

O estrangeiro absoluto

The Absolute Stranger

Raúl Antelo

Universidade Federal de Santa Catarina
(UFSC) | Florianópolis | SC | BR
antelo1950@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9799-6550>

Resumo: O texto analisa a obra de Eduardo Lourenço, destacando sua relação com Fernando Pessoa e outros autores, entre os quais Macedonio Fernández. Lourenço explora a pluralidade da identidade, enfatizando a consciência infeliz da modernidade, que não consegue unir conhecimento e ação. Argumenta que a literatura é uma forma de inscrever um conceito como a verdade e que a experiência cultural deve ser vista como um contínuo processo de construção do eu. Outros temas surgem na reflexão crítica: a importância da memória na formação da identidade e a necessidade de uma visão transcultural para compreender a realidade. Lourenço critica as abordagens idealistas e propõe uma reflexão sobre a comunidade e a democracia, ressaltando a complexidade das relações culturais, especialmente entre Portugal e Brasil.

Palavras-chave: Eduardo Lourenço; *Tempo brasileiro*; Fernando Pessoa; literatura comparada.

Abstract: The text analyses Eduardo Lourenço's work, highlighting his relationship with Fernando Pessoa and other authors, such as Macedonio Fernández. Lourenço explores the plurality of identity, emphasizing the unhappy consciousness of modernity, which fails to unite knowledge and action. He argues that literature is a way to inscribe a concept as truth and that cultural experience should be viewed as a continuous process of constructing the self. Other lateral topics as indicated by the critical reflection: the importance of memory in identity formation, and the need for a transcultural perspective to understand reality. Lourenço critiques ideal-



ist approaches and proposes a reflection on community and democracy, emphasizing the complexity of cultural relations, especially between Portugal and Brazil.

Keywords: Eduardo Lourenço; *Tempo brasileiro*; Fernando Pessoa; comparative literature.

“Seja a morte de mim em que revivo;
E tal qual fui, não sendo nada, eu seja!”

Fernando Pessoa – “O último sortilégio”

Ficções

Em um de seus clássicos ensaios sobre Fernando Pessoa, Eduardo Lourenço nos diz que o seu “sê plural como o universo” é o resumo mítico da consciência infeliz da Modernidade, impossibilitada de reunir a ordem do conhecimento exato e da ação justa.

Assim e contrariamente à inane acusação de niilismo de que reiteradamente foi objecto, o que ressalta em Pessoa é o movimento para a sutura dessa *falha* intrínseca do idealismo moderno como consciência infeliz. Daí a sua mitificação do espaço não dividido da sua infância (de sonho, como todas) como forma de reinvenção da infância imortal de todos os homens. A sua aventura não procede de uma orgânica e mórbida complacência pelo negativo, apenas tem em conta a evidente e crucificante extensão do seu império [...]. Foi sobre esta terrífica experiência de *não-ser*, sobre esta imolação de si nas tábuas do anonimato criador que Pessoa se ergueu à vida mítica, à criação de uma nova e incógnita espécie de mito: o mito de si mesmo como *ficção* (Lourenço, 1983, p. 164-167).

Eduardo Lourenço já lera Macedonio Fernández nos anos 70. Sua biblioteca conserva a edição cubana de *Papeles de Recienvenido* (1944).¹ Macedonio celebrizou-se, aliás, como “precursor de Borges”, mas sua escrita (“escrita em objeto”, definiu Germán García) é bem mais com-

¹ Baseio-me no levantamento de António Pedro Pita e Rui Jacinto (2024). A edição lida por Lourenço foi a de Fernández (1969). Octavio Paz solicita a Efraín Bó a análise dos *Papéis* e o resenhista afirma que “la literatura de Macedonio Fernández involucra el hecho argentino con una perspectiva ampliada desde el mismo instinto concien- cial—para emplear una de sus palabras—de conocimiento. No en vano su influencia sobre generaciones, en actitud de pensamiento, se ha marcado como conducta estética, simultáneamente con la estimación moral que lleva implícita su cuerpo verbal. Borges ha sido el primero en elevar la categoría de esta influencia sobre la gene- ración *martínfierrista* y el mismo Macedonio se confiesa renovado por el hacer de los jóvenes que lo aceptaron como mentor” (Bó, 1945, p. 186). Lourenço foi leitor sistemático de Paz. Veja-se o título (paralelo aliás com *Poesia e metafísica*) do clássico *Cuadrivio: Darío, López Velarde, Pessoa, Cernuda* (1965). Dentre outros, Lourenço conservou, ainda, na sua biblioteca, *Conjunciones y disyunciones* (1978); *Versiones y diversiones: poemas de Fernando Pessoa: cuatro*

plexa e sutil do que isso. Já no primeiro número da revista *Proa* (1922), Macedonio propunha, em “Desperezo en blanco”, que a inexistência do *eu* é concomitante com o vazio do tempo primordial. Tempo arcaico de quando não havia ninguém, porque ninguém ousava fazer o tempo existir: eram tempos muito solitários para toda a gente, e impossível de neles se demorar, pois não dispunham daquele presente, em que todos os momentos estão contidos, e mais ainda, porque estavam perdidos na noite dos tempos. Ao ser impossível detectá-los, só agora, contemporaneamente, foi possível fazê-lo, através de uma *arqueologia*, tão conhecedora do passado como nós somos ignorantes do presente, ou seja, apelando a um saber dos signos de um tempo, em que as pessoas, treinadas pela velhice, só lembram de esquecer (Fernández, 1922, p. 3).

Em novembro de 1927, um dos seus mais acudados leitores (e obliterados, rasurados), Miguel Ángel Virasoro, resgata a hipótese macedoniana para desenvolver uma teoria do *eu* como cultura, a mesma proposta, por sinal, de Eduardo Lourenço, em que destaque, dentre outras ideias, o relevo spinozista concedido à voz média, *neutra*, nem ativa, nem passiva, do *hacerse*.

