pessoais não trará nada de benéfico para a vida das sociedades humanas.

Como anteriormente mencionado, os heróis assumem a função de agentes da proposição universal e destroem o presente insatisfatório. É nesse sentido que na obra rodoniana, Próspero questionou seus alunos quanto à concretização de suas esperanças no novo século:

¿Madurara en la realidad esa esperanza? Vosotros, los que vais a pasar, como el obrero en marcha a los talleres que le esperan, bajo el pórtico del nuevo siglo, ¿reflejaréis quizá sobre el arte que os estudie imágenes mas luminosas y triunfales que las que han quedado de nosotros? Si los tiempos divinos en que las almas jóvenes daban modelos para los dialoguistas radiantes de Platón sólo fueron posibles en una breve primavera del mundo; si es fuerza «no pensar en los dioses», como aconseja la Forquias del segundo «Fausto» al coro de cautivas, ¿no nos será lícito, a lo menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentido ideal, un grande entusiasmo; en las que sea un poder el sentimiento; en las que una vigorosa resurrección de las energías de la voluntad ahuyente, con heroico clamor, del fondo de las almas, todas las cobardías morales que se nutren a los pechos de la decepción y de la duda? ¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es de la vida individual? (RODÓ, [1900], 1957, p.206).

Próspero em seu discurso final proferiu aos seus alunos que desejava ver neles a personificação da juventude, pois assim eles não teriam dúvida de que estão destinados a guiar os demais nas lutas em favor da causa do espírito. A perseverança nessa luta deve identificar-se no interior de cada um com a certeza do triunfo. Diante desse quadro, o professor Próspero apresentou uma concepção otimista do devir, visto que para ele, nem a dúvida nem a tristeza representavam na alma dos jovens, um estado permanente ou mesmo uma desconfiança em relação à eterna virtude da vida.

Retomando a discussão a respeito quanto ao modelo de civilização, é preciso mencionar que a Europa constituiu a base da filosofia hegeliana. Para Hegel, o contexto *natural*, que auxilia na constituição do espírito de um povo, apresenta-se como um elemento extrínseco quando comparado com a universalidade do todo moral e com a unidade da individualidade que é seu princípio ativo. Esse contexto *natural* é essencial pois é o palco onde o espírito atua. Cada povo possui princípios naturais diferentes que podem ser considerados possibilidades especiais, como por exemplo, o meio geográfico que constituem o espírito desse povo.

No entendimento hegeliano, as zonas frias e quentes estariam fora da história universal, pois nesses extremos o homem não conseguiria atuar de forma livre. Sendo assim, o melhor ambiente para o desenvolvimento da história universal seria a zona temperada, mais precisamente a parte norte, por apresentar um aspecto mais continental com fauna e flora mais homogêneas. Seguindo essa lógica, Hegel dividiu o mundo em Velho e Novo Mundo, sendo este atrelado a uma imaturidade física e espiritual³⁴. Para Hegel (2008, p.74) “a América sempre se mostrou, e ainda se mostra, física e espiritualmente impotente. Depois que os europeus desembarcaram na América, os nativos declinaram gradativamente à sombra da atividade europeia”. Em seu pensamento, na América do Norte, os europeus não se misturaram com os nativos que por sua vez, absorveram os costumes dos primeiros. Quanto a parte Sul, o autor disse o seguinte:

No sul, os nativos foram tratados com mais violência e utilizados para serviços pesados, para os quais as suas forças eram insuficientes. Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um *crioulo*, *** e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que os europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo da estatura é fácil de reconhecer. (HEGEL, 2008, p.74-75).

Hegel enfatizou a segregação que há entre as duas Américas, que apesar de estarem ligadas por um istmo, não apresentam formas de intercâmbio. Quanto às diferenças entre a América do Norte e a do Sul, Hegel defendeu que:

Vemos a prosperidade da América do Norte, graças ao desenvolvimento da indústria e da população, à ordem civil e a uma firme liberdade; toda a confederação constitui

³⁴ Em sua “História filosófica”, ao falar sobre a marcha do espírito universal, Hegel tratou daqueles povos que estão excluídos desse curso por não possuírem ainda luz interior. Nesse sentido, para ele a África não faz parte da história mundial, pois não possui desenvolvimento algum para mostrar. O que aconteceu em sua parte norte, para Hegel pertence na verdade ao mundo asiático e ao europeu. O autor foi além e defendeu que a África é algo fechado e sem história, que está envolta pelo espírito natural e que foi mencionada na discussão apenas como um limite da história universal.

apenas um Estado e tem os seus centros políticos. Ao contrário, na América do Sul, as republicas repousam somente no poder militar, toda a sua história é uma revolução constante (...) As diferenças mais específicas entre as duas partes da América revelam-nos duas direções opostas: uma do ponto de vista político e outra do ponto de vista religioso. A América do Sul, onde se estabeleceram os espanhóis, e onde esses conservaram a supremacia, é católica; a América do Norte, ainda que repleta de seitas, é protestante nos seus traços fundamentais. Outra diferença é que a América do Sul foi conquistada e a América do Norte foi colonizada. (HEGEL, 2008, p.76-77).

Hegel comparou alguns elementos da América do Norte com a Europa, mas constatou que essa relação só poderia ser feita quando o imenso território da primeira fosse ocupado e sua sociedade civil fosse comprimida em si mesma. Hegel considerou que a situação mais crítica na América estaria em sua parte sul, na zona de clima tropical, onde encontram-se por exemplo as civilizações do México e do Peru que sucumbiram completamente devido a sua impotência física e moral. Já em relação à América do Norte, de clima temperado, Hegel a encarou de um ponto de vista mais otimista. Para o filósofo, os Estados Unidos ofereceriam grandes possibilidades para o futuro. Porém, mesmo sendo a América Latina menos desenvolvida que a América do Norte, esses significantes ainda estariam sendo conquistados pelos europeus de maneira a transformá-los em algo melhor. Em suma, a América do Norte para Hegel representa um espaço que ainda está sendo descoberto. É nesse sentido que o autor conclui que a América é a terra do futuro que precisaria se desvincular do *status* de eco do Velho Mundo. Por ser uma terra do futuro, a América não demanda maiores preocupações em relação à história, pois esta preocupa-se com o que foi e com o que é. Quanto à filosofia da história, sua ocupação remete ao que não é nem passado nem futuro, mas com a razão que é existência eterna.

Pode-se dizer que as opiniões de Rodó e Hegel se aproximam quando se trata de reconhecer o desenvolvimento e importância da América do Norte. A diferença entre ambos consiste no fato de Rodó incluir a parte sul da América na história universal e defender a necessidade de manter as influências da Europa na constituição do caráter definitivo do ibero-americano ou “euro-latino-americano”, assim como na rejeição de Rodó à maneira como os EUA estavam conduzindo o progresso em sua sociedade (utilitarismo).

Na concepção hegeliana, a história universal, os princípios religiosos e políticos nasceram na Ásia, mas foi na Europa que eles se desenvolveram. Nesse sentido, o curso da história universal segue de leste para oeste, tendo em vista que a Europa é o fim e a Ásia o começo.

