

ESCOLAS DO PORTO E DE MADRID

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário,
José Carlos Pereira e Renato Epifânio

2021

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Fotografia da capa: Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra e

Garcia Morente

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-53284-5-1

Depósito Legal: 491048/21

Primeira edição: Novembro de 2021

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-53284-5-1/esc>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

O PERCURSO ESPECULATIVO DE JOSÉ GAOS

António Braz Teixeira

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

1. Nascido em 1900, como Augusto Saraiva (1900-1982), mais novo dois anos do que Zubiri (1898-1983) e poucos anos mais velho do que Recaséns Siches (1903-1977) e Maria Zambrano (1904-1991), José Gaos (1900-1969) encontra-se numa situação singular no âmbito da “Escola de Madrid”, algo semelhante à que, na “Escola Portuense”, corresponde a Newton de Macedo (1894-1944).

Com efeito, nas duas escolas filosóficas, ambos foram, simultaneamente, discípulos e mestres, na medida em que, na ordem do tempo, Gaos foi o primeiro discípulo de Ortega (1883-1955), Morente (186-1942) e Zubiri, vindo, depois, a ser o mais novo dos mestres da Escola, enquanto Newton de Macedo, também o mais jovem dos professores de Filosofia da escola instalada na Quinta Amarela, principalmente na sua *Introdução à Filosofia* (1926), foi o primeiro em que o criacionismo leonardino encontrou evidente e assumido eco especulativo.

De acordo com o relato autobiográfico do próprio Gaos, nas suas *Confesiones profesionales* (1958), o seu interesse pela actividade especulativa terá sido despertado, em Oviedo, no final do ensino secundário, pela leitura do manual escolástico de Balmes.

Seria, contudo, em Madrid que, na pessoa de M. Garcia Morente, encontraria aquele que considerava haver sido o seu primeiro verdadeiro mestre de Filosofia, “em certos aspectos e em certo sentido, inclusivamente, o maior”, que o iria iniciar no conhecimento de Kant, cujo pensamento profundamente o marcaria, como o *rekantismo*, que propugnou na fase de maturidade, claramente revela.

Se bem que, no mesmo escrito autobiográfico, tenha afirmado sempre se ter reconhecido como “o mais fiel e predilecto discípulo de Ortega y Gasset”, lugar e condição em que, devido, decerto, ao seu forçado exílio mexicano, fora, posteriormente, substituído por Julián Marias, o seu percurso especulativo veio a ser duradoura e decisivamente marcado pelo contacto com a fenomenologia de Husserl, que lhe foi, igualmente, proporcionado por Morente, com quem, em 1929, traduziu a 2ª edição das *Investigaciones lógicas*

(1913), e já nos anos 30, pela filosofia existencial de Heidegger e pelo historicismo de Dilthey, de que adoptou a designação de “Filosofia da Filosofia”, bem como a noção de “ideia” ou “concepção do mundo” (*Weltanschauung*), ambas de grande relevo no período final da sua reflexão.

2. Como Zubiri que, sob a orientação de Ortega, iniciara o seu percurso filosófico no âmbito da lógica fenomenológica¹, Gaos, agora sob a orientação do futuro autor de *Naturaleza, História, Dios*, dedicará também a Husserl e à fenomenologia os seus primeiros trabalhos académicos², assim como será, ainda, por incitante sugestão do mesmo mestre, agora seu colega, que, alguns anos depois, se acercará, demoradamente, do pensamento de Heidegger, interesse que culminará, já no México, com a tradução de *Ser e Tempo*, precedida de uma extensa, aprofundada e muito bem documentada introdução³.

O percurso especulativo de José Gaos desenvolver-se-á em torno de três grandes núcleos temáticos: o que, na senda de Dilthey, denominava “Filosofia da Filosofia”, a reflexão antropológica e a historiografia e a hermenêutica da filosofia mexicana e do pensamento hispano-americano, logrando, em todos eles, abrir ou apontar inovadoras perspectivas ou impulsionar, de modo decisivo, o trabalho e a reflexão de investigadores e pensadores mexicanos mais jovens, em diálogo criador com a grande tradição cultural de José Vasconcelos (1882-1959), António Caso (1883-1946), Alfonso Reyes (1889-1959), Samuel Ramos (1897-1959) e Octávio Paz (1914-1998), cumprindo, ainda, recordar aqui a sua relevantíssima actividade de tradutor de obras fundamentais do pensamento alemão (Hegel, Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger).