O ser do Eu é, assim, seu realizar-se. Quer dizer, não mais o puro ser abstrato excogitado por Parmênides, mas um *continuo fazer-se*. Não é um tesouro a ser desperdiçado que possuímos como um dom gratuito dos deuses, conforme era concebido pela clássica concepção naturalista do ser (e, deste ponto de vista, a filosofia europeia mostra-se para nós como universalmente naturalista; apegada sem exceção, até no próprio Hegel, que a supera como momento do espírito, mas sem ultrapassar seu conceito, ao mito vazio do ser natural e abstrato), mas um ideal a ser realizado. Não Eu que é cultivado, mas Eu que não é fora de sua cultura, e cujo ser é seu construir-se a si como cultura. Isto é, ser que não é imediatamente, mas que chega a ser; algo que conquistamos a cada momento num processo sem fim, que é, aprofundando-o, como processo, o único e verdadeiro ser, pois o Eu conquistado e realizado deixa de ser no próprio ato em que é conquistado e realizado enquanto deixa de ser Eu ativo, momento criativo no espírito universal, vontade em ato, dinamismo profundo, ideal a ser realizado, elos vivos dessa cadeia inesgotável, pela qual ascendemos como consciência universal à plena realidade do Eu (Virasoro, 1927, p. 35-36, tradução própria).²

Existe *eu* a partir da postulação de relações. Admitindo “ser-plural-como-o-universo”, é necessária, portanto, a heterogeneidade de “seres-mais-do-que-eles mesmos” para entra-

poetas suecos: *algunos orientes extremos* (1978), revelando uma leitura tardia de *El laberinto de la soledad* (1983), posterior, portanto, a *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português* (1978).

² “El ser del Yo es así su realizarse. Es decir, no ya el puro ser abstracto excogitado por Parménides, sino un *continuo hacerse*. No un tesoro a dilapidar que poseemos como dádiva gratuita de los dioses, tal como lo concebía la clásica concepción naturalista del ser (y desde este punto de vista la filosofía europea se nos releva como universalmente naturalista; aferrada sin excepción, hasta en el mismo Hegel, que la supera como momento del espíritu, pero sin sobrepasar su concepto, al vacío mito del ser natural y abstracto) sino un ideal a realizarse. No Yo que se cultiva, sino Yo que no es fuera de su cultura, y cuyo ser es su construirse a sí mismo como cultura. Es decir, ser que no es inmediatamente, sino que llegar a ser; algo que conquistamos en cada momento en un proceso sin fin, que es, profundizándolo, como proceso, el único y verdadero ser, ya que el Yo conquistado y realizado deja de ser en el acto mismo en que se conquista y se realiza en cuanto deja de ser Yo activo, momento creador en el espíritu universal, voluntad en acto, dinamismo profundo, ideal a realizarse, eslabones vivientes de esa cadena inagotable, mediante la cual nos elevamos como conciencia universal a la plena realidad del Yo” (Virasoro, 1927, p. 35-36).

rem em relação, uns com os outros, materializarem a experiência, deslocar-se, desejar o heterogêneo e, em última análise, nele incluir a *diferença*.

A partir dessa negação do *eu*, Virasoro esvazia, ainda mais, se cabe, qualquer substância mortal ao resenhar um clássico de Macedonio: *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928).

Acordar é voltar a sonhar, continuar sendo; cair sempre em ser, que é contínuo e eterno. Não existe borda do ser através da qual possa-se cair no nada. No ser da sensibilidade somos imortais, num eterno reconhecimento de nós mesmos em toda pessoa, porque onde quer que alguém se reconheça, esse somos nós mesmos, e o que nunca foi reconhecido, nunca existiu, é “o outro”, o não-ser. Mas se o eu, que não é, encontra o seu ser, a sua realidade imortal, afogando-se na Sensibilidade universal, uma e absoluta, compreender-se-ia que a verdadeira essência do mundo é a Paixão, que o autor define obscuramente como a ordem da altruística. Realidade e devaneio são sempre a imagem, a mera expressão, representativa de seu ser essencial, constituindo ambos o mundo da representação com o qual Schopenhauer queria ser feliz, sem vontade, como se a felicidade fosse outra coisa – o autor objeta certamente – que um estado de vontade, afecção pura; concluindo pelo contrário a existência da felicidade na Paixão, que é a plenitude substancial do ser a-egoico (Virasoro, 1928, p. 226, tradução própria).³

Em involuntário plágio por antecipação de Maurice Blanchot, por afirmar que do saber só se espera que apague aquele que diz saber que sabe, rasurando não só toda matéria duradoura por trás dos semblantes mundanos, mas também as aparências do mundo e o próprio *eu* que as percebe, só resta, em consequência, uma realidade: o *pathos*. E é o *pathos*, a meu ver, o que leva Eduardo Lourenço a se apoiar nas experiências de culturas à margem para melhor definir a de Portugal.

Com efeito, as hipóteses culturalistas de Eduardo Lourenço não se alimentaram tão somente de fontes europeias. Há nelas um inequívoco paradigma transculturador latino-americano, vindo de *Les incas* (1961), do antropólogo suíço Alfred Métraux, pertencente ao círculo de Georges Bataille; *Los indios de las Americas* (1960), edição mexicana do indianista norte-americano John Collier; *Escritores de Indias* (1940), de Manuel Ballesteros; um clássico do século XVIII como *El Lazarillo de ciegos caminantes* (edição de 1946), de Concolorcorvo; *La poesía quechua* (1947), do estudioso boliviano Jesús Lara; *El perfil del hombre y la cultura en México* (1951), de Samuel Ramos ou os *Estudios de historia de las ideas* (1953), do filósofo argentino Francisco Romero.

Vejamos alguns desses autores. Diferente de Lévi-Strauss, Alfred Métraux dedicou-se a estudar o *pathos* nas culturas ameríndias, o que despertou não poucas coincidências sintomáticas (Lacan, 1956, p. 113-119). Métraux queria, por essa via, atribuir um lugar à violência nas sociedades ocidentais, destacando não haver, nesse ponto, superação (pois

³ “Despertarse es volver a soñar, continuar siendo; caer siempre en ser, que es continuo y eterno. No hay reborde del ser por donde se pueda caer a la nada. En el ser de la sensibilidad somos inmortales, en un eterno reconocimiento de nosotros mismos en toda persona, porque donde quiera que alguien se reconozca a sí, ese somos nosotros mismos, y lo que nunca se reconoció, nunca existió, es ‘el otro’, el no-ser. Pero si el yo, que no es, halla su ser, su realidad imortal, anegándose en la Sensibilidad universal, una y absoluta, se comprenderá que la verdadera esencia del mundo sea la Pasión, que el autor define obscuramente como el orden de la altruística. Realidad y ensueño son siempre la imagen, la mera expresión, representativa de su ser esencial, constituyendo entrambas el mundo de la representación con el que quería ser feliz Schopenhauer, sin voluntad, como si la felicidad fuera otra cosa—objeta ciertamente el autor—que un estado de voluntad, afección pura; concluyendo opuestamente la existencia de la felicidad en la Pasión, que es la plenitud substancial del ser ayoico”

não existe o progresso) mas, pelo contrário, apenas uma transposição (uma tradução, uma diferença) moderna do antigo ritual de sacrifício da vítima. A violência é a fundação da ordem jurídica para essas culturas, mas uma vez instituída a ordem, o direito passa a excluir toda e qualquer outra violência externa ao Estado. A vanguarda, ciente desse paradoxo, reivindicou a antropofagia, porque compreendeu que o direito não passa de uma violência imposta à violência pelo domínio da própria violência.