Em suma, para Hegel, a filosofia da História é o presente, que remete à busca da consciência de que os homens são livres em si. Essa trajetória envolve os povos orientais, os

gregos, os romanos e os germânicos. Dessa forma, aqueles povos que pertencem ao futuro, como é o caso da América Latina, estão fora da filosofia da história hegeliana. Da mesma forma, aqueles povos que na concepção de Hegel nada acrescentaram para História, como por exemplo, a África, também estão excluídos da filosofia da História. Todavia, deve-se ter o cuidado de perceber as diferentes motivações dessas exclusões: a América é a terra do futuro, ela oferece as devidas possibilidades de progresso e por isso no devir ela será parte da filosofia da História, este não é o caso da África que para Hegel está definitivamente fora da história do mundo. Daí decorre sua insistência em tratar de aspectos dos EUA e da América Latina em termos continentais. Partindo desse viés, a filosofia da História de Rodó representa o esforço do autor em tornar a América Latina parte do presente da história universal do mundo. Dessa forma, o futuro para Rodó é o espaço da evolução reservado a todas as nações e não especificamente aquela que “ainda não é”. O passado foi retomado por Rodó enquanto referência a Europa, mais especificamente à Grécia, mas para Hegel, falar em Europa é uma questão do presente.

Apesar de suas especificidades, tanto Rodó como Hegel buscaram pensar a América em termos de futuro. Todavia, enquanto Hegel não tratou da América por ela pertencer ao devir, o discurso de Rodó representou o esforço em consolidar a mesma na filosofia da História enfatizando a necessidade de manter a herança de raça e de realizar os devidos ajustes para concretizar sua forma futura ideal. Ao constituir um elo com o Velho Mundo enquanto euro-latino-americanos temos também fatores que nos permitem assegurar nosso espaço na filosofia da História.

Como anteriormente mencionado, Hegel elencou povos históricos para a realização da busca pela liberdade: o oriental, o grego, o romano e o germânico. Em uma metáfora etária estabelecida por Hegel, o Oriente corresponde à infância da história, o mundo grego à adolescência, o Império Romano à idade viril enquanto o mundo germânico à velhice. Essa metáfora etária refere-se ao conhecimento que esses povos tiveram em relação à liberdade. Não é coincidência que em *Ariel* (1900) a juventude esteja associada à valorização da Grécia. A juventude representa na alma dos indivíduos e das gerações amor, luz, energia e também o processo evolutivo das sociedades. A Grécia, mais que qualquer outra, fez dos atributos da juventude humana, os atributos de um povo, a característica de uma civilização, por isso ela pode ser considerada a verdadeira alma jovem. Essa concepção marca o retorno à Grécia no discurso rodoniano.

A exaltação à Grécia é algo constante nas obras rodonianas, pois há o entendimento de que o mundo clássico foi o responsável pelo que há de mais nobre em nosso maior patrimônio

intelectual, ou seja, a ciência, a arte, a investigação metódica, o sentido do belo e o ideal de amor caridoso. A Grécia constituiu os precedentes do sentimento cristão de caridade. Sua dominação espiritual promoveu na unidade romana o resplendor das ideias, a seleção dos costumes e a orientação do gosto, mas não lhe ofereceu a necessária regeneração moral. Segundo Rodó ([1913], 1957, p. 267) “sin la persistencia de esta obra, el cristianismo sería un veneno que consumiría hasta el último vestigio de civilización”.

3.2 Análise conceitual: democracia e América Latina

Para Koselleck (1992) os conceitos são ao mesmo tempo Fato (Faktor) e Indicador (Indikator), isso quer dizer que os conceitos não são apenas efetivos enquanto fenômeno linguístico, eles também são indicativos de algo que está além da língua. Para Koselleck, um fato linguístico permite que se possa atuar sobre a realidade de forma concreta, pois um conceito está sempre relacionado àquilo que se tenta compreender. Essa relação entre o conceito e o conteúdo a ser compreendido é fundamentalmente tensa. Em suma na concepção de Koselleck, todo conceito está articulado com o contexto sobre o qual também pode atuar, de forma a torná-lo compreensível.

Em se tratando dos procedimentos metodológicos, Koselleck afirmou que através da seleção, pode-se realizar a análise dos conceitos tanto a partir de um método que privilegie textos comparáveis quanto expandindo a análise ao conjunto da língua. Nesse sentido, para abordar o conceito de América Latina e democracia, os textos de Rodó foram confrontados com as ideias de alguns autores que trataram sobre essas temáticas.

Para Koselleck, todo o conceito só pode ser pensado e expressado uma única vez, visto que sua formulação teórica/abstrata se relaciona com uma situação concreta que é única. Isso quer dizer que a palavra ou tradução do conceito pode até permanecer a mesma, mas o mesmo não ocorre com o conteúdo por ela determinado. Esse fato elucidava a variação temporal e histórica na qual o caráter único dos conceitos está articulado ao momento de sua utilização.

A partir do que foi mencionado nas seções anteriores é possível perceber que no discurso rodoniano foi recorrente a utilização de alguns termos, tais como América Latina, democracia, raça, civilização, entre outros. Nesse subitem, somente os dois primeiros são discutidos, pois para compreensão do emprego que o autor realizou dos mesmos é necessário realizar uma historicização desses termos. Nas palavras de Koselleck, “a história dos

conceitos mostra que novos conceitos, articulados a conteúdos, são produzidos/pensados ainda que as palavras empregadas possam parecer as mesmas” (KOSELLECK, 1992, p.140). Sua tese defende que a partir do momento em que o conceito foi formulado, a diacronia está contida na sincronia. Isso pressupõe que:

Partindo teoricamente da possibilidade de que em cada uso pragmático da linguagem, que é sempre sincrônico, e relativo a uma situação específica, esteja contida também uma diacronia. Toda sincronia contém sempre uma diacronia presente na semântica, indicando temporalidades diversas que não posso alterar. (KOSELLECK, 1992, p.141).

Para Koselleck a força da diacronia pode ser mensurada de alguma forma, quando se pretende realizar uma abordagem empírica. Para tal tarefa, o autor pontuou três grupos de fontes a partir das quais buscou descrever de forma sistemática as estruturas temporais desses textos. Em primeiro lugar, estão as fontes próprias da linguagem do cotidiano, que em seu uso são únicas por princípio. Em segundo, estão os dicionários, que podem traduzir o que cada palavra significa. Em terceiro, estão àquelas fontes compostas por textos que permanecem inalterados em suas diversas edições, como por exemplo, a obra de Kant e os textos bíblicos, ou seja, são os chamados textos clássicos das diferentes áreas do saber.

Deve-se ressaltar que nessa dissertação não há uma pretensão em realizar uma História dos Conceitos, mas sim problematizar os conceitos de Democracia e de América Latina considerando alguns pressupostos dessa área propostos por Koselleck.

a) Democracia

A concepção de democracia proposta por Rodó em *Ariel* apareceu como uma espécie de resposta às afirmações de alguns de seus contemporâneos e contradiz especialmente o entendimento de Ernest Renan sobre essa temática.

Rodó criticou a oposição proposta por Renan entre os interesses ideais e o espírito da democracia. Para Renan, nas sociedades onde a democracia predomina, há uma trajetória progressiva que leva a busca exclusiva do bem-estar material, como um benefício que deve ser propagado cada vez mais a um número maior de pessoas. Todavia, para Rodó primeiramente seria preciso reconhecer que quando a democracia não é enaltecida por uma preocupação ideal capaz de dividir seu império com a preocupação dos interesses materiais,

ela conduz inevitavelmente à mediocridade, e carece mais que qualquer outro regime de barreiras que possam assegurar, em um ambiente adequado, a inviolabilidade da alta cultura.

Pode-se perceber com essa passagem que Rodó criticou na verdade uma concepção de democracia que privilegiou somente a busca material, que deixou complementado de lado as reflexões sobre a vida, com o ideal. Nesse sentido, pode-se perceber que a democracia criticada por Rodó está vinculada ao utilitarismo.

Recorrendo a história dos conceitos de Koselleck anteriormente mencionada, faz-se necessário historicizar o conceito de democracia a partir dos principais pensadores que se preocuparam em elaborar uma definição do termo. Dessa forma, a seguir constam alguns apontamentos de Frank Cunningham (2009) em relação aos principais teóricos tradicionais da democracia, a constar: Aristóteles (384-322 a.C) e Alexis de Tocqueville (1805-1859).

