

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

BRENO AUGUSTO DA COSTA

**FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO COMO FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO:
UM ENSAIO SOBRE OS PENSAMENTOS DE ÁLVARO VIEIRA PINTO E
ROLAND CORBISIER**

UBERLÂNDIA

2025

BRENO AUGUSTO DA COSTA

FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO COMO FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: UM
ENSAIO SOBRE OS PENSAMENTOS DE ÁLVARO VIEIRA PINTO E ROLAND
CORBISIER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como
requisito para a obtenção de título de doutor em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva
Co-orientador: Prof. Dr. Adriano Eurípedes Medeiros
Martins

UBERLÂNDIA

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C837
2025

Costa, Breno Augusto da, 1993-
Filosofia do Desenvolvimento como Filosofia da
Libertação [recurso eletrônico] : um ensaio sobre os
pensamentos de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier /
Breno Augusto da Costa. - 2025.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.

Coorientador: Adriano Eurípedes Medeiros Martins.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia,

Pós-graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2025.9>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silva, Rafael Cordeiro, 1963-,
(Orient.). II. Martins, Adriano Eurípedes Medeiros,
1973-, (Coorient.). III. Universidade Federal de
Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. IV. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

| | | | | | |
|------------------------------------|---|-----------------|-------|-----------------------|-------|
| Programa de Pós-Graduação em: | Filosofia | | | | |
| Defesa de: | Tese de doutorado, 003/25, PPGFIL | | | | |
| Data: | Vinte e sete de fevereiro de dois mil e vinte sete | Hora de início: | 14:00 | Hora de encerramento: | 19:00 |
| Matrícula do Discente: | 12113FIL002 | | | | |
| Nome do Discente: | Breno Augusto da Costa | | | | |
| Título do Trabalho: | Filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação: um ensaio sobre os pensamentos de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier | | | | |
| Área de concentração: | Filosofia | | | | |
| Linha de pesquisa: | História, Sociedade e Cultura | | | | |
| Projeto de Pesquisa de vinculação: | Cultura e barbárie ou o esgotamento da ratio moderna | | | | |

Reuniu-se na sala web conferência RNP, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: John Karley de Sousa Aquino (IFCE); Luiz Ernesto Merkle (UTFPR); José Benedito de Almeida Júnior (UFU); Georgia Cristina Amitrano (UFU); Rafael Cordeiro Silva orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Rafael Cordeiro Silva, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Cordeiro Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/02/2025, às 09:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 28/02/2025, às 13:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Ernesto Merkle, Usuário Externo**, em 28/02/2025, às 15:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **John Karley de Sousa Aquino, Usuário Externo**, em 06/03/2025, às 13:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Georgia Cristina Amitrano, Professor(a) do Magistério Superior**, em 06/03/2025, às 19:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6139310** e o código CRC **5DE92186**.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA

Pelo presente documento, corrige-se a Ata de defesa da Tese de doutorado 003/25, PPGFIL, do Discente Breno Augusto da Costa, defendida no Programa de Pós Graduação em Filosofia:

Onde se lê: Data: Vinte e sete de fevereiro de dois mil e vinte sete;

Leia-se: Data: Vinte e sete de fevereiro de dois mil e vinte cinco.



Documento assinado eletronicamente por **Anselmo Tadeu Ferreira, Coordenador(a)**, em 14/03/2025, às 10:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6172959** e o código CRC **2048B0FB**.

Referência: Processo nº 23117.013208/2025-43

SEI nº 6172959

BRENO AUGUSTO DA COSTA

FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO COMO FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO: UM
ENSAIO SOBRE OS PENSAMENTOS DE ÁLVARO VIEIRA PINTO E ROLAND
CORBISIER

Tese apresentado Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia, como requisito para a obtenção de
título de doutor em Filosofia.

Área de concentração: História, Sociedade e
Cultura

Uberlândia, 2025

Banca Examinadora:

José Benedito de Almeida Júnior – Doutor em Filosofia (UFU)

Georgia Cristina Amitrano – Doutora em Filosofia (UFU)

John Karley de Sousa Aquino – Doutor em Filosofia (IFCE)

Luiz Ernesto Merkle – Doutor em Ciência da Computação (UTFPR)

Dedico este trabalho à minha mãe e ao meu tio Valdemar.