Ora, em suas primeiras pesquisas com os incas, Métraux defendeu uma posição salvacionista, segundo a qual a literatura é uma celebração destinada a não esquecer. É a mesma posição sustentada, por exemplo, nos Estados Unidos, pelo chefe do Bureau of Indian Affairs (1933-1945), John Collier, cujo livro de divulgação sobre os indígenas americanos, lido por Lourenço nos anos de 1960, prevê uma utópica hegemonia indiana.⁴ No entanto, não foi essa a trilha palmilhada por Métraux. Com efeito, a partir da análise das tábuas de Páscoa, ele passou a insubordinar-se contra essas leituras funcionalistas (as tábuas, ruínas de escrituras, seriam o início da história dos homens) e postulava, pelo contrário, a hipótese de que uma literatura é uma inscrição que, sem cessar, expande e difere a verdade (Métraux, 1995, p. 198-200). Em poucas palavras, Métraux veio a pensar a literatura como hieróglifo (coincidindo, por sinal, com a leitura de Magritte proposta por Foucault) e são essas ideias as que, sumariamente, Lourenço resgata em *Les incas* (1961).

A história do Mal é infinita, nos diz Lourenço, mas o que lhe dá sabor é a presença inexplicável de uma outra violência mais forte ainda do que a da pura ruindade, esse Mal absoluto que se confunde com transfiguração ou denegação, até atingir o doloroso resplendor da glória (cf. Lourenço, 2018, p. 162-163).

O herói cultural

Portugal é um tecido histórico-social de malha cerrada, uma aldeia de todos, uma parentela com oito ou mais séculos de coabitação, uma árvore genealógica comum que não consente, ou consente mal, no seu seio, a diferenciação que se volve *indiferença*, a irrupção de um viver *individual* autônomo e autonomizado que só o nascimento e a proliferação grandiosas da cidade burguesa instituíram.

Eduardo Lourenço – “Identidade e memória” (1984). In: *Nós e a Europa ou as duas razões*

Ora, particular atenção merece um outro volume constante da biblioteca de Eduardo Lourenço: *Sarmiento*, de Ezequiel Martinez Estrada. Interessam, no caso, não só a trajetória (do liberalismo ao socialismo) de seu autor, mas também a *pervivência* de matrizes eurocên-

⁴ «All these good things will come to pass if the nations will maintain and increase their enterprise and research into Indian need and Indian power. More slowly, less decisively they will come about even if the nations regress in their Indian programs. For the delaying action of the Indian societies and of that spirit they represent is ended. They have proved that they cannot be destroyed, and they are now advancing into the world». “Tudo isso passará se as nações mantiverem e incrementarem seus empreendimentos e pesquisas sobre necessidades e poder indianos. Lenta, porém, decididamente, se imporão, mesmo que as nações recuem em seus programas indígenas. Já que a ação residual das sociedades indígenas e do espírito que elas representam exauriu-se. Demonstraram não poder ser destruídas e estão atualmente avançando mundo afora” (Collier, 1947, p. 187, tradução própria).

tricas no seu ensaio, publicado em 1946 (porém, lido por Lourenço na edição Argos de 1956), em cuja introdução Martínez Estrada (tal como Lourenço) perguntava-se:

Quem somos nós; para onde vamos; se somos uma raça, quem são nossos progenitores; se somos nação, quais são seus limites? Proposição de questões fundamentais levantadas em *Conflicto y armonías de las razas en América*, embora date de 1858 [...], quando era oferecida essa opinião que, longe de solucionar esses problemas, os transformava em um enigma. “Dessas dúvidas nasceram caminhos que conduzem ao abismo”. Um quarto de século depois, esses são os tópicos daquele que, para Sarmiento, era “o” problema argentino (Estrada, 1979, p. 7-8, tradução própria).⁵

Eduardo Lourenço deve ter assinado a revista *Realidad*, editada em Buenos Aires por um desterrado, o escritor espanhol Francisco Ayala. Só conservou, porém, o número dedicado a Cervantes, em 1947, com um dos poucos ensaios sobre o cânone de um escritor (à chocante diferença de Neruda ou García Márquez) fracamente representado na sua biblioteca: Borges. Sabemos que o herói de Cervantes foi assunto frequente de reflexão para Borges: “La conducta novelística de Cervantes” (1928), “Magias parciales del *Quijote*” (1949) ou “Análisis del último capítulo del ‘*Quijote*’” (1956). No ensaio de 1947, porém, o alvo prioritário são as leituras literais e historicistas, muito comuns na península.

Glória paradoxal a do Quixote. Os ministros da letra o exaltam; em seu discurso negligente, veem (resolveram ver) um modelo do estilo espanhol e um confuso museu de arcaísmos, idiotismos e ditados. Nada os alegra mais do que simular que este livro (cuja universalidade não se cansam de proclamar) é uma espécie de segredo espanhol, negado às nações da terra, mas acessível a um grupo seleto de aldeões (Borges, 1947, p. 234, tradução própria).⁶

Mas, não sendo o documento fidedigno, o que era, portanto, a *realidade* para autores como Borges, Pessoa, Martínez Estrada? O que era a realidade para Eduardo Lourenço? Certamente não algo dado, mas uma constelação construída, plural como o universo.