3. Será, ainda, de uma perspectiva fenomenológica que, no seu fecundo exílio mexicano, Gaos dará, pela primeira vez, desenvolvida e original expressão à sua própria reflexão, nas cinco conferências sobre antropologia filosófica que, no final de 1944, preferirá em Monterrey, na universidade de Nuevo León, sobre *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, as quais viriam a conhecer a sua primeira edição, logo no ano seguinte, por iniciativa daquela universidade⁴.

¹ *Le problème de l'objectivité d'après Husserl. I. La logique pure*, Lovaina, 1921; e *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923.

² *La crítica del psicologismo de Husserl*, Madrid, 1928; e *Introducción a la fenomenología*, id., 1933.

³ *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

⁴ Usaremos aqui a edição espanhola desta obra, publicada, em 1998, em Valência, pela Institució Alfons el Magnànim, prefaciada por Teresa Rodríguez de Lecea.

Nesta sua primeira investigação antropológica, partia o filósofo espanhol de uma ontologia pluralista, próxima da que o seu mestre M. Garcia Morente expusera nas *Lições preliminares de Filosofia* que proferira, na Universidade de Tucumán (1937), durante o seu breve exílio argentino.

Nesta ontologia, Gaos distinguia três tipos diferentes de seres: os *seres reais* – em que incluía os seres materiais, os vitais, os psíquicos e os racionais – os *seres ideais* e os *valores*, notando que o que mais diferenciava um ser dos restantes era aquilo que dele era privativo ou exclusivo, do que resultava, então, que a tarefa da filosofia do homem ou da antropologia filosófica consistiria em determinar o que dele se apresentava como exclusivo.

Do conjunto de elementos ou aspectos exclusivos do homem em que, segundo o “transterrado” filósofo espanhol, entre outros, se incluíam a razão, a palavra, o riso, a personalidade ou a espiritualidade, decidiu ele, naquela circunstância, concentrar-se no que, no homem, era mais patente, o *corpo*, e no que, nele, era mais radical, o *tempo*.

Para o futuro autor de *Del hombre*, o *corpo* era o que mais distinguia o homem não só dos seres incorpóreos como também dos outros seres corpóreos, parcial ou meramente materiais, enquanto o *tempo humano* o diferenciava dos seres intemporais e dos demais seres temporais, bem como distinguia, temporal e historicamente, cada homem de todos os outros, nele se fundando a concreção histórica e temporal do ser do homem.

Notava, ainda, o antigo reitor da Universidade paulista que o que se configurava como exclusivo do homem teria que determinar-se a partir da posição em que se encontrava, pelo que essa determinação seria realizada não só em geral, mas de acordo com a própria história de cada um (ob. e ed. cit., pp. 25-26).

4. Por outro lado, cumpriria não esquecer que aquilo que, no corpo humano, há de exclusivo se revela não só na sua totalidade mas se especifica em algumas das partes que o compõem, de que a mais relevante seria a *mão*, uma vez que, diversamente do que ocorre com outras partes do corpo, ela se acha em relação com o resto do corpo humano, com o ser humano inteiro e com as obras da cultura humana, material e imaterial, que ela faz ou cria, em relação com a inteligência e a razão, o que possibilitava que, a partir dela ou com base nela, fosse conhecido o homem, tanto em si como nas suas obras.

A mão tem a capacidade de pegar, agarrar, tocar, apalpar, medir, de ser órgão de tacto, de conhecimento sensível e de certas qualidades sensíveis, de sentir

ou de proporcionar prazer, de exercer uma função cognitiva, de ser meio de experimentar ou fazer experimentar sentimentos ou de exprimir alguma coisa, bem como de ser objecto de inactividade ou de ócio.