AGRADECIMENTOS

Debalde eu procuro em meu ser palavras capazes de expressar de modo exato o quão grato sou a meu orientador, Rafael Cordeiro Silva. No começo de 2022 pude experienciar na própria pele e no coração aquilo que Álvaro Vieira Pinto chamou de liberdade: ela não consistiria em poder escolher, mas em ter escolhido; ela seria uma característica não do ser humano, mas de seus atos. Com efeito, são os atos humanos que deveriam ser qualificados como libertadores ou não. E uma das maiores experiências de liberdade que eu senti em minha vida foi graças a esse, que é um dos maiores professores que pude encontrar em minha trajetória.

Agradeço também ao meu querido co-orientador, Adriano Medeiros Martins, que é uma grande inspiração para mim por sua nobreza, por seu caráter e dignidade.

Agradeço meu pai, por ser um exemplo nas várias áreas da vida. Eu gostaria de conseguir ser metade do homem que ele é. Agradeço à minha tia Maria por cuidar de mim e meu tio Walter, pela figura exemplar que é.

Agradeço à Fiorella Manyari pela companhia, apoio e suporte, especialmente durante os primeiros semestres do doutorado. Sem seu cuidado, sem seu carinho, seria praticamente impossível para mim passar por aquele período turbulento.

Agradeço à Núbia Cardoso, que sabe ser brava na hora certa, acolhedora na hora certa, mas sempre amiga. E agradeço também aos amigos que a filosofia em tempos de pandemia me deu: Hugo Matos, Hevelyn Sabrina Santos, Jonhn de Lima e Murilo Seabra.

Agradeço aos estudantes do IFPR campus Jacarezinho. Vieira Pinto disse que “o caminho que o professor escolheu para aprender foi ensinar”, e eles não sabem o quanto é importante para mim aprender com eles a cada aula. Para ser honesto, a maior parte das alegrias que encontrei no ambiente acadêmico veio deles.

Também do IFPR, eu gostaria de agradecer em particular duas pessoas que talvez não saibam o quão importantes foram e são para mim: Isabel de Campos e outra professora que, infelizmente, nos últimos tempos tem estado um pouco distante. Gostaria de agradecê-la por todo o suporte em alguns dos momentos mais difíceis que passei na instituição, pelo companheirismo, pela troca de experiências e pela generosa paciência que tem me dispensado nesses quase três anos de campus. Eu gostaria de expressar minha mais profunda gratidão à profa. Andreza Mineto. Ela talvez não saiba, mas é uma grande inspiração para mim. Sua seriedade, sua retidão, seu compromisso... vejo-a como referência em vários aspectos.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de doutorado concedida no decorrer do começo do doutorado.

RESUMO

O objetivo desta tese é investigar o estatuto da filosofia do desenvolvimento, conforme proposta pelos filósofos brasileiros Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier, em face da filosofia da libertação e de alguns dos temas sugeridos por ela. Foi desenvolvido um estudo semântico da expressão “filosofia do desenvolvimento”, evidenciando que seus principais sentidos se referem a um movimento intelectual vinculado sobretudo à realidade dos países subdesenvolvidos de meados do século XX e a um paradigma ou doutrina filosóficas propostos por Vieira Pinto e Corbisier. Sobretudo, porém, a tese sustenta a pretensão de que a filosofia do desenvolvimento pode ser tomada como uma disciplina filosófica autônoma e que tal disciplina tem caráter libertador. Também foi desenvolvida uma semântica da filosofia da libertação, a partir da qual foi evidenciada, além das acepções restrita, referindo-se ao movimento filosófico iniciado na Argentina entre o final da década de 1960 e começo de 1970, e ampla, vinculada ao pensamento filosófico de cunho libertador em geral, um sentido “diluso” e outro metafilosófico. Por conseguinte, além da filosofia do desenvolvimento, a filosofia da libertação também pode ser compreendida como disciplina autônoma, que é uma das pretensões de maior originalidade da tese. A relevância dessa proposta disciplinar reside na necessidade de um enfrentamento às várias formas de dominação que seja informado filosoficamente e que seja coerente com o modo como elas se articulam. A tese sugere a possibilidade de uma revisão da história da filosofia latinoamericana e brasileira, evidenciando a filosofia do desenvolvimento como proposta filosófica de relevo.

Palavras-chave: História da filosofia latino-americana; Filosofia brasileira; Filosofia da libertação; Filosofia do desenvolvimento; Álvaro Vieira Pinto; Roland Corbisier.