⁵ “Quiénes somos; adónde vamos; si somos una raza, quiénes son nuestros progenitores; si somos nación, cuáles son sus límites? Planteo de cuestiones fundamentales desarrolladas en *Conflicto y armonías de las razas en América* si bien data de 1858 [...], cuando se daba esta opinión que, lejos de solucionar esos problemas los convertía en un enigma. ‘De estas dudas han nacido derroteros que conducen al abismo’. Un cuarto de siglo después, esos son los tópicos del que para Sarmiento era ‘el’ problema argentino”. Relembremos as palavras de Eduardo Lourenço: “Portugal estava metido numa encruzilhada por estar à beira de um precipício num ponto de vista da perda dos interesses coloniais, uma vez que Angola e Moçambique caminhavam para uma emancipação inevitável. Mas, em Portugal, ninguém queria realmente saber disso. Foi aqui no Brasil que, paradoxalmente, comecei a interessar-me por este tema do império, da colonização, e no fundo foi aqui que nasceu a ideia de que não se podia ter uma leitura da história portuguesa, da cultura portuguesa, sem conhecer esta outra parte do que tinha sido o império português. Em última análise, portanto, todo o *arrière plan* d’*O labirinto da saudade* tem a ver com a minha estadia na Bahia” (cf. Leite, 2009, p. 298).

⁶ “Paradójica gloria la del Quijote. Los ministros de la letra lo exaltan; en su discurso negligente ven (han resuelto ver) un dechado del estilo español y un confuso museo de arcaísmos, de idiotismos y de refranes. Nada los regocija como simular que este libro (cuya universalidad no se cansan de publicar) es una especie de secreto español, negado a las naciones de la tierra, pero accesible a un grupo selecto de aldeanos”. Posteriormente recolhido em Borges (2001).

A totalidade dos dados não é fornecida pela soma de todos eles, porque constitui uma estrutura; é dada pela integração e correspondência das partes no conjunto, com preeminência daqueles dados que são significativos em cada momento, em cada região, em cada ordem de atividades, expressando um sentido. A realidade é distorcida não apenas quando se omite algum desses fatores importantes, mas também quando se extraem consequências que não respondem logicamente a esse conjunto. Método dos historiadores jesuíticos que Benedetto Croce qualificou de '*pia fraus*' (Estrada, 1979, p. 9, tradução própria).⁷

Analogia, portanto. Borges admite, naquele ensaio de 1947 lido por Lourenço, que os leitores sejam gente como nós (cindida e lacerada) e não somente duas metades simultâneas de uma mesma alma homogênea, como a crítica idealista hispânica sustentou longamente. Sancho e o Quixote podem muito bem ser abstrações; mas não as do livro, que são, ao mesmo tempo, singulares e complexas, a tal ponto que, na análise, poderíamos desdobrá-las em outros muitos Sanchos e Quixotes, tal como Kafka fez, projetando um no outro. A ideia dessa consciência infeliz da Modernidade, impossibilitada de reunir a ordem do conhecimento com a ação pertinente, conjuga-se, assim, ao "sê plural como o universo", que unifica tanto a Pessoa quanto a Eduardo Lourenço.

Da mesma forma, o *Sarmiento* de Martinez Estrada encerra um paradigma liberal, a teoria do herói cultural,⁸ desenhado com traços grossos, obsessivos e recorrentes, arrastado

⁷ "La totalidad de los datos no se da por la suma de todos ellos porque constituye una estructura; se da por la integración y la correspondencia de las partes en el conjunto, con preeminencia de aquellos datos que son significativos en cada momento, en cada región, en cada orden de actividades expresando un sentido. Se falsea la realidad no sólo cuando se omite alguno de esos factores importantes, sino también cuando se extraen consecuencias que no responden lógicamente a ese conjunto. Método de los historiadores jesuíticos que Benedetto Croce calificó de '*pia fraus*'".

⁸ "Toda su teoría política es la misma de sus contemporáneos en el destierro, por consecuencia, de la misma Francia, de Inglaterra y de Norteamérica. [...] Eran inútiles la constitución impecable y el cuerpo de códigos técnicamente perfectos, si su aplicación, su funcionamiento en la realidad de las cosas habría de provocar los monstruosos resultados de formar hombres aparentemente sumisos a sus dictámenes, pero íntimamente aprestados para librar una lucha a muerte en defensa de sus personales intereses, e indirectamente en rehabilitación de todo el sistema colonial sofocado. [...] Sarmiento percibió esta sobrevivencia del antiguo sistema colonial en las nuevas instituciones, aunque careció del más elemental sentido de la economía para comprender que, en el fondo, la sobrevivencia de aquel sistema tenía como base la red de los intereses agropecuarios y comerciales. [...] Atribuirle a Sarmiento una obstinación y un odio temperamental contra lo español, lo rural, lo demoníaco de la religión, la política y la diplomacia es hacer el juego fácil a nuestros verdaderos enemigos; mejor dicho, está en el juego que a nuestros enemigos les conviene, y forma parte del status contra el que luchó más o menos en vano Sarmiento. Ni seccionar nuestro ligamen umbilical a las penínsulas, ni unirnos con los demás países iberoamericanos nos está permitido, y en cambio sí se nos permite fomentar el odio recíproco de vecinos, y mantener el respeto al Escorial y al Vaticano. Predicar estas verdades fue en tiempos de Sarmiento lo mismo que ahora, malgastar un sermón en el desierto". "Toda a sua teoria política é a mesma dos seus contemporâneos no desterro, consequentemente, da própria França, Inglaterra e América do Norte. [...] A constituição impecável e o corpo de códigos tecnicamente perfeitos eram inúteis, se sua aplicação e seu funcionamento na realidade das coisas provocassem os resultados monstruosos de formar homens aparentemente submissos a seus pareceres, mas intimamente prontos para travar uma luta até a morte em defesa de seus pessoais interesses e, indiretamente, na reabilitação de todo o sistema colonial sufocado. [...] Sarmiento percebeu essa sobrevivência do antigo sistema colonial nas novas instituições, embora careceu do mais elementar senso da economia para compreender que, no fundo, a sobrevivência daquele sistema tinha como base a rede de interesses agrícolas e comerciais. [...] Atribuir a Sarmiento uma obstinação e um ódio temperamental contra o espanhol, o rural, o demoníaco da religião, a política e a diplomacia é facilitar o jogo aos nossos verdadeiros inimigos; melhor dizendo, está no

que é por uma respiração ansiosa, tentando chegar a um lugar esquivo, mas, mesmo assim, gerando uma cadência, um ritmo corpóreo que se precipita sobre os referentes e os transforma. Sarmiento utiliza de uma poética da *mescla*, nesse ponto, precursora dos hábitos da vanguarda, que às vezes aglutina, com não pouca violência, confirmando, desse modo, o ritmo firme da prosa. Ritmo esse que, sendo significante, confirma o alvo da escritura, a fundação da nação, algo que *Mensagem* também realiza, a seu modo, como desleitura d'*Os lusíadas*.⁹