Pensava o especulativo espanhol que, das actividades que a mão tem a capacidade de realizar em nenhuma como na *carícia* se revelava tão bem a essência, a altura e a nobreza do homem, pelo que dedicou à respectiva fenomenologia um tratamento profundo, exaustivo e original, de grande penetração e subtileza intelectual que, infelizmente, a limitação do tempo, me impede de acompanhar aqui (*idem*, pp. 26-86).

5. Vimos já que, para José Gaos, daquilo que era exclusivo do homem, o mais radical seria o *tempo*, com o qual o homem tem duas relações diferentes, a de *ser temporal* e a de *viver o tempo*.

Com efeito, o homem não só vem a ser, é e deixa de ser no tempo, como vive o tempo e as relações dos seres e das coisas com ele, as próprias e a falta dessas relações e, nesse viver o tempo, o homem manifesta-se múltiplo.

Na análise do tempo humano, o então professor da UNAM, em vez de seguir o caminho delineado pela ciência e pela filosofia de Kant, tinha por mais adequado reflectir a partir do saber vulgar e pré-filosófico, considerando expressões como *ter tempo*, *fazer tempo*, *ganhar tempo*, *perder tempo*, *passar o tempo* ou *matar o tempo*, que significando, todas elas, que o homem não pode fazer nada, que tem sempre e em todo o tempo que fazer algo ou alguma coisa, seriam reveladoras e provariam que o tempo é exclusivo do homem e, nessa medida, definidor do homem.

Efectivamente, o tempo apresenta-se, ali, como movimento, como vida, como ser, pois a vida do homem, o seu ser, tem por condição desse mesmo ser a finitude do seu tempo, dado que, se o homem não tivesse que morrer, se fosse imortal, não teria que fazer nada, não teria que viver.

Assim, naquelas expressões da linguagem vulgar evocadas por J. Gaos, o que está em causa é sempre a relação entre o homem e o tempo, que supõe e tem implícita a consciência do tempo e do seu valor, a consciência não só da finitude do tempo e da vida de cada homem mas a consciência também da constante iminência do seu fim, de que a morte constantemente o ameaça, pelo que aquilo que o homem tem que fazer tem que ser feito em vida e ser feito com urgência.

Consequentemente, o ser temporal do homem parece reduzir-se, então, ao seu ser mortal, pelo que, cada homem, seria individualizado, pessoalmente,

pela morte. Mas sendo infinidade que a morte individualiza pessoalmente, o homem seria, então, o mais individuado dos seres, cuja vida, movimento, tempo, ser, princípio e fim seriam mais seus, o mais mortal em sentido mais próprio, o mais temporal. Assim, o viver o tempo por parte do homem radicaria no sentimento que ele tem de ser temporal e pelo facto de sê-lo.

Por outro lado, só a Bondade de Deus poderia assegurar a imortalidade da alma humana, uma vez que, como qualquer outra criatura, o espírito tem necessidade de que essa mesma divindade o assista na criação contínua para não desaparecer no nada. Daí concluir o filósofo não poder a antropologia acabar-se senão em teologia, advertindo, contudo, que não podemos começar a falar de Deus senão tratando de nós, tal como não podemos acabar de falar de nós senão falando, por último, de Deus (*idem*, pp. 72-106).

6. Durante o decénio posterior à publicação deste seu primeiro, original e profundo ensaio de antropologia filosófica, processou-se uma significativa viragem ou mutação no percurso especulativo do pensador espanhol, em que a anterior via fenomenológica e o diálogo com Ortega, Scheler e Heidegger, vão ceder ou ser substituídos por uma atitude relativista e céptica relativamente à própria Filosofia, que culminará na proposta de um novo regresso a Kant, que já não será o do neo-kantismo mas o do que denominará *rekantismo*.

Talvez a melhor e a mais clara expressão deste novo rumo da reflexão de J. Gaos se encontre no denso *Discurso de Filosofia*, datado de Janeiro de 1954⁵.

Aí Gaos começa por distinguir duas partes na Filosofia, que denomina *fenomenologia*, a primeira, e *metafísica*, a segunda, notando que aquela se ocupa dos fins imanentes deste mundo, desta vida, enquanto esta, que culmina na *teologia*, tem procurado saber, principalmente por via da ciência, sobre “o mais além, a outra vida, o outro mundo”, atribuindo menos relevante importância à teoria da matéria ou à tentativa de provar a imortalidade da alma humana.