ABSTRACT

In this thesis, I investigate the status of the philosophy of development, as formulated by the Brazilian philosophers Álvaro Vieira Pinto and Roland Corbisier, in relation to the philosophy of liberation and its key themes. I conduct a semantic analysis of the term “philosophy of development,” demonstrating that its primary meanings refer both to an intellectual movement tied to the reality of underdeveloped nations in the mid-20th century and to a philosophical paradigm advanced by Vieira Pinto and Corbisier. Crucially, I argue that the philosophy of development constitutes an autonomous philosophical discipline with an inherently liberating character. I also perform a semantic examination of the philosophy of liberation, distinguishing not only its strict sense — pertaining to the philosophical movement that emerged in Argentina in the late 1960s and early 1970s — but also its broader sense, associated with liberation-oriented thought in general, as well as its “diluso” and metaphilosophical senses. Consequently, I contend that both the philosophy of development and the philosophy of liberation can be understood as autonomous disciplines — a claim that underscores this thesis’s originality. The justification for proposing these disciplines lies in the need to confront philosophically grounded and that is coherent with the modus how they are articulated. Furthermore, I suggest a potential revaluation of Latin American and Brazilian philosophical history, positioning the philosophy of development as a significant philosophical contribution.

Keywords: History of Latin American philosophy; Brazilian philosophy; Philosophy of liberation; Philosophy of development; Álvaro Vieira Pinto; Roland Corbisier.

Sumário

| | |
|---|-----|
| Sumário | 9 |
| 1. Introdução..... | 11 |
| 1.1. Situação histórica e filosófica | 11 |
| 1.2. O Instituto Superior de Estudos Brasileiros e a filosofia | 22 |
| 1.3. Os isebianos conforme a literatura crítica | 35 |
| 1.4. Filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação | 50 |
| 2. O conceito de filosofia do desenvolvimento | 53 |
| 2.1 A pergunta pela pergunta sobre a filosofia do desenvolvimento | 53 |
| 2.2 O conceito de desenvolvimento | 57 |
| 2.2.1 Desenvolvimento em sentido etimológico ou atômico | 58 |
| 2.2.2 Desenvolvimento em sentido economicista..... | 59 |
| 2.2.3 Desenvolvimento como ideologia e política dominadora | 67 |
| 2.2.4 Bem viver como alternativa ao desenvolvimento | 78 |
| 2.2.5 Desenvolvimento para os isebianos | 89 |
| 2.2.6 Desenvolvimento e realidade atual | 95 |
| 2.3 Filosofia do desenvolvimento | 104 |
| 2.3.1 Filosofia do desenvolvimento como reflexão filosófica simples | 105 |
| 2.3.2 Filosofia do desenvolvimento como movimento filosófico | 106 |
| 2.3.3 Filosofia do desenvolvimento como doutrina ou paradigma filosófico | 140 |
| 2.3.4 Filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma | 142 |
| 2.3.5 Conclusão | 146 |
| 3. O conceito de Filosofia da Libertação..... | 147 |
| 3.1 As quatro acepções da expressão “filosofia da libertação” | 148 |
| 3.1.1 Filosofia da libertação em sentido estrito | 148 |
| 3.1.2 Filosofia da libertação em sentido amplo | 150 |
| 3.1.3 Filosofia da libertação em sentido diluso | 157 |
| 3.1.4 Filosofia da libertação em sentido metafilosófico | 158 |
| 3.1.5 Nem continente, nem ilha, mas filosofia do Sul: a filosofia da libertação como a base para um modo Outro de se fazer filosofia | 161 |
| 3.2 Paulo Freire, o último filósofo do desenvolvimento e o primeiro filósofo da libertação | 178 |
| 4. Filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação..... | 184 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 4.1 | Teoria da multiplicidade de contradições no país subdesenvolvido..... | 187 |
| 4.2 | A filosofia do desenvolvimento e as interpelações da filosofia da libertação | 199 |
| 4.3 | Libertação na obra de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier | 204 |
| 4.3.1 | A liberdade é o libertar! A liberdade como categoria do pensamento crítico | 205 |
| 4.3.2 | Libertação em Roland Corbisier | 211 |
| 4.4 | Nacionalismo e libertação..... | 212 |
| 4.5 | Filosofia da libertação | 215 |
| 5. | Conclusão | 217 |
| | Referências | 220 |