Comunidade

Mas, a ninguém escapa que fundar uma nação e estabelecer uma democracia, pressupõe definir, previamente, quais os indivíduos, ou mesmo grupos sociais, que integram uma comunidade para não recairmos, em palavras de Lourenço, na velha diferenciação, que logo se torna indiferença. Uma vez forçados a representar o todo da política virtuosa como único pacto de bem comum, conceitos tais como “comunidade” ou “democracia” acabaram por absorver, e até mesmo dissolver, todo caráter problemático, tornando-se noções acima de qualquer suspeita para uma definição meramente formal da política, um saber (mas, ao mesmo tempo, uma prática) que constitui, de fato, o único código da existência coletiva, e que, simultaneamente, assume o sentido ou a verdade efetivos dessa mesma existência. Como resume Jean-Luc Nancy, tais conceitos apontam para uma mutação da humanidade em relação a seus fins, ou consigo mesma, como kantiano “ser dos fins”. Não é o nome, portanto, de uma autogestão da humanidade racional, nem o nome de uma verdade acabada e definida pelas Ideias. É apenas o nome de uma humanidade exposta à ausência de todo fim dado, porém, existente (Nancy, 2009, p. 90-94).

Ora, Eduardo Lourenço buscou um antídoto para essas construções formais e finitas em fontes insuspeitas, i.e., não só nos ensaios de Noé Jitrik, algo explicável em função da deriva europeia de Jitrik, o qual depois da intervenção universitária de 1966, desempenhou-se, durante três anos, como professor da Université de Besançon, aprofundando suas leituras de autores como Barthes ou Blanchot. Lourenço, à essa altura em Nice, foi também leitor do *Ensayo sobre los integrantes racionales* (1949), do muito menos conhecido epistemólogo argentino Raymundo Pardo, o que se enlaça com a ideia, já mencionada, de algumas correntes filosóficas obliteradas na Universidade da guerra fria. Senão, vejamos. Adolfo Carpio, heideggeriano professor da UBA, recebe a incumbência, em 1960, por ocasião do sesquicentenário da autonomia argentina em relação às autoridades espanholas, de traçar um panorama filosófico do país para a editora de Victoria Ocampo. Veta, porém, a inclusão de um ensaio de Miguel Ángel Virasoro por parecer-lhe disparatado o colocar como paradigma de um pen-

jogo que convém aos nossos inimigos e faz parte do status contra o qual Sarmiento lutou mais ou menos em vão. Nem cortar nosso vínculo umbilical com as penínsulas, nem nos unir com os outros países ibero-americanos está nos permitido, mas, em contrapartida, nos é permitido sim fomentar o ódio recíproco entre vizinhos e manter o respeito pelo Escorial e pelo Vaticano. Pregar essas verdades era nos tempos de Sarmiento o mesmo que agora, desperdiçar um sermão no deserto” (Estrada, 1979, p. 179-182, tradução própria).

⁹ Jitrik (2012, p. 25). De Noé Jitrik, a biblioteca de Eduardo Lourenço conservou *Addio a la mamma, fiesta en casa y otros poemas*, em duas edições, a original (Buenos Aires, Zona, 1965) e a cubana de Casa de las Américas (1967); *Soledad y urbanidad*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1966; *Esteban Echeverría*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967 e *Muerte y resurrección de “Facundo”*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968 (cf. Lourenço (2017)).

samento não colonial a obra de um escritor, Macedonio Fernández (Carpio, 1962, p. 67-83). Já para Virasoro, a obra de Macedonio, destacada entre todas as outras, teria sido negligenciada pelos filósofos, perdendo assim rendoso aproveitamento, por não terem conseguido assimilar sua problemática ao debate nacional (Virasoro, 1961, p. 278-279). Contudo, o tempo demonstrou que a vanguarda mais radicalmente anti-positivista, avessa a qualquer realidade que não fosse o simples desdobrar das representações, não era bem a obra de um “filósofo profissional”, docente universitário normalizado, mas a de um mero escritor anarquista e marginal. Virasoro compreendeu muito bem o paradoxo e, como vimos, foi um dos poucos interlocutores de Macedonio, embora, em muitos pontos, não coincidisse: Macedonio criticava radicalmente o *eu* através do conceito de “almismo ayoico”, ao passo que Virasoro lutava, desesperadamente, por reconstruir a unidade do *eu*, como confessa numa carta ao escritor.

Ora, o enfrentamento entre Carpio e Virasoro a respeito de Macedonio correu paralelo à cruenta normalização que então se travava nas Universidades argentinas, na mesma época, por sinal, em que Lourenço realizava sua experiência brasileira na Bahia. Em 1957, um professor (demitido em 1955 pela restauração oligárquica) da Universidade de La Plata, o epistemólogo Raymundo Pardo (1916-?)¹⁰ denunciava a Argentina dos anos 1950-1960 como um país atrasado, semicolonial, cultural e economicamente subdesenvolvido por ser parasita da ciência e da tecnologia de países que, embora sem uma *intelligentsia* ou elite (“procerato”) extensas, contavam, pelo contrário, com universidades de fato. Pelo contrário, os países dominados por elites conservadoras eram meros *pedintes*, que não aplicavam a própria ciência à sua indústria, nem atribuíam maior relevância às pesquisas universitárias, o que levou Pardo a denunciar uma série de cúmplices universitários (laicistas e anti-neutralistas), no golpe que derrubara Perón: o “advogado” Angel Vasallo (1902-1978), Kant renascido na América do Sul (Derrida, 1984); Eugenio Pucciarelli (1907-1995), por ele chamado de “delegado de polícia”, um exemplo de que os mestres passam, mas os “discípulos” permanecem; o velho *martinferrista* Bernardo Canal Feijóo (1897-1982), alguém que passou de revolucionário *a posteriori* a simples Delegado Interventor na Faculdade de Humanidades da Universidad de La Plata; Francisco Romero (1891-1962), filósofo defensor da tradição liberal hegeliana (por Pardo satirizada como “linha Mayo-Caseros-Caribe”) e que, de aplicado estudioso e docente, teria evoluído a político constituinte de 1957 (Romero, 1935 e 1952), bem como seu irmão, o historiador José