Fazendo apelo à teoria de Dilthey sobre os três tipos de concepções do mundo – *naturalismo*, *idealismo da liberdade* e *idealismo objectivo*⁶ – a que o seu

⁵ Publicado no nº 2 dos *Cuadernos Americanos*, 1954. Usamos aqui o texto recolhido na antologia *Filosofia de la Filosofia*, org. e pref. de Alejandro Rossi, Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

⁶ Cf. Wilhelm Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, trad. port. de Artur Mourão,

pensamento conferiu sempre significativa importância, o filósofo sustenta só haver dois tipos de *teologia*: a *teísta* e a *panteísta*, considerando o *deísmo* como “um teísmo menor” e o *panenteísmo* como “uma singularidade de segunda ordem”.

Assim, ao que aquele filósofo germânico apelidara de *idealismo da liberdade* viria a corresponder o *teísmo*, tal como ao *idealismo absoluto* corresponderia o *panteísmo*, enquanto ao *naturalismo* deveria substituir-se o *positivismo* pelo que nele havia de renúncia à metafísica e de limitação aos fenómenos do mais aquém.

Pensava o nosso filósofo que a metafísica teria culminado num fracasso, o da demonstração científica da imortalidade do homem e da existência de Deus, o da convicção de alcançar um conhecimento certo de uma e de outra, por ser impossível fazer ciência de entes objecto de fé religiosa.

Para Gaos, o fracasso da metafísica suscitava o problema do lugar ou da posição do homem no mundo, do seu sentido ou da sua verdade, bem como o da conformidade da restante realidade com as concepções da razão, do mesmo passo que conduzia o homem a renunciar à busca de uma compreensão universal, a reconhecer a sua própria finitude, cuja manifestação mais significativa era a sua finitude *gnosiológica*, a finitude da razão que, essencialmente, o define, a tomar consciência do carácter incompreensível do seu sentido metafísico, sendo, por isso, a suma da sabedoria humana o reconhecer essa mesma finitude humana e o saber conformar-se com ela.

Deste modo, para o especulativo hispano-americano, a metafísica mais não fora do que um esforço frustrado e passageiro na história humana, dela restando de mais aproveitável apenas as fenomenologias contidas nos vários sistemas filosóficos, dado haver sido de fenómenos deste mundo que eles partiram no seu caminho de “invenção” metafísica.

Notava, a este propósito, o agora agnóstico, positivista e céptico José Gaos que, em seu entender, se tinha dado excessiva e indevida importância à historicidade do homem, bem como, igualmente, à historicidade da Filosofia, pois, se se considerasse a história multimilenária do homem, os 25 séculos de história da Filosofia resultavam numa como que simultaneidade.

Por outro lado, as divergências entre os filósofos, em vez de ilustrarem uma história progressiva da Filosofia ou progresso no seu devir histórico, revelariam o fracasso da metafísica em cada um dos metafísicos, com a repetição dos mesmos “ismos” e a conseqüente simultaneidade das concepções do

mundo pessoais dos filósofos, as quais eram distintas como distintos, pessoal ou individualmente, eram os filósofos.

Para o especulativo espanhol, a diversidade e o carácter contraditório dessas concepções do mundo pessoais dos filósofos resultariam da finitude gnosiológica do homem, tal como as contradições entre elas decorriam do mistério do ser.

Assim, em seu entender, tanto o teísmo como o panteísmo deviam ter-se por algo definitiva e irremediavelmente fracassado e superado pelo que, das três concepções do mundo a que inicialmente aludira, apenas restaria a concepção positivista contida na primeira crítica kantiana, o que designava por *rekantismo* ou cepticismo moderado, limitado à verdade metafísica e que não negasse nem recusasse a conformidade entre os pensamentos e os fenómenos deste mundo, desta vida e entre estes mesmos fenómenos, i.e., a verdade da ciência (ob. e ed. cit., pp. 169-181).