1. Introdução

1.1. Situação histórica e filosófica

A história da filosofia latino-americana tem como suporte a história latino-americana e tudo o que ela implica. A resistência à colonização e a assimilação da cultura do colonizador, os movimentos populares e as iniciativas sabotadoras das elites, a sucessão de lutas e de seu silenciamento... estes são alguns dos aspectos que compõem de alguma forma as tensões constituidoras desse campo disciplinar da história da filosofia. Daí as dificuldades que caracterizam até mesmo o simples fato de nomear nossa parte do mundo: contra a expressão “América Latina”, que homenageia um colonizador, Américo Vespúcio, e alude a uma separação interamericana entre América do Norte, Central e do Sul, e que exclui as matrizes indígena e negra, que não são latinas, diversas outras expressões são utilizadas.

Alguns advogam pelo uso da expressão *Abya Yala*, termo derivado da língua dos *Yuna*, povo originário do sudeste do Panamá e do noroeste da Colômbia, e que parece ter crescente aceitação nesse campo de estudo. De um ponto de vista etimológico, “*Abya Yala*” é formada pelas palavras “*Abe*” (sangue) e “*Yala*” (espaço, território). Julio Cabrera (2018a) cita que outros termos indígenas, como *Tawantinsuyu* e *Anáhuac* – e *Pindorama*, acrescentaríamos – também são empregados nessa busca por uma descolonização onomástica. Por outro lado, os povos afro-andinos falavam de uma grande comarca devastada para referir-se a seu território, o que faz com que o autor citado opte por *Abya Yala* e a Grande Comarca para se referir à região. A filósofa brasileira Lélia Gonzalez (2020) também legou uma nova denominação para nossa terra: *Améfrica Ladina*. Questionando o caráter latino e defendendo que o que melhor nos caracterizaria é nossa *ladinice*¹, ela enfatiza a matriz africana na formação dos nossos povos. Também valeria citar Darcy Ribeiro e o uso de uma potente expressão: “*Pátria Grande*”, ou José Martí com a estimuladora de solidariedade “*Nossa América*”. Ciente desse debate, optei, mesmo apesar de certo contragosto pessoal, por manter o emprego da expressão “*América Latina*”: trata-se de uma opção conjuntural, ligada à nossa realidade

¹ Substantivo que indica a qualidade ou modo do ladino. Ladino é um adjetivo que significa intelectualmente fino, astuto, manhoso. Contudo, de acordo com Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, ladino é um brasileirismo cujo emprego refere-se ao “escravo ou índio que já falava o português, tinha instrução religiosa e sabia fazer o serviço ordinário da casa ou dos campos” (1986, p. 1002). Lima (2015) indica que o africano escravizado poderia ser classificado também como “boçal”, em oposição ao ladino.

social atual e ao fato de que nosso povo, e sempre o trabalho do povo é o motor do processo histórico, ainda não se apropriou de algumas das lutas caras à intelectualidade progressista e mais adiantada de nossa terra. Contudo, as tensões conceituais – e práticas, enfatiza-se – não se encerram por aí.

Esta tese se insere em um campo complexo e conflituoso, claro está. O tema aqui tratado pode ser considerado um desdobramento da clássica pergunta de Augusto Salazar Bondy: existe uma filosofia da América Latina? Enunciada em livro com título parecido e que foi publicado originalmente em 1968², a pergunta de Bondy tem vários antecedentes importantes. Passá-los em revista foge aos nossos propósitos, contudo, vale a pena indicar o vínculo entre Bondy, José Carlos Mariátegui e Juan Batista Alberdi, apontado por Lúcio Álvaro Marques (2023).

Augusto Salazar Bondy (2006) inicia sua obra discutindo processo de desenvolvimento histórico da filosofia na América Latina. No entanto, é preciso nuançar os limites de sua investigação: ainda que no decorrer do texto ele cite uma obra de Roberto Gómez Robledo (1946) sobre a história da filosofia no Brasil, o autor indica que seu enfoque recai sobre os países da América Espanhola, ou “América Hispanoíndia”³, conforme a expressão frequentemente empregada por ele; tudo isso apesar de acreditar que as conclusões de seu estudo podem ser facilmente estendidas ao Brasil. Ele, então, passa a examinar as principais linhas do desenvolvimento da filosofia nessa região.