Segundo Cunningham, o filósofo grego Aristóteles classificou e avaliou as formas de governo possíveis, históricas e existentes em sua época. Em sua classificação inicial Aristóteles defendeu que o governo podia ser exercido por um indivíduo, por muitos indivíduos ou por poucos indivíduos. Para ele, o governo apropriado é exercido a fim de contemplar o bem comum enquanto que o governo inapropriado privilegia os interesses privados de poucos ou de muitos. Aristóteles elencou seis formas de governo: a realza (regime em que a pessoa governa em prol do interesse comum), a tirania (desvio da realza em que a pessoa governa priorizando seus interesses privados), a aristocracia (forma de governo exercido por poucos), oligarquia (forma de governo desviante da aristocracia), a politeia (governo exercido por muitos) e a democracia (governo derivado da politeia). Em seu entendimento, a realza era a melhor forma de governo, na qual um governante único e nobre poderia desempenhar sua função apropriadamente, seguido de uma aristocracia funcionando de forma apropriada. Em relação às formas desviantes de governo, Aristóteles considerou que a democracia como a mais tolerável dos três desvios de governo apropriado devido ao fato de nesse regime algumas vantagens poderiam ser obtidas através das experiências coletivas de muitas pessoas e a maioria descontente poderia ser refreada.

Para Tocqueville a democracia era governada pelo povo. Suas concepções decorrem de uma viagem realizada aos EUA em 1830. Para ele, a democracia americana era possível graças a igualdade e condição envolvendo não somente o acesso das pessoas para votar e ocupar cargos, mas também a igualdade econômica e cultural em atitudes antiaristocráticas. Todavia, Tocqueville reconheceu que a igualdade desfrutada pelos americanos de sua época não havia sido criada por eles, pois era na verdade um produto de uma longa evolução na Europa. Por isso, em sua concepção, as revoluções democráticas de seu tempo, especialmente

a Revolução Francesa e a Revolução Americana, eram entendidas como resultado inevitável da história da expansão da igualdade na Europa.

Em se tratando da Revolução Francesa, tem-se em Tocqueville uma visão negativa atrelada aos jacobinos que também pode ser encontrado em Rodó quando este atribuiu inúmeras qualidades depreciativas ao jacobinismo em comparação com o cristianismo. Segundo Cunningham (2009, p. 17) “o resultado jacobino da Revolução Francesa, para Tocqueville, foi o pior exemplo do cume de uma história igualitária, mas mesmo a mais benigna democracia americana, na qual a soberania popular significou a regra da maioria desenfreada, exibiu uma “tirania da maioria”. Mesmo assim, Tocqueville admirava o fato da democracia americana ter dado ao país uma vitalidade que faltava ao Velho Mundo, por isso ele esperava que a Europa, que se tornava cada vez mais igualitária, pudesse aprender com o exemplo americano como gerenciar essa vitalidade ao mesmo tempo evitando as violências decorrentes das revoluções igualitárias.

Em suma, do ponto de vista da teoria clássica da democracia, para Tocqueville ela envolvia o autogoverno do povo e para Aristóteles o autogoverno dos muitos. Essa concepção também estipula que “a democracia promove ou expressa o bem comum de qualquer público que esteja se autogovernando” (CUNNINGHAM, 2009, p. 18).

É necessário ressaltar que muitas exclusões foram atreladas a definição da democracia, como exemplo, a exclusão das mulheres, dos escravos e dos sem-propriedades da participação política na época de Aristóteles. Dessa forma, a concepção aristotélica de que a democracia era o governo a maioria, ou melhor, dos cidadãos, correspondia a apenas uma pequena parcela da população. Da mesma forma, a soberania do que Tocqueville atribuía a democracia americana também comportava a exclusão dos escravos, dos servos, dos pobres e das mulheres.

A democracia grega remetia tanto a um regime político que caracterizava-se por ser uma democracia direta, onde o comparecimento à Assembleia era aberto a todos cidadãos³⁵, que podiam exercer diretamente seu direito de participar das decisões do governo, escolhendo, votando e fiscalizando o exercício de todos os cargos públicos; quanto a um modo de convivência, de comportamentos que formavam uma base cultural e moral dos cidadãos.

³⁵ Considerava-se cidadão qualquer ateniense maior de 18 anos, do sexo masculino, que tivesse prestado serviço militar, homem livre, natural de Atenas, e da mesma forma ser filho de pais atenienses. Os cidadãos gozavam de liberdade absoluta, nunca poderiam ser transformados em escravos por outros atenienses, e participavam diretamente das decisões políticas através dos mecanismos da democracia.

Além disso, mesmo na Grécia Clássica a democracia não significava igualdade em si, visto que somente os cidadãos participavam realmente das decisões da cidade-estado. É nesse sentido que Rodó defendeu que toda igualdade de condições, na ordem das sociedades, assim como toda homogeneidade da Natureza, constituiria um equilíbrio estável. Porém, desde o momento em que a democracia realizou sua obra de negação aderindo às superioridades injustas, as igualdades conquistadas já não poderiam mais ser um ponto de partida. Assim sendo, Rodó afirmou que a glória da democracia está em estimular a revelação e o domínio das verdadeiras superioridades humanas. Nessa configuração rodoniana, a democracia foi encarada como um elemento destruidor da ideia de superioridade:

Abandonada a sí misma — sin la constante rectificación de una activa autoridad moral que la depure y encauce sus tendencias en el sentido de la dignificación de la vida—, la democracia extinguirá gradualmente toda idea de superioridad que no se traduzca en una mayor y más osada aptitud para las luchas del interés, que son entonces la forma más innoble de las brutalidades de la fuerza. La selección espiritual, el enaltecimiento de la vida por la presencia de estímulos desinteresados, el gusto, el arte, la suavidad de las costumbres, el sentimiento de admiración por todo perseverante propósito ideal y de acatamiento a toda noble supremacía, serán como debilidades indefensas, allí donde la igualdad social que ha destruido las jerarquías imperativas e infundadas no las sustituya con otras que tengan en la influencia moral su único modo de dominio y su principio en una clasificación racional. (RODÓ, [1900], 1957, p. 219).

A crítica de Rodó foi para um tipo de democracia que abandonou a preocupação com a base moral, que privilegiou unicamente o bem-estar material. Por conseguinte, na visão rodoniana, defender sua propagação na sociedade, implicava defender o individualismo, contrariando sua filosofia da História que segue seu curso no sentido universal da liberdade da humanidade. Para Rodó essa “democracia utilitária” aprisionava os indivíduos e em termos hegelianos, não poderia fornecer um tipo de ação a favor do Bem da humanidade.

Por isso, deve-se ter o cuidado de não incidir em uma interpretação simplista que classifica Rodó como um intelectual antidemocrático. Muitos dos autores que assim fizeram partiram do entendimento atual desse regime.

Para Rodó, expulsando do espírito humano a falsa concepção de igualdade que surgiu com os “delírios” da Revolução Francesa, o alto pensamento contemporâneo manteve tanto sobre a realidade como sobre a teoria da democracia, um olhar severo que nos permite colaborar com a obra do futuro, fixar nosso ponto de partida não para destruir, mas para educar o espírito democrático em vigor.

Além disso, para Rodó não se tratava de negar a democracia ou de substituí-la por outro regime. Ela seria um fato em nossa civilização, constituindo um princípio de vida contra

o qual é inútil rebelar-se. Os descontentamentos surgidos a partir das imperfeições de sua manifestação histórica na época de Rodó resultaram em uma configuração injusta desse regime. É por isso que ele criticou a condenação de Renan quanto à igualdade de direitos, princípio fundamental da democracia. Para Renan, esse princípio estava completamente separado de todo domínio da superioridade intelectual. Essas ideias de Renan reunidas ao seu ideal de uma oligarquia onipotente de homens sábios, na interpretação rodoniana pode ser comparada à reprodução exagerada e deformada de um pensamento real e fértil que nos incomoda.