7. Notava, no entanto, o pensador ibérico que não se poderia esquecer que, entre os fenómenos a considerar ou a ter em conta, se incluíam os *valores*, que são um facto, porquanto o conceito de “facto” não podia reduzir-se ou limitar-se aos *factos materiais* nem aos fenómenos reais, de carácter físico ou psíquico, devendo, pelo contrário, incluir ou abranger todo o ente que se apresente “ele mesmo”, sendo, nessa medida, fenómenos de experiência, como aconteceria tanto com os entes ideais como com os entes metafísicos, como Deus e as almas substanciais.

Os valores eram concebidos ou entendidos por Gaos como simples *qualidades* das coisas materiais, de objectividades independentes de serem vividas ou de projecções da vida, que obrigam o homem a tomar posição perante eles ou a reconhecê-los como valores por si mesmos (*idem*, pp. 181-182).

8. Notava o filósofo que o reconhecer os limites da ciência, decorrentes da finitude gnosiológica humana, implicava o paralelo reconhecimento da existência de “razões do coração que a razão desconhece” e a que abrem espaço àqueles mesmos limites.

Por outro lado, esclarecia J. Gaos que o positivismo ou *rekantismo* que propugnava significava, essencialmente, “fundamentação, absolutamente isenta de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é positivo”, entendendo este como o que é susceptível de ser apreendido originariamente.

Sustentava, ainda, o autor do *Discurso de Filosofia* que a tarefa do que, na senda de Dilthey, denominava “Filosofia da Filosofia” era examinar e

classificar os fenômenos da Filosofia, a qual, em seu entender, talvez mais do que, propriamente, Filosofia, fosse ciência humana, do mesmo modo que a Filosofia da Religião talvez não fosse mais do que ciência da religião. Com efeito, segundo pensava, um dos movimentos mais singularizadores da Filosofia contemporânea seria a passagem da teologia para a Filosofia da religião, sendo o outro a trânsito da Crítica da razão pura para a Filosofia da Filosofia.

Deste modo, a conclusão de Gaos era a de que os sistemas metafísicos do universo, no que tinham de pseudo-científico-metafísico, constituíam algo definitivamente superado, mantendo-se, pelo contrário, vivos e actuais no que continham de fenomenologia, o mesmo acontecendo com as “razões do coração” e a ciência que a elas conduzia, principalmente aquela que constitui “o ideal, liberal, da comunhão, admitida como única unanimidade valiosa” (*idem*, pp. 182-187).

9. Foi, precisamente, de *Filosofia da Filosofia* que se ocupou, desenvolvida e aprofundadamente, a última obra sua que Gaos viu publicada, o curso que regeu, em 1960, intitulado *De la Filosofia*⁷, em que aquela é, liminarmente, apresentada como “uma teoria ou um dar razão teórica da Filosofia, sendo ela mesma Filosofia”, que devia, por isso, dar razão de si mesma.

Tal como o mestre espanhol a entendeu naquele curso, a Filosofia da Filosofia devia iniciar-se por uma *fenomenologia da expressão verbal*, que conduziria a uma *fenomenologia da razão*, da qual decorreria a *fenomenologia dos conceitos principais* ou *categorias* que, segundo ele, se viriam a reduzir aos conceitos de *existência*, *entidade*, *finitude* e *infinitude*, em todas as suas combinações possíveis, das quais resultariam as categorias negativas de *inexistência* e de *entidade infinita*.

Esta última categoria teria como nota principal o postulado de dar razão entitativa de toda entidade e existência, incluindo a das próprias categorias, a começar pela de *entidade infinita*.

Observava, pertinentemente, J. Gaos que tal postulado era de carácter *metafenomenológico*, uma vez que dar *razão* excede o domínio próprio da fenomenologia, inscrevendo-se já no da *teoria*, do que resultaria, então, que aquela *fenomenologia das categorias* vinha a conduzir a uma *teoria das categorias*, a qual, contudo, não podia deixar de reconhecer a impossibilidade de dar razão da existência de categorias da entidade da “inexistência” com base

⁷ *De la Filosofia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

em qualquer objecto empírico, metaempírico ou metafísico, reconhecendo, correlativamente, que tal razão unicamente pode ser dada pela natureza ou constituição do sujeito empírico da mesma razão.