¹⁰ Catedrático de Epistemologia e História da Ciência, após a demissão, na Universidad del Litoral (Rosario, Argentina), bem como diretor da Sociedad Argentina de Filosofía, Pardo é autor de várias monografias, tais como *Ensayo sobre los integrantes racionales (Esquema)*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Filosofía, 1949; *Los datos de la Lingüística y el carácter Evolutivo de la razón*, 1950; *La doctrina epistemológica*, 1951; *El carácter evolutivo de la razón y dos ciencias tipo: La Física y la Lingüística*, 1951; *Los datos de la Economía Política y el carácter evolutivo de la razón*, 1952, *El carácter evolutivo de la razón y las analogías entre la Física y la Economía Política*, 1952, *Las epistemologías evolutivas de la razón en la filosofía contemporánea*; *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología genética de J. Piaget y en la epistemología del empirismo filosófico. Estudio comparativo*; *Subversión social y Revolución cristiana*. Buenos Aires, Rosario, La Plata, Sociedad Argentina de Filosofía, 1953; *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico. Estudio comparativo*; *El problema de la razón en el realismo tomista del Padre R. Garrigou Lagrange*. Buenos Aires La Plata, Sociedad Argentina de Filosofía, 1954; *Del origen a la esencia del conocimiento. Los datos de la ciencia y el problema del mundo exterior*. Buenos Aires, Rosario, La Plata, Sociedad Argentina de Filosofía, 1954; *Ser y verdad en la teoría evolutiva. Los datos de la ciencia y el problema del ser. Sexta parte del Ensayo sobre los Integrantes Racionales*; *Primera respuesta crítica: el tomismo como evolucionismo realista convergente y el empirismo evolutivo. Estudio comparativo*. Buenos Aires, Rosario, La Plata, Sociedad Argentina de Filosofía, 1965; *La enseñanza de las ciencias, sus objetivos y métodos*. Córdoba, 1968; *L'Avenir de la philosophie*, 1973; *La ciencia y la filosofía como saber sin ser. Segunda respuesta crítica*. Rosario (s. d.). Sobre o autor, cf. Lacroze (1953, p. 93-96) e Daros (1976, p. 112-126).

Luis Romero (1909-1977), “o homem que falou na Sorbonne”,¹¹ reitor durante a intervenção universitária (1955) da UBA, além de diretor de sua faculdade de Filosofia e Letras (1962).¹²

Contrariamente a essa linha idealista-humanista-formalista, a epistemologia de Raymundo Pardo seguia as concepções epistemológicas de Brunschvicg, Reichenbach, Meyerson e do italiano Enriques, todas elas voltadas a uma teoria da razão. O empirismo filosófico por ele defendido, nas trilhas da psicologia, defendia, notadamente, o caráter evolutivo da razão, dando continuidade, de modo original, aos conceitos de Stuart Mill e Louis Rougier, em menor medida de Piaget e Benveniste, e mais remotamente de Nietzsche,¹³ ao defender a ideia de que a mente do homem cria, inventa e constrói de acordo com integrantes, tais como o “ser”, o “eu”, o “não-eu”, o “mundo”, a “mente”, a “ciência”, a “verdade”, integrantes essas de nossa atual sistematização racional, que estão, todavia, em plena transformação.¹⁴

Os antigos dispunham de um idioma perfeito para a consideração matemática dos grupos finitos. A sintaxe desse idioma era a lógica, com seus princípios de não contradição, de terceiro excluído e de silogismo, que permitiam uma passagem relativamente mecânica de uma proposição a outra sem levar em conta seu conteúdo; essas operações seriam o simples correlato linguístico (a tradução) de operações intuitivas sobre um sistema de objetos finitos. Mas, o que acontece quando operamos com objetos transfinitos (nação, democracia) do universo cultural? O poder do pensamento consiste, então, em sua paradoxal capacidade condicionadamente criadora, alegórica. Pardo chamava de *razão* o conjunto dos integrantes racionais, isto é, tudo aquilo que se integrasse na experiência apercepto-perceptiva, daí que se possa postular que, a seu ver, o colonial impensado nada mais é do que o inconsciente colonizado que esses autores, com relativa fortuna, buscaram desconstruir.

Não há surpresa, portanto, no fato de Eduardo Lourenço ser leitor de Macedonio, de Jitrik ou de Pardo. Pedro Sepúlveda ou Nuno Júdice já mostraram que, ao falar de Pessoa, Lourenço frequentemente fala de si. Quando décadas depois, Jitrik promovesse sua ciclópea *História crítica da literatura argentina* em 12 volumes (Jitrik, 1999-2018) não colocaria, no âmbito paradigmático, a ficção de Borges, mas a escrita de Macedonio, o que, *mutatis mutandis*, talvez explique melhor

¹¹ Alusão irônica ao texto de Alberto Gerchunoff, *El hombre que habló en la Sorbona* (1926) e à *Historia funambulesca del profesor Landormy* (1944), romance de Arturo Cancela.

¹² Pardo (1957), (cf. Ceballos [1985], Graciano [2008], Neiburg [1999], Sarlo [2007], Sigal [1991], Suasnabar [2004]).

¹³ Lourenço lia, por esses anos, a tradução argentina de *Schopenhauer e Nietzsche* (Anaconda, 1950), de Georg Simmel.

¹⁴ “Lévy-Brühl sostiene que la mente del primitivo no está regida por nuestros principios lógicos, pero ello no es obstáculo para que un niño perteneciente a una sociedad primitiva al ser transportado a otro tipo de sociedad (la del hombre occidental contemporáneo) sea capaz de asimilarse el sistema de categorías característico de esta sociedad. En resumen: Lévy-Brühl y con él Max Scheler (y otros) sostendrán la evolución de las categorías, pero no la evolución de la razón entendida como facultad o disposición para comprender cualquier sistema de categorías. El empirismo filosófico, al tener en cuenta el factor físico-biológico, sostendrá además de la evolución de las categorías, la evolución de la razón entendida como facultad o disposición para captar cualquier sistema de categorías”. “Lévy-Brühl afirma que a mente do primitivo não é regida pelos nossos princípios lógicos, mas isso não impede que uma criança pertencente a uma sociedade primitiva, ao ser transportada para outro tipo de sociedade (a do homem ocidental contemporâneo), seja capaz de assimilar o sistema de categorias característico dessa sociedade. Em resumo: Lévy-Brühl e, com ele, Max Scheler (e outros) afirmarão a evolução das categorias, mas não a evolução da razão entendida como faculdade ou disposição para compreender qualquer sistema de categorias. O empirismo filosófico, ao levar em conta o fator físico-biológico, afirmará, além da evolução das categorias, a evolução da razão entendida como faculdade ou disposição para captar qualquer sistema de categorias” (Pardo, 1950, vol. III, p. 1618-1623, tradução própria).

a integração de Lourenço, se pensamos que Macedonio está para a renovação da literatura e do pensamento argentinos, como Pessoa o está para a literatura e o pensamento de Portugal.