Nota-se que, contrariando algumas ideias de Renan e quebrando o rótulo de antidemocrata, Rodó defendeu que não se poderia negar a importância desse regime em nossa sociedade e que um dia os povos reconheceriam que algumas subordinações eram necessárias para garantir a verdadeira superioridade.

Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque, aun no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente su empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia, porque interpretada con el criterio estrecho de una escuela, ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad o al espíritu de poesía. La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa, o, expresándolo con una frase de Bourget, las dos obreras de nuestros destinos futuros. En ellas somos, vivimos, nos movemos. Siendo, pues, insensato pensar, como Renán, en obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad por la destrucción de la igualdad democrática, sólo cabe pensar en la educación de la democracia y su reforma. Cabe pensar en que progresivamente se encarnen en los sentimientos del pueblo y sus costumbres la idea de las subordinaciones necesarias, la noción de las superioridades verdaderas, el culto consciente y espontáneo de todo lo que multiplica, a los ojos de la razón, la cifra del valor humano. (RODÓ, [1900], 1957, p. 223).

Outra questão que envolve a democracia é a oposição da qualidade versus quantidade. Essa problemática envolve a máxima da doutrina utilitária que enfatiza a importância do bem-estar atingir o maior número possível de pessoas. Rodó demonstrou-se avesso à ideia de que governar é povoar, ou seja, de uma concepção que atribui uma eficácia incondicional ao valor quantitativo da multidão. Para Rodó, governar só é povoar quando as etapas de assimilação, educação e seleção são seguidas.

Na concepção rodoniana, as sociedades que apresentavam as mais elevadas atividades humanas, que determinavam a alta cultura, necessitavam para sua existência de uma população numerosa e densa, pois sua importância quantitativa oportunizava uma complexa divisão do trabalho e possibilitava a formação de elementos divergentes que tornavam efetivos o domínio da qualidade sobre a quantidade. Para Rodó a massa anônima, por si só,

nada significa. A multidão poderia ser tanto um instrumento de barbárie como de civilização, dependeria do quanto uma sociedade possui de direção moral superior:

Al instituir nuestra democracia la universalidad y la igualdad de derechos, sancionaría, pues, el predominio innoble del número, si no cuidase de mantener muy en alto la noción de las legítimas superioridades humanas y de hacer de la autoridad vinculada al voto popular, no la expresión del sofisma de la igualdad absoluta, sino, según las palabras que recuerdo de un joven publicista francés, “la consagración de la jerarquía emanando de la libertad”. (RODÓ, [1900], 1957, p. 220).

Essa crítica de Rodó quanto ao predomínio do número, também remete à concepção utilitária, pois nessa filosofia a ação moral torna-se a partir do momento em que suas consequências resultam no maior grau de bem-estar e de felicidade para a maior quantidade possível de pessoas. Esse princípio seria responsável pelo progresso da humanidade que corresponde ao progresso moral e prático, assim como por toda atividade política, que com suas ações busca promover o progresso e o bem-estar comum sob uma perspectiva que envolve a felicidade de todos os membros da sociedade.

Nota-se que, apesar de Rodó deixar claro seu apreço ao liberalismo, a democracia defendida por esse intelectual está muito mais vinculada às concepções da teoria democrática clássica do que a democracia liberal de Stuart Mill em ascensão em sua época. Rodó entendia que uma civilização adquire seu caráter não das suas manifestações de prosperidade ou de sua grandeza material, mas de suas diferentes formas de pensar e de sentir, ou seja, de sua qualidade que envolve as questões da intelectualidade, da moral e dos sentimentos. Dessa forma, ao instituir a democracia, a universalidade e igualdade de direitos, poderia haver um sórdido predomínio do número, caso fosse deixado de lado à preocupação em manter elevada a noção das superioridades humanas legítimas e de fazer da autoridade vinculada ao voto popular, não uma expressão do sofisma da igualdade absoluta, mas sim a consagração da hierarquia que procede da liberdade.

Rodó salientou também que a oposição existente entre o regime democrático e a vida superior do espírito torna-se uma realidade fatal quando a democracia significa “el desconocimiento de las desigualdades legítimas y la sustitución de la fé en el heroísmo - en el sentido de Carlyle - por una concepción mecánica de gobierno” (RODÓ, [1900], 1957, p. 220).

Rodó defendeu que a igualdade democrática pode significar uma igualdade de possibilidades, mas nunca uma igualdade de realidade, ou mesmo de influências e de prestígio entre os membros de uma sociedade organizada. Em ambas, porém, há o mesmo direito de

aspirar às superioridades morais que devem apoiar e justificar as superioridades efetivas. A democracia nobre e justa para Rodó estaria intrinsecamente ligada à ciência:

Para mostrar ahora cómo ambas enseñanzas universales de la ciencia pueden traducirse en hechos, conciliándose en la organización y en el espíritu de la sociedad, basta insistir en la concepción de una democracia noble, justa, de una democracia dirigida por la noción y el sentimiento de las verdaderas superioridades humanas, de una democracia en la cual la supremacía de la inteligencia y la virtud—únicos límites para la equivalencia meritoria de los hombres—reciba su autoridad y su prestigio de la libertad, y descienda sobre las multitudes en la efusión bienhechora del amor. (RODÓ, [1900], 1957, p. 226).

Segundo Rodó, haveria uma aproximação entre a democracia e a aristocracia, na medida em que a primeira sempre comporta um elemento aristocrático que consiste no estabelecimento das superioridades dos melhores, assegurada pelo livre consentimento dos associados. Dessa forma, a democracia consagra, assim como a aristocracia, uma distinção de qualidade direcionada a favor das qualidades que realmente são superiores (a virtude, o caráter e o espírito). Sem pretender imobilizá-las em classes separadas das demais que possam favorecer o privilégio da casta, ela renova sem cessar sua aristocracia dirigente através do povo. Rodó demonstrou como as aristocracias tradicionais caracterizavam-se pela injustiça e opressão, pois sua autoridade era imposta aos demais. Com o passar do tempo, solidificou-se outro limite legítimo para a igualdade humana através do domínio da inteligência e da virtude, concedendo a liberdade para todos.

Ao tratar das condições de vida da América, Rodó disse que o verdadeiro conceito de nosso regime social apresentava uma dupla imposição. Tem-se então o crescimento das democracias pela incessante adesão de uma enorme multidão cosmopolita e a influência imigratória que se incorpora a um núcleo ainda frágil para obter um trabalho ativo de assimilação e para canalizar o fluxo humano com os meios que oferecem uma sólida estrutura social, uma ordem política segura e os elementos de uma cultura que esteja intimamente fixada. Segundo Rodó, isso tudo contribuiria para que no futuro tenhamos que nos deparar com os perigos de uma democracia degenerada. Sob a força cega do número, toda noção de qualidade, que esmaece a consciência das sociedades, todo justo sentimento de ordem conduz ao triunfo as mais injustificadas ou desprezíveis das supremacias.

Considerando que a democracia defendida por Rodó remete a uma democracia do científico, ou seja, do privilégio de um governo científico tal como defendido pelo Positivismo, as problemáticas levantadas por Rodó em relação à democracia degenerada e a influência exacerbada do utilitarismo, apresentam na verdade a visão crítica do autor em

relação à democracia liberal (cujos principais pressupostos são a liberdade e a tolerância), fortemente enraizada nos EUA e teorizada principalmente por Stuart Mill.