Uma vez que a filosofia é entendida por ele como um produto elaborado “com independência dos mitos e das lendas tradicionais”⁴ (2006, p. 11), tendo chegado apenas e tão somente com os espanhóis, ele afirma que ela tem quatro séculos de existência nestas terras e que, portanto, já conta com épocas definidas e traços característicos. Estas são, primeiramente, a filosofia colonial, vigente nos séculos XVI e XVII, sendo marcada pela escolástica de matriz espanhola, embora tratando certas problemáticas novas: “a humanidade do índio, o direito de fazer a guerra aos aborígenes e o justo título para dominar a América” (2006, p. 12, com adaptações na regência). Já no decorrer do século XVIII a reação contrária ao escolasticismo e, mais tarde, o iluminismo também

² O livro de Bondy se intitula *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (2006). O ano de 1968 é, diga-se de passagem, bastante marcante: nele ocorreram protestos estudantis na Argentina e no México que culminaram em massacres com centenas de mortes, como no caso do Massacre de Tlatelolco. Este também é o ano em que foi instituído, o Ato Institucional Número Cinco, instrumento repressivo empregado pela ditadura militar brasileira para manter seu domínio, à base da força e da tortura, sobre o povo brasileiro.

³ O termo poderá ofender mais de um de nossos valorosos acadêmicos adiantados, contudo decidi mantê-lo por fidelidade ao discurso do autor e, sobretudo, para deixar explícito seu enfoque civilizacional.

⁴ A menos que seja citada uma obra já traduzida, *todas* as traduções do original foram feitas por mim mesmo.

influenciaram as ideias da região, através de autores como Descartes, Leibniz, Locke, Galilei, Newton, Condillac, Rousseau, Adam Smith.

Nas primeiras décadas do século XIX, e ele cita que a maior parte dos países haviam abolido o poder espanhol até 1824, uma nova etapa inicia-se com a independência política. Ela se divide em um primeiro período, que vai até 1870 aproximadamente, e recebe influências do sensualismo francês, a doutrina escocesa do senso comum e o espiritualismo também de origem francesa; e um segundo período, que vai até as primeiras décadas do século seguinte, de hegemonia do positivismo, embora outras correntes tivessem crescente difusão, como o marxismo e o anarquismo. Este segundo período viu surgir também a geração dos fundadores, filósofos que compartilhavam o rechaço ao positivismo, eram antinaturalistas, e nutriam forte simpatia idealistas e vitalistas, além de cultivarem certa preferência por conceitos dinâmicos e um pensar intuitivo, aberto à metafísica. Dentre eles destacam-se o argentino Alejandro Korn; o uruguaio Carlos Vaz Ferreira; o chileno Enrique Molina; o peruano Alejandro Deustua; e os mexicanos José Vasconcelos e Antonio Caso.

A seguir ele aborda o desenvolvimento da última época da filosofia na América Latina, a filosofia contemporânea. Ele cita as vertentes marxistas; o neotomismo, que apesar de perder seu vigor e hegemonia no decorrer do século XVIII nunca cessou de existir; a fenomenologia e o existencialismo; e as crescentes construções no âmbito da lógica, epistemologia e análise da linguagem, de origem anglo-saxã.

Esse exame da história da filosofia na América Latina permitiu ao autor, então, sugerir quinze traços distintivos do desenrolar desse pensamento filosófico já multissecular. Dentre eles, cabe destacar, primeiro, a questão da unidade negativa do desenvolvimento filosófico na região. Embora marcado pelas óbvias diferenças nacionais – e que ficam ainda mais agudas se considerado o caso do Brasil – há um panorama em que operam as mesmas influências, com efeitos análogos e desembocando em frutos intelectuais semelhantes.

A respeito da unidade latino-americana, Julio Cabrera (2018a) também a caracteriza como negativa, pois esses países foram marcados por eventos como a guerra da conquista por povos da mesma procedência geográfica (península Ibérica) e civilizacional (ocidente em processo de gestação); o domínio colonial que escravizou seus povos nativos e outros diaspóricos; a cultura europeia foi imposta como oficial e superior; uma similar dependência em relação às doutrinas filosóficas europeias, tal como visto; e, findo o colonialismo clássico, estes países passaram a manter “dependência”

econômica e cultural, primeiro em relação à Inglaterra e França e depois aos Estados Unidos, sendo tratados como subalternos ainda hoje. Também é possível acrescentar o seguinte aspecto à reflexão de Cabrera, desdobrando-a: estes países têm em comum a destruição de suportes culturais, sociais, políticos e econômicos autóctones.