Diante da coerção a optar entre judeus e não judeus, a teologia política de Paulo limitou-se a criar uma nova divisão, entre a carne e o espírito (*sarx/pneuma*).¹⁵ Tanto Pessoa quanto Macedonio conseguem aplicar um corretivo à hipertrofia dos poderes humanos e, assim, completam a proeza de ultrapassarem o *tertium non datur* ao não serem platônicos, nem antiplatônicos, pois ambos definem um local específico de pensamento (próprio e singular, mesmo que múltiplo), a rigor, subtraído da unânime convocatória à derrubada do platonismo. Esse *neutro*, no caso de Eduardo Lourenço, também não se identifica com a disjuntiva civilização / barbárie levantada por Sarmiento, mas tende a ver uma saída num Brasil complexo que, de um lado, funciona como espaço de glorificação e expansão da língua portuguesa no mundo, mas, contrariamente, é também um espaço que os portugueses mal conseguem vislumbrar, uma vez que pensam, exclusivamente, que o laço linguístico já significa de *per se* uma identificação, uma identidade de pontos de vista, quando, no plano cultural, a batalha é bem mais complexa. Para tanto, Lourenço, em 1997, dava o exemplo da língua espanhola, vitoriosa, a futuro, nos Estados Unidos, porém, cada vez mais residual nas margens do próprio território:

A Espanha não impõe a língua nacional no interior do espaço espanhol propriamente dito. Os galegos recusam-se a falar castelhano, os catalães não querem falar castelhano. A unidade deles vem-lhe de algum modo de fora dessa esfera hispânica. A nossa é ao contrário. Naturalmente salvo uma diferença de tom, de tonalidade entre o Porto e o Algarve, há uma unidade profunda, quer na ordem linguística, quer na ordem cultural deste país. Mas o nosso caso é um caso singular, porque na verdade, segundo a frase famosa, muito comentada, e nem sempre bem, a nossa alma se repartiu pelo mundo, se fez diversa, se fez múltipla, e não devemos viver essa multiplicidade como uma fraqueza, porque não se trata de relações de força, mas devemos vivê-la efectivamente como uma grande riqueza. O que acontece é que, nesta esfera lusófona, há uma espécie de desequilíbrio glo-

¹⁵ “En *La línea e il círculo* [*La línea y el círculo*], Melandri ha mostrado que la analogía se opone al principio dicotómico que domina la lógica occidental. Contra la alternativa drástica «o A o B», que excluye al tercero, la analogía siempre hace valer su *tertium datur*, su obstinado «ni A ni B». La analogía interviene, pues, en las dicotomías lógicas (particular / universal; forma / contenido; legalidad / ejemplaridad etc) no para componerlas en una síntesis superior, sino para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo en que ocurre en un campo electromagnético, éstas pierden su identidad sustancial. Pero ¿en qué sentido y de qué modo se da aquí un tercer término? Ciertamente, no como un término homogéneo a los dos primeros, cuya identidad podría definirse a su vez por una lógica binaria. Sólo desde el punto de vista de la dicotomía, el análogo (o el paradigma) puede aparecer como un *tertium comparationis*. El tercero analógico se afirma aquí ante todo a través de la desidentificación y la neutralización de los dos primeros, que se vuelven entonces indiscernibles. El tercero es esta indiscernibilidad, y si se busca aferrado a través de cesuras bivalentes se llega necesariamente a un indecible. En este sentido, es imposible separar con claridad en un ejemplo su condición paradigmática, su valer para todos, de su ser un caso singular entre los otros. Como en un campo magnético, no se trata de magnitudes extensivas y graduales, sino de intensidades vectoriales”. “Lévy-Brühl afirma que a mente do primitivo não é regida pelos nossos princípios lógicos, mas isso não impede que uma criança pertencente a uma sociedade primitiva, ao ser transportada para outro tipo de sociedade (a do homem ocidental contemporâneo), seja capaz de assimilar o sistema de categorias característico dessa sociedade. Em resumo: Lévy-Brühl e, com ele, Max Scheler (e outros) afirmarão a evolução das categorias, mas não a evolução da razão entendida como faculdade ou disposição para compreender qualquer sistema de categorias. O empirismo filosófico, ao levar em conta o fator físico-biológico, afirmará, além da evolução das categorias, a evolução da razão entendida como faculdade ou disposição para captar qualquer sistema de categorias” (Agamben, 2010, p. 25-26, tradução própria).

rioso, de desequilíbrio famoso, que está nas raízes das nossas dificuldades em nos concertarmos em agir, [dificuldades] mais ou menos fundamentais, que dizem respeito à defesa da nossa língua, das nossas culturas, do nosso lugar no mundo. [Na esfera lusófona] há um país chamado Brasil, e esse país sozinho tem mais falantes de língua portuguesa. Além disso é, efectivamente, um país do futuro, e um geógrafo francês dizia malicioso: «e se-lo-á sempre». Não. Eu penso que o Brasil é um país do presente, e de um presente extremamente afirmativo, como os outros todos que fazem parte da Comunidade dos Povos de língua portuguesa, mas mais do que eles, até porque os outros ainda estão saindo agora de grandes dificuldades da sua definição histórico-política. O Brasil é uma espécie de esfera autónoma, quase não tem exterior. Não precisa de ter exterior porque tem tudo dentro, desde a língua que efetivamente foi para lá, da cultura que foi para lá, e que lá se combinou de maneira extraordinária com aquela de ordem oral que veio da África, com alguma autóctone, enfim muito perdida realmente no tempo, ou então guetizada na Amazônia, aquilo que dela resta (Lourenço, 1923).¹⁶

O absoluto estrangeiro habita um universo onde tudo quanto é essencial está no centro, o centro está em toda a parte,¹⁷ mas a circunferência, em parte alguma.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Tradução de Flavia Costa e Mercedes Ruviluso. Barcelona: Anagrama, 2010.