Nesse quesito, Rodó criticou o idealismo alemão por este supostamente reforçar “la utopía igualitaria de la filosofía del siglo XVIII y sublimaba, si bien con viciosa tendencia cesarista, el papel reservado en la Historia a la superioridad individual, (RODÓ, [1900], 1957, p.222). Para Rodó, o Positivismo ao negar a eficácia da soberania popular apresentava-se mais coerente na medida em que buscava nos princípios das classificações naturais os fundamentos para a classificação social que substituiria as hierarquias recentemente destruídas. Rodó aproveitou esse enejo para expor o radicalismo com que a geração de Taine e de Renan encarava a democracia.

Segundo Cunningham (2009, p.38) os ensaios de Stuart Mill *On Liberty* (1859) e *Considerations on Representative Government* (1861) apresentam o que muitos consideram como a primeira explicação sistemática da democracia liberal.

Cunningham demonstrou que Mill estava de acordo com o entendimento de Tocqueville no que diz respeito ao fato de que a maioria, a cultura de massa sufocada, os pensamentos entusiasmados e aquele de uma maioria onipotente poderia oprimir a minoria. Para resolver essa questão, Mill propôs combinar a democracia e o liberalismo. Ele procurou identificar, nas grandes nações democráticas, como os EUA, os princípios que poderiam garantir às pessoas limitarem o poder sobre si mesmas. Mill defendia que o poder só poderia ser corretamente exercido contra vontade dos membros de uma sociedade civilizada, se o objetivo fosse prevenir danos aos outros, visto que o próprio bem do indivíduo não seria garantia suficientemente forte.

Como destacado por Cunningham, as concepções de Mill contrapõem-se aos governos paternalistas e as tiranias abertas, na medida em que ele defendia o que posteriormente foi chamado de “pluralismo”, o qual estabelece que o cidadão deve o quanto possível ser apto a buscar a sua maneira o que ele considera como seus próprios bens. Por isso, para Mill era necessário proteger a liberdade de consciência, de pensamento e de sentimento. Essas liberdades civis permitem que os indivíduos fiquem livres da influência dos outros, incluindo a paternalista e principalmente a do Estado, incluindo a do Estado democrático. Mill não expôs muitos detalhes de como essas liberdades poderiam ou deveriam ser asseguradas, mas defendeu que poderia haver partes da vida dos cidadãos livres da regulamentação estatal e das limitações legais. Mill defendia que participação direta dos cidadãos no governo poderia trazer inúmeros benefícios, todavia ele sabia que em grandes sociedades essa prática seria

impossível. Tendo isso em vista, Mill defendeu o tipo ideal de governo perfeito seria aquele composto por uma democracia representativa.

Mill é muitas vezes classificado como um igualitarista por ser um dos poucos pensadores de sua época por defender o direito de votar para as mulheres. Para Mill a democracia pura corresponderia ao governo de todo povo por todo povo, igualmente representado. Isso requeria que a minoria fosse impossibilitada de ter representantes no governo. Todavia, sua concepção igualitária não abrange a questão do voto. Para Mill, a igualdade política não deveria ser interpretada como igualdade de voto, pois ao garantir às pessoas sem instrução o direito de votar, a democracia estaria oferecendo o mesmo poder político à ignorância e ao conhecimento.

O utilitarismo é o pano de fundo das teorias políticas de Mill. Nesse sentido, as instituições políticas, assim como as ações de um indivíduo devem priorizar a utilidade social entendida por Mill como bem-estar ou felicidade. É possível também encontrar nas ideias de Mill sua vinculação às teorias das ciências sociais do determinismo causal, chamado por alguns teóricos de “individualismo teórico”. Nesse sentido, a partir da redução, os indivíduos são entendidos como unidades explicativas básicas da sociedade nas quais é possível encontrar referências a grupos sociais, classes e nações.

b) América Latina

O que merece ressalva é o fato que quando Rodó falou de América Latina, na verdade ele estava se referindo aos países que tinham uma ligação com a Ibéria, incluindo o Brasil. Todavia, a concepção que se tinha desse no período não era tão abrangente como hoje. Por isso é importante historicizar o conceito de América Latina, destacando-se a lenta trajetória da inserção do Brasil nessa categoria. Para a problematização desse termo, foram utilizados os apontamentos de Leslie Bethell, um dos grandes estudiosos da atualidade sobre a América Latina.

Como destacou Bethell (2009), o termo América Latina é de origem francesa e foi empregado pelos intelectuais franceses para justificar o imperialismo francês no México sob domínio de Napoleão III. Segundo o autor, “os franceses argumentavam que existia uma afinidade cultural e linguística, uma unidade entre os povos “latinos”, e que a França seria sua inspiração e líder natural” (BETHELL, 2009, p.289-290).

Mesmo diante da fragmentação da América espanhola no pós-independência, muitos intelectuais e escritores dos anos de 1850-1860, defendiam a ideia anteriormente propagada por Simón Bolívar e Andrés Bello, de que existia uma consciência e identidade hispano-americana/latino-americana comum que poderia superar as divergências internas entre as regiões. Na concepção desses autores, essa América Latina era diferente da América dos Estados Unidos, o qual era tido por muitos como um inimigo. Leslie afirmou que nos anos de 1860, a França e a Espanha se aliaram aos Estados Unidos como inimigas da “América Latina” devido a uma série de intervenções, anexações e guerras que eles promoveram nesse território. Com esse panorama, pode-se entender o fato de que muitos preferiram nesse período se considerar muito mais parte da América Espanhola, da Hispano-América, ou da América do Sul, do que da “América Latina” em si. Segundo Bethell (2009, p. 292) “para eles, “latinidade” representava o conservadorismo, antiliberalismo, antirrepublicanismo, catolicismo e, não menos importante, ligações com a Europa Latina, que inclui a França e a Espanha”.

Bethell (2009) destacou que na configuração dessa identidade hispano-americana ou latino-americana comum, como exceção tem-se à Argentina de meados do século XIX. Muitos dos autores da chamada “Geração de 37”³⁶, entendiam a Argentina como a manifestação da civilização europeia no bárbaro ambiente hispano-americano e devido à influência dos franceses, ingleses e norte-americanos, acreditavam que sua nação poderia ter na América do Sul a mesma grandiosidade que os Estados Unidos tinham no Norte.

Em suma, nota-se que esses intelectuais hispano-americanos e escritores franceses e ingleses que foram pioneiros em utilizar o termo “América Latina” não fizeram menção ao Brasil nesse universo. Nesse período, América Latina era um simples sinônimo para América Espanhola.

No início do século XIX o presidente norte-americano Thomas Jefferson elaborou a ideia de “Hemisfério Ocidental” republicano e independente contra a Europa, que somada à criação da Doutrina Monroe (1823), pretendia impedir qualquer intervenção europeia na América, o que suscitou inúmeros debates sobre uma confederação nas “Américas”. Essa proposta de união também foi tema do Congresso do Panamá (1826), realizado pelos representantes das nações hispano-americanas.

Os hispano-americanos olhavam o Brasil com desconfiança devido às diferenças políticas, econômicas e culturais. Da mesma forma, “os governos brasileiros do Segundo

³⁶ Entre os principais membros da “Geração de 37”, Leslie Bethell destacou Esteban Echeverría (1805-51), Juan Bautista Alberdi (1810-84) e Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).

Reinado (1840-89) não se identificavam com a *América Española*, *Hispanoamérica* ou “América Latina”, e nem com os inúmeros projetos dos países vizinhos de união interamericana” (BETHELL, 2009, p. 295).