Tal sujeito era o homem como *animal racional*, cuja racionalidade se apresenta dupla, como *razão pura* e como *razão prática*, articuladas entre si, de modo que a primeira pode dar razão, pura, de si pela sua razão prática, mas não pode dar razão, pura, da razão prática, enquanto esta pode dar razão de si, prática mas não pura.

Daqui resultaria, então, que ao homem é dado reconhecer que pode conceber a inexistência de qualquer ser ou de todo o ser, no conceito de *nada*, assim como pode conceber um ser de entidade e existência idênticas e infinitas ou *Deus*, sendo na sua natureza moral que reside a condição desta dupla possibilidade, bem como a motivação da efectividade de ambos. Com efeito, o homem é levado a pensar o nada e a conceber Deus porque odeia ou ama as existências, respectivamente, más ou boas para si, mas não é capaz de descobrir por que ama ou odeia bens e males nem por que há um ser moral como ele num cosmos em que não acha razão alguma que o leve a concluir nenhum outro ser moral para além de si mesmo.

Deste modo, para José Gaos, a *teoria das categorias* conduziria a uma *antropologia filosófica* que seria a única verdadeira, por ser a única que se traduz em dar, reciprocamente, razão do homem, pela Filosofia, e da Filosofia, pelo homem.

A razão, diferença específica do homem, tem a sua enteléquia nas *categorias*, especialmente na de *infinito*, em que radicam a sua natureza ou constituição moral. As *categorias*, por sua vez, constituem não só os conceitos principais da Filosofia, ao longo da sua própria história, como aquilo que integra a essência da Filosofia concluía dando razão da Filosofia ou como Teoria da Filosofia, dando razão, por via das categorias, da história da Filosofia ou como uma teoria da história da Filosofia.

Mas porque da essência do homem faz parte essencial a historicidade, a antropologia filosófica não pode deixar de conter, igualmente, uma *Filosofia da História*.

Para J. Gaos, seria, assim, o homem que daria razão da Filosofia e esta que daria razão do homem, do mesmo modo que a história daria razão das categorias e estas dariam razão daquela.

Natural seria, então, que, tal como veio a acontecer, este curso sobre a Filosofia da Filosofia viesse a conduzir e a concluir-se, três anos depois, num

curso sobre o homem⁸ e, em 1967, por outro sobre a história da nossa ideia ou concepção do mundo⁹, cursos cuja publicação viria a ocorrer já depois do falecimento do filósofo espanhol, acabando, assim, de certo modo, José Gaos a reatar, no fim da vida, o seu diálogo especulativo interrompido com o seu mestre Ortega y Gasset, entretanto desaparecido.

10. A terminar, seja-me permitida uma palavra sobre a decisiva e relevante importância da actividade do mestre espanhol à frente do Seminário para o Estudo do Pensamento dos Países de Língua Espanhola, do Colégio de México, a partir do início da década de 40 do século passado, e o impulso que deu para o estudo da história da reflexão filosófica hispano-americana, especialmente mexicana, não só com a sua investigação pessoal¹⁰ como, acima de tudo, com o trabalho de um numeroso grupo de discípulos, que ampliou, significativamente, o conhecimento daquele pensamento.

Permitam-me que destaque aqui, por interessar directamente à historiografia das ideias em Portugal tanto a hipótese, avançada por Gaos, de que, em Portugal, em Espanha e no mundo hispano-americano, mais do que verdadeiro Iluminismo, o que houve foi um pensamento de carácter ecléctico, cuja primeira manifestação terá sido, ainda no séc. XVII, a *Philosophia Libera* do judeu português naturalizado espanhol, Isaac Cardoso (1615-1680), publicada, em Veneza, em 1673, como entre as teses que orientou, se incluir a de Maria del Carmen Rovira sobre o eco que o pensamento e a obra de Luís António Verney, Teodoro de Almeida e Inácio Monteiro encontrou no México, no Equador e em Cuba¹¹.

⁸ *Del hombre*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1970.

⁹ *História de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

¹⁰ *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

¹¹ Maria del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, El Colégio de México, 1958.