BÓ, Efraín Tomás. Papeles de Recienvenido – Macedonio Fernández. *El hijo pródigo*, a. 2, v. 7, n. 24, mar. 1945.

BORGES, Jorge Luis. Nota sobre el Quijote. *Realidad*, Buenos Aires, v. 2, n. 5, set.-out. 1947, p. 234.

BORGES, Jorge Luis. *Textos recobrados 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé, 2001.

CARPIO, Adolfo. La filosofía en la Argentina (1930-1960) según el Dr. Virasoro. *Sur*, n. 275, mar.-abr. 1962, p. 67-83.

CEBALLOS, Dardo Cúneo. *Los estudiantes universitarios y la política 1955-1970*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

COLLIER, John. *Indians of the Americas*. [s. l.]: New American Library, 1947.

¹⁶ Ver, ainda, “Da literatura brasileira como rasura do trágico” (1984). In: Lourenço, 2018, p. 147-153.

¹⁷ “Neste *Sertão-Mundo*, ao mesmo tempo anterior e posterior à História, desenrola-se o único combate pela definição da humanidade, que por conta de Deus e de si mesma deve não apenas escolher entre o escolhido – a oposição transcendente entre bem e mal – mas perder ou ganhar a sua alma, o sentido da sua vida, no enigma dessa mesma oposição. Desde a primeira linha *Grande sertão: veredas* é uma epopeia – mas também uma alegoria – metafísica. E é esta a natureza do terceiro sertão, cuja estrutura se assemelha à de um labirinto onde Riobaldo é o Teseu indómito e indagante, jagunço filho de Tirant le Blanc e de Plotino, e Diadorim o longo fio submerso e adivinhado que vai levar oitocentas páginas para se desenrolar, revelando que o Amor é realmente a essência do universo”. *Grande sertão: veredas* seria, assim, para Lourenço, uma macro-mônada. Cf. “Guimarães Rosa ou o terceiro sertão” (Lourenço, 2018, p. 162).

- DAROS, William. Ser y realidad en el Empirismo Evolutivo de R. Pardo. *Rivista Rosminiana*, Stressa, 1976, p. 112-126.
- DERRIDA, Jacques. Kant: El conflicto de las Facultades. In: DERRIDA, Jacques Kant. *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Garnica, 1984. p. 19-58.
- ESTRADA, Ezequiel Martínez. *Sarmiento*. 3 ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1969.
- FERNÁNDEZ, Macedonio. *Papeles de Recienvenido*. La Habana: Casa de las Américas, 1969.
- FERNÁNDEZ, Macedonio. Desperezo en blanco. *Proa*, Buenos Aires, a. 1, n. 1, ago. 1922.
- GRACIANO, Osvaldo. *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina, 1918-1955*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2008.
- JACINTO, Rui; PITA, António Pedro. *A biblioteca de Eduardo Lourenço*. Lisboa: Âncora, 2024.
- JITRIK, Noé. Escritura: entre espontaneidad y cálculo. In: JITRIK, Noé. *Historia crítica de la literatura argentina*: vol. IV, Sarmiento. Edição de Adriana Amante. Buenos Aires: Emecé, 2012. p. 15-32.
- JITRIK, Noé. *Historia crítica de la literatura argentina*. Buenos Aires: Emecé, 1999-2018 (12 volúmenes).
- LACAN, Jacques. Intervenção sobre a comunicação de Claude Lévi-Strauss: Sur les rapports entre la mythologie et le rituel. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1956, tomo XLVIII.
- LACROZE, René. Raymundo Pardo, Ensayo sobre los integrantes racionales (Esquema). *Bulletin Hispanique*, v. 55, n. 1, 1953, p. 93-96.
- LEITE, Rui Moreira. A miragem brasileira. *Colóquio/Letras*, Lisboa, n. 171, 2009.
- LOURENÇO, Eduardo. Lusofonia e lusofolia. In: *Metamorfoses. Revista de estudos literários luso-afro-brasileiros*, v. 20, n. 2, 2023.
- LOURENÇO, Eduardo. *O canto do signo. Existência e literatura (1957-1993)*. Lisboa: Gradiva, 2017.
- LOURENÇO, Eduardo. *Tempo brasileiro. Fascínio e miragem*. SOARES, Maria de Lourdes (org.). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.
- MÉTRAUX, Alfred. *La isla de Pascua*. Tradução de Emili Olcina. Barcelona: Laertes, 1995.
- NANCY, Jean-Luc. La Démocratie finie et infinie. In: NANCY, Jean-Luc. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009. p. 77-94.
- NEIBURG, Federico. Politización y universidad. Esbozo de una pragmática de la política en la Argentina. *Prismas*, n. 3, 1999.
- PARDO, Raymundo. *África, sudamérica y los concursos universitarios*. Buenos Aires: Edição do Autor, 1957.
- PARDO, Raymundo. Sentido filosófico de la negación del principio del tercero excluido en la matemática transfinita. In: *Actas del primer congreso nacional de filosofía (Mendoza 1949)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950, v. III, p. 1618-1623.
- ROMERO, Francisco. *Palabras a García Morente*. Buenos Aires, 1935.
- ROMERO, Francisco. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal, 1952.

SARLO, Beatriz. Los universitarios. In: SARLO, Beatriz. *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel, 2007. p. 85-107.

SIGAL, Silvia. *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Puntosur, 1991.

SUASNABAR, Claudio. *Universidad e intelectuales: educación y política en la Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: FLACSO Manantial, 2004.

VIRASORO, Miguel Ángel. Filosofía. In: *Argentina 1930-1960*. Dirigido por Jorge Gelman e coordinado por Alejandro Cattaruzza. Buenos Aires: Editorial Sur, 1961, p. 278-279.

VIRASORO, Miguel Ángel. Una teoría del yo como cultura. *Síntesis*, Buenos Aires, n. 7, nov. 1927, p. 35-36.

VIRASORO, Miguel Ángel. No toda es vigilia la de los ojos abiertos, por Macedonio Fernández. *Síntesis*, Buenos Aires, n. 17, out. 1928.