O Brasil se identificava muito mais em termos culturais com a França e políticos e econômicos com a Grã-Bretanha do que com Portugal, por isso para o Brasil os EUA, a França e a Espanha não significavam uma ameaça, contrariando o que a maioria dos países hispano-americanos pensava. Tendo em vista a abolição da escravidão no Brasil (1888) e a mudança do regime monarquista para o republicano (1889), alguns intelectuais hispano-americanos da época de Rodó, tentam aproximar os países hispano-americanos do Brasil no que tange a cultura, a política, a religião e a miscigenação. Dessa forma, o termo Iberoamérica passou a ser utilizado como uma referência das Américas espanhola e portuguesa. Excluindo-se os casos de exceção, como o do argentino Manuel Baldomero Ugarte, considerado por Leslie como o primeiro intelectual a defender a inclusão do Brasil na “América Latina”, assim como seus colegas de 1850-1860, poucos intelectuais dessa época demonstravam real interesse pelo Brasil. Em termos gerais, essa posição por parte dos políticos e intelectuais hispano-americanos teve poucas mudanças entre as décadas de 1920 e 1930, salvo as concepções do mexicano José Vasconcelos. Quanto aos intelectuais brasileiros da primeira República, seus pontos de vista eram bem divergentes em relação ao pan-americanismo e aos EUA. Após a Primeira Guerra os intelectuais brasileiros demonstraram um crescente interesse pela cultura hispano-americana e pelo intercâmbio cultural. Mas no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, tanto os intelectuais brasileiros como os hispano-americanos dedicaram-se mais para a formação da sua própria identidade nacional. O Brasil só passou a fazer parte da América Latina quando a “América Latina” se transformou em Latin América. A partir da Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria, os EUA, a Europa e o restante do mundo, passaram a considerar o Brasil como parte integrante da região denominada Latin América ao mesmo tempo em que alguns brasileiros passaram se identificar com a América Latina. O entendimento dos EUA quanto a América Latina influenciou diversos países e instituições. Após a Segunda Guerra a importância da América Latina cresceu proporcionalmente aos interesses econômicos e geopolíticos que os EUA mantiveram relação a essa região. Mas a partir da Guerra Fria o interesse dos EUA voltou-se para questões de escala global, fazendo com que suas atenções fossem direcionadas para Europa, o Oriente Médio e a Ásia.

No Brasil, com o Manifesto Republicado de 1870 e com o advento da República em 1889, os intelectuais começaram a encarar de maneira negativa o isolamento do Brasil em

relação às nações hispano-americanas. No final do século XIX e início do século XX, os EUA começam a emergir como potência naval e militar e a consolidar sua hegemonia no México, América Central, Caribe e posteriormente na América do Sul. Além das medidas hostis de intervenção, o pan-americanismo foi a alternativa pacífica criada pelos EUA para implementar sua hegemonia sobre o hemisfério ocidental. Mas essa medida era vista com muita desconfiança pelos hispano-americanos que temiam que o pan-americanismo fosse utilizado pelos EUA para garantir a exploração e o reforço da hegemonia política e econômica dos EUA em suas nações. Bethell destacou como os autores reforçaram a separação entre as duas Américas:

Os intelectuais hispano-americanos, dos anos 1880 até a Segunda Guerra Mundial, eram bastante hostis aos Estados Unidos, ao imperialismo norte-americano, à cultura norte-americana – e ao pan-americanismo. Os catalisa dores foram, sem dúvida, Cuba e a Guerra Hispano-Americana de 1898. O conceito das duas Américas – de um lado, os Estados Unidos, e do outro, a América Espanhola, Hispanoamérica, América Latina, na época mais frequentemente chamada “Nuestra América”, que era distinta e superior à América Anglo-Saxã (o humanismo e o idealismo latinos eram exaltados em detrimento do utilitarismo e do materialismo anglo-saxão) – já havia sido desenvolvido por escritores hispano-caribenhos como Eugenio María de Hostos (Porto Rico, 1839-) e, principalmente, José Martí (Cuba, 1853-1895), (...). Porém, é mais evidente nos escritos do uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917) (...). (BETHELL, 2009, p. 299).

Tendo em vista a abolição da escravidão no Brasil (1888) e a mudança do regime monarquista para o republicano (1889), alguns intelectuais hispano-americanos da época de Rodó, tentam aproximar os países hispano-americanos do Brasil no que tange a cultura, a política, a religião e a miscigenação. Dessa forma, o termo Iberoamérica passou a ser utilizado como uma referência das Américas espanhola e portuguesa. Excluindo-se os casos de exceção, como o do argentino Manuel Baldomero Ugarte, considerado por Leslie como o primeiro intelectual a defender a inclusão do Brasil na “América Latina”, assim como seus colegas de 1850-1860, poucos intelectuais dessa época demonstravam real interesse pelo Brasil. Em termos gerais, essa posição por parte dos políticos e intelectuais hispano-americanos teve poucas mudanças entre as décadas de 1920 e 1930, salvo as concepções do mexicano José Vasconcelos. Quanto aos intelectuais brasileiros da primeira República, seus pontos de vista eram bem divergentes em relação ao pan-americanismo e aos EUA.

Após a Primeira Guerra os intelectuais brasileiros demonstraram um crescente interesse pela cultura hispano-americana e pelo intercâmbio cultural. Mas no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, tanto os intelectuais brasileiros como os hispano-americanos dedicaram-se mais para a formação da sua própria identidade nacional. O Brasil

só passou a fazer parte da América Latina quando a “América Latina” se transformou em *Latin América*. O entendimento dos EUA quanto a América Latina influenciou diversos países e instituições. Após a Segunda Guerra a importância da América Latina cresceu proporcionalmente aos interesses econômicos e geopolíticos que os EUA mantiveram relação a essa região. Mas a partir da Guerra Fria o interesse dos EUA voltou-se para questões de escala global, fazendo com que suas atenções fossem direcionadas para Europa, o Oriente Médio e a Ásia.

Apesar do Brasil possuir um idioma diferente das demais nações latinas, ele fez parte do universo latino-americano construído por Rodó. Em algumas passagens de Rodó é possível perceber o esforço de integrar o Brasil às demais nações de língua espanhola, não a partir do termo latino-americano, mas ibero-americano, revelando a supremacia dada pelo autor à Ibéria em sua tentativa unificadora. Em *El Mirador de Próspero* (1913), Rodó apresentou uma miscelânea de artigos, alguns deles sobre a América. Entre eles, pode-se destacar *Ibero-América* (1910), cujas ideias contribuíram para a discussão do conceito de América Latina. Nesse artigo Rodó defendeu que quando se trata da unidade pela raça, os sul-americanos não precisam falar de uma América Latina, não seria necessário recorrer ao rótulo de latino-americanos para termos um conceito que envolva a todos. Isso se deve pelo fato de que podemos ter uma unidade muito mais íntima e concreta, se nos considerarmos, antes de tudo, ibero-americanos. Essa unidade dos sul-americanos ligada à Ibéria, justifica-se no discurso rodoniano na medida em que defendia que seríamos netos dessa raça heroica e civilizadora, que se fragmentou politicamente em apenas duas nações europeias. O autor foi além e defendeu que o termo hispano-americano também poderia remeter aos povos nativos do Brasil. Considerando que o termo Espanha em seu sentido original referia-se ao geográfico, à região e não a um nome político ou de nacionalidade, os próprios portugueses teriam o pleno direito de se considerarem espanhóis sem influir em seu caráter independente.

Ao vislumbrar o mapa da América, no artigo intitulado Iberoamérica contido no livro *El Mirador de Próspero* (1913) Rodó deteve-se na observação de seus dois grandes rios, o Amazonas e o Prata.

Yo veo simbolizado en el curso de los dos ríos colosales, nacidos del corazón de nuestra América y que se reparten, en la extensión del continente, el tributo de las aguas, el destino histórico de esas dos mitades de la raza ibérica, que comparten también entre sí la historia y el porvenir del Nuevo Mundo: los lusoamericanos y los hispanoamericanos, los portugueses de América y los españoles de América; venidos de inmediatos orígenes étnicos, como aquellos dos grandes ríos se acercan en las nacientes de sus tributarios; confundiendo y entrecruzándose a menudo en sus exploraciones y conquistas, como a menudo se confunden para el geógrafo los

declives de ambas cuencas hidrográficas; convulsos é impetuosos en la edad heroica de sus aventuras y proezas, como aquellos ríos en su crecer; y serenando luego majestuosamente el ritmo de su historia, como ellos serenan, al ensancharse, el ritmo de sus aguas, para verter, en el Océano inmenso del espíritu humano, amargo y salobre con el dolor y el esfuerzo de los siglos, su eterno tributo de aguas dulces: las aguas dulces de un porvenir transfigurado por la justicia, por la paz, por la grande amistad de los hombres! (RODÓ, [1910] 1957, p.671).

Nessa passagem é possível perceber no discurso de Rodó o que Maíz (2012, p. 77) chamou de *geosímbolos*. Para Maíz (2012) Os *geosímbolos* podem ser entendidos como os tópicos visuais e discursivos que na América Latina do século XIX, contribuíram para a coesão da comunidade. O autor destacou a terra e o mar como os principais *geosímbolos* da América Latina, enfatizando a utilização da natureza como elemento aglutinador da nacionalidade. Na concepção de Maíz, a contraposição mar-terra lançou as bases da identidade neohispânica e pós-independente³⁷. É nesse sentido que no discurso rodoniano, os rios Amazonas e Prata foram referidos pelo autor para atribuir à América um status de grandiosidade. No pensamento de Rodó eles constituíram um elemento importante na promoção da união hispano-americana.

Dessa forma, no discurso rodoniano, os elementos naturais importantes no cenário latino-americano, representados pelos rios Amazonas e Prata remetem à tentativa de Rodó de pensar esse território em termos continentais. O caráter contínuo desses rios que atravessam os territórios da região do Prata e do Brasil, deixa em segundo plano as barreiras linguísticas dessas nações em prol da união continental.

³⁷ Na concepção de Maíz (2012, p.79) no tempo das independências o fator de união não era a história, esta só foi empregada com esse propósito no pós-independência, a partir da seleção de fatos que deveriam ser comemorados, da edificação dos heróis e da referência a uma história remota dos antepassados indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os significantes rodonianos atrelados a política e a literatura possibilitaram traçar um panorama de como o autor deu inteligibilidade a sua época. Em seu discurso identitário em defesa da América Latina Rodó apropriou-se dos personagens de Shakespeare enquanto arquétipos em termos humanos utilizados para pensar a civilização ocidental. Desse modo, Próspero, Ariel e Caliban, em um sentido performático representam os arquétipos eleitos para tratar das problemáticas que envolvem o espaço de experiência e o horizonte de expectativa euro-latino-americano.

Na narrativa de Rodó a América Latina foi associada à Ariel, o espírito do ar, que remete a leveza, a juventude, a ação, a liberdade e também a servidão. Da mesma forma, a Europa foi relacionada à Próspero, o sisudo sábio, o senhor da ilha e de Ariel, o professor que orientou os jovens. Esses dois arquétipos constituíram uma relação dialética do senhor e do escravo que exigiu de ambos a conquista da consciência de si, ou seja verdadeira liberdade. Nesse sentido, a América Latina ao aproximar-se da Europa para aprender seus valores superiores a fim de constituir os ideais que guiarão o devir a um rumo regenerado, necessitaria também, em seu horizonte de expectativa, afastar-se da Europa para garantir sua independência e liberdade.

A liberdade foi a grande bandeira levantada por Rodó, configurando a expressão máxima do caráter universal da sua filosofia da História e seu esforço em consolidar o lugar da América Latina no mundo. Esse processo só seria possível graças à força e paixão da juventude que empurraria a sociedade à evolução e ao aperfeiçoamento dos valores deturpados. Nesse sentido, Ariel e os jovens assumiram a função de motor da história.

Sua filosofia da História apresentou inúmeros apontamentos sobre o passado, o presente e o futuro da América Latina. Em síntese pode-se afirmar que há uma tentativa de preservar alguns elementos do passado inspirados na Grécia Clássica, no Cristianismo e na tradição de raça. O presente na concepção rodoniana encontrava-se dominado por traços que deveriam ser superados tais como, o espírito utilitário, a imitação passiva e a degeneração da democracia. O projeto de Rodó voltou-se para o futuro de maneira otimista, pois nele seria possível consolidar as transformações necessárias, a liberdade, a autoconsciência dos homens e o progresso da sociedade. Todavia os indivíduos não deveriam esperar que essas mudanças

ocorressem em um curto espaço de tempo, elas viriam lentamente no horizonte de expectativa da América Latina.

A tríade América Latina – Estados Unidos – Europa representou o núcleo que constitui a formação identitária denominada “euro-latino-americanidade”. Essa identidade encontra-se em constante processo de mudança e forma-se a partir de uma perspectiva relacional, ora absorvendo alguns elementos, ora excluindo outros. Nessa relação o utilitarismo possui um papel essencial, pois é um dos principais pontos para o entendimento de como Rodó ofereceu inteligibilidade a seu mundo. A partir do utilitarismo ficou estipulado a negação dos EUA e a aproximação com a Europa na constituição do significante Euro-Latino-América.

Em suma, a partir das questões levantadas foi possível constituir um entendimento dos elementos que fizeram de *Ariel* (1900) e do pensamento de José Enrique Rodó um impactado no cenário intelectual do início do século XX. Todavia, pode-se ir além e considerar a própria obra como o miradouro latino-americano. Ela representou durante essas décadas um horizonte elevado e aberto para a nossa sociedade, ela foi - e talvez ainda o seja - o símbolo das projeções do horizonte de expectativa da América Latina.

REFERÊNCIAS

Fontes

RODÓ. José Enrique. *Ariel*. (1900) In: - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.189-244.

_____. *Liberalismo y Jacobinismo. La expulsión de los crucifijos*. (1906) In: - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.247-291.

_____. *El Mirador de Próspero* (1913). In: - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.483-730.

_____. *Motivos de Proteo*. (1909) In: - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.295-480.

_____. *Ibero-América*. (1910) In: *El Mirador de Próspero*. (1913) - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.671-672.

_____. *Rumbos Nuevos*. (1900). In: *El Mirador de Próspero*. (1913) - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.497-508.

_____. *Del trabajo obrero en el Uruguay* (1908). In: *El Mirador de Próspero* (1913). - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.637-666.

_____. *El americanismo literario* (1895). In: *Escritos de La Revista Nacional*. - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.767-789.

_____. *El genio de la raza*. (1915). In: *Escritos Misceláneos*. - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.1148-1149.

_____. *La Juventud y el Partido Colorado*. (1898). In: *Escritos Políticos*. - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.1004-1007.

_____. *Discurso por la unificación del Partido Colorado*. (1901). In: *Escritos Políticos*. - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.1012-1016.

_____. *El problema presidencial*. (1909). In: Escritos Políticos. - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.1016-1026.

_____. *Sobre la candidatura de José Batlle y Ordoñez*. (1910). In: Escritos Políticos. - José Enrique Rodó – Obras Completas. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.1026-1030.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

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

BARBOSA, Márcia Fagundes. *Nação, um discurso simbólico da modernidade*. Crítica Cultural, Palhoça, SC, v. 6, n. 1, jan./jun., p.203-216, 2011. Disponível em: http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/734.

BARROS, José D'Assunção. *História das Idéias – em torno de um domínio historiográfico*. Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 199-209, 2007. Disponível em <http://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/2717/2119>.

BLANCO, Elvira Blanco. *“La creación de um imaginario. La Generación literário del 45en Uruguay”*. 2006 191f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. p.21-22.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. 5ª Ed. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005, Cap. 18 e Cap. 20.

BERISSO, Lía. BERNARDO, Horacio. *Introducción al pensamiento uruguayo*. Uruguay: Editorial Fin de Siglo, 2014.

BETHELL, Leslie. *O Brasil e a ideia de “América Latina” em perspectiva histórica*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 289-321, julho-dezembro de 2009.

BONFIGLIO, Florencia. *Religaciones hispano-americanas en torno del 98: los usos de La Tempestaden el modernismo (Darío y Rodó)*. Revista Olivar, n. 14, 2010.

BUENO, André. (Org.) *Literatura e sociedade: narrativa, poesia, cinema, teatro e canção popular*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2006.

CABRAL, Jose Pedro Cabrera. *Bases do reformismo nacionalista uruguaio: as reformas batllistas no início do século XX*. In: Revista Territórios e Fronteiras V.4 N.1 – Jan/Jul2011. Disponível em:

<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/90>

CASTILLO, José Ramón. *Ariel/Ariel: (La Tempestad de Shakespeare y una visión en la literatura latinoamericana)*. Revista Contexto. Segunda etapa - Volumen 5 – N. 7 - Julio/Diciembre, 2001.

COMTE. Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. In: Os pensadores. Comte. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005.

_____. *Discurso preliminar sobre o conjunto do Positivismo*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. In: Os pensadores. Comte. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda., 2005.

_____. *Catecismo positivista*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. In: Os pensadores. Comte. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda., 2005.

_____. *Opúsculo de filosofia social: 1819-1828*. Tradução de Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1998.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia. Uma introdução crítica*. Tradução de Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed:2009.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p.11-60.

GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da História Universal. In: KANT. Immanuel. *Ideia de uma história universal sobre um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Tradução: Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p.107-171

HALL, Stuart *Quem precisa da identidade?* In: Tomaz Tadeu SILVA (organizador). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.103-133.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. 7. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARLAN, David. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, Margareth. GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: UNICAMP, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed; reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. A verdade da certeza de si mesmo. In: *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 5ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 135-171.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Tradução Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução: Wilma Patrícia Maos e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. Cap. 5, Cap. 7 e Cap. 14.

_____. *Uma História dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 10, 1992, p.134-146.

LACAPRA, Dominick. História intelectual. In: PALTÍ, José Elías. “*Giro Linguístico e História intelectual*”. 1ª Ed. reimp. Bernal: República Argentina, Universidade Nacional de Quilmes Editorial, 2012, p. 237-294.

LOPES, Maria Aparecida de S; ORTELLI, Sara. *Fronteiras americanas; entre interações e conflitos, séculos XVIII-XX*. Estudos de História, Franca, v.13, n.2, p.13-29, 2006.

MACHADO, Roger Cristiano Baigorra. *Nem tão prósperos quanto calibanescos: paradigmas de identidade para a América Latina a partir de a Tempestade de Shakespeare*. Dissertação de Mestrado - Centro de Ciências Sociais e Humanas – Programa de Pós-Graduação em Integração Latino-americana - Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), Santa

Maria, 10 de junho de 2009.

MAÍZ, Claudio. *La Tierra y el Mar en la “imaginación Nacionalitaria” del Reciente Ensayo Latinoamericano*. In: História Regiões e fronteiras. Orgs. Ana Frega Novales...[et al.]. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2012, p.75-90.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTINS, Estevão. C. de Rezende. *Cultura e Poder*. 2. ed. revisada e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2007.

MARTINS, Rui Cunha. *Da fronteira como mnemônica negocial. Traço, delimitação e narração*. Universidade de Coimbra: Porto, 2002. p.147-159. Disponível em http://observatorio.euro-ace.eu/sites/default/files/estudios/ID_1094.pdf.

_____. *O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira na era da sua reprodutibilidade icônica*. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n.59, p.37-63, fev. 2001. Disponível em http://www.ces.uc.pt/rccs/index.php?id_autor=392&id_lingua=1.

MENESES, Caroline Ferreira de. *Da Consciência à Efetivação da Liberdade*. In: *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. Konrad Utz, Marly Carvalho Soares (Orgs.) Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010, p.423-437.

MILL, John Stuart. *Ensaio sobre a liberdade*. (1859) – Tradução de Rita de Cássia Gondim Neiva. Ed. Escala: São Paulo, 2006. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal 44.

_____. *Utilitarismo*. (1861) – Tradução de Rita de Cássia Gondim Neiva. Editora Escala: São Paulo, 2007. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal 70.

MIRANDA, Wander Melo. *As fronteiras internas da nação*. In: *Cânones e Contextos*. 5º Congresso ABRALIC – Anais. Vol. 1. UFRJ: Abril, 1997, p. 417-423.

MONEGAL, Emir Rodríguez. *Introducción General: I - Vida y carácter; II - Obra*. (1954) In: - José Enrique Rodó - *Obras Completas*. Ed. Aguilar: Madrid, 1957, p.

_____. *La generación del 900*. Número, año 2, n°6-7-8, 1950. p.37-64. Edición digital: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm30d0> Acesso em 15 de out. de 2014.

_____. *Rodó y algunos coetáneos*. Montevideo. Número, núm. 3-4 (mayo 1964).

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e leitura*. 3ª Ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Federal de Campinas, 1996.

POPOCK, John. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Ed. da USP, 2003.

REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricouer*. 2ª Reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003.

REMOND, René. Uma história presente e Do político. In: REMOND, R. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Caliban e outros ensaios*. Tradução: Maria Helena Matte Hiriarti e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988.

_____. *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

SAN MARTÍN, Nicasio Perera. *Modernismo y mundonovismo: apogeo, ocaso y vigencia actual*. Centre de Recherches Latino-Américaines Université de Poitiers – CNRS. Texto leído el 24 de noviembre del 2000, en el Institut Hispanique de París, en ocasión del Homenaje al Centenario del Ariel, organizado por la Universidad de París IV (Sorbonne Nouvelle) y la Embajada de Francia en el Uruguay. Edición digital: Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010. Disponível em: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=351&Ref=37539> Acesso em 15 de out.de 2014.

SOUZA, Marcos Alves de. *Ideologia e política em José Enrique Rodó: liberalismo e jacobinismo no Uruguai (1895-1917)*, 2006. Tese (Doutorado em História) Universidade Estadual Paulista - Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Franca, 2006.

SHAKESPEARE, William. *A Tempestade*. (1611-13) - Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Reimpressão. São Paulo: Ed. Martin Claret Ltda, 2011.

TERRA, Ricardo Ribeiro. *Algumas questões sobre a filosofia da história de Kant*. In:

VALDÉS, Eduardo Devés. *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. Tomo I. Ed: Biblos: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. Santiago: Buenos Aires, 2000.

_____. *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Ed: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile, 2007.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Síntese Revista de Filosofia, Vol. VIII, nº 21, p. 7-29, 1981. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/2175/2468>.

WASSERMAN, Claudia. *Percursos intelectuais latino-americanos: “Nuestra América” de José Martí, e “Ariel” de José Enrique Rodó – as condições de produção e o processo de repercussão do pensamento identitário*. Diálogos, DHI/UEM, v. 8, n. 1, p. 51-66, 2004. Disponível em <http://www.uem.br/dialogos/index.php?journal=ojs&page=article&op=viewArticle&path%5B%5D=201>.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p.137-157.