Há, portanto, uma similitude de desenrolar histórico, que faz com que a filosofia latino-americana, apesar da diversidade, seja marcada por certa unidade. Outro traço sugerido por Bondy é a influência de determinadas filosofias que ele chama de nacionais. Inicialmente, por razões óbvias, a primeira influência veio da Espanha, através da escolástica e, muito embora o fim do colonialismo espanhol clássico tenha sido decretado na América Latina já no século XIX, essa influência persistiu através de pensadores como Jaime Balmes, Unamuno e Ortega y Gasset⁵. Por sua vez, a filosofia inglesa esteve presente sobretudo durante o esclarecimento, com Newton, Locke, Bentham, a filosofia escocesa do senso comum, além da lógica e ética de Stuart Mill e o pensamento político de Thomas Jefferson, Benjamin Franklin e Thomas Paine. A filosofia francesa esteve presente com Descartes, Condillac, Rousseau e os iluministas, os espiritualistas; e contemporaneamente Merleau-Ponty, Sartre e os existencialistas, dentre outros. A filosofia alemã foi introduzida timidamente a partir do século XVIII, com Herder, Krause, Marx, Engels, Nietzsche, Wundt, Husserl, Heidegger, Marcuse, Wittgenstein e outros. Também foram elencados alguns representantes da filosofia italiana e de outras nações europeias. Este tema será melhor discutido adiante.

Bondy também acrescenta aquilo que ele chama de “caráter ondulatório” da filosofia latino-americana: ora predominava correntes especulativas, conservadoras e sistemáticas, ora as correntes com características contrárias. Contudo, estamos diante dos reflexos da flutuação dos movimentos da filosofia estrangeira, o que faz com que ele descreva um outro traço, que caracteriza nossa filosofia como tendo evolução paralela à filosofia metropolitana e tendo determinantes exógenos, isto é, oriundos de uma realidade alheia, além-mar.

Por fim, um último traço que vale a pena ser apresentado, sem que isto esgote a lista do autor, é sua concepção de que “a filosofia começou entre nós do zero, ou seja, sem apoio de uma tradição intelectual vernácula, pois o pensar indígena não foi incorporado ao processo da filosofia hispano-americana” (Bondy, 2006, p. 27).

⁵ A essa lista de Bondy poderia ser acrescentado, por exemplo, Javier Zubiri, isto sem mencionar o caso de um filósofo como José Gaos que, por ter assumido a realidade latino-americana, mexicana em particular, representa um caso distinto, que abordaremos logo mais.

Retomaremos esta afirmação do autor ao realizarmos o balanço crítico de suas reflexões. Por ora, indicamos o eurocentrismo entranhado nesta reflexão e apontamos sua insuficiência, especialmente à luz dos movimentos atuais de emancipação cultural dos povos tradicionais.

Na segunda parte de sua obra, Bondy resenha diversas posições em torno do debate acerca da questão da filosofia na América Latina, todas foram elaboradas ou por hispano-americanos ou espanhóis radicados em algum país da América Hispânica, diga-se de passagem. A única exceção é o já citado filósofo mexicano Gómez Robledo, que estuda a filosofia no Brasil. Bondy começa resenhando a posição de Juan Bautista Alberdi, elaborada em 1842, e apresenta as reflexões até então mais recentes sobre o tema: as de José Gaos, de seu professor Leopoldo Zea e de Arturo Ardao. O autor salienta algumas linhas gerais desse debate e pavimenta o caminho para a sua própria reflexão.

Para ele, é importante distinguir alguns conceitos. A *originalidade* de um pensamento, significaria “o aporte de ideias e elaborações novas, em maior ou menor grau, com respeito às realizações anteriores, mas suficientemente discerníveis como criações e não como repetição de conteúdos doutrinários” (Bondy, 2006, p. 72). A filosofia original seria identificável pelas contribuições conceituais inéditas e de valor reconhecido. Já a *autenticidade* ou genuinidade se refere ao “produto filosófico – igual a um produto qualquer – que se dá como propriamente tal e não como falseado, equivocado ou desvirtuado” (Bondy, 2006, p. 72). Ele cita que a filosofia kantiana é exemplo de autenticidade, enquanto o discurso espiritualista é pseudofilosofia. Por fim, ele esclarece que a *peculiaridade* se refere:

à presença de traços histórico-culturais diferenciais, que dão caráter distinto a um produto espiritual, neste caso filosófico; trata-se de um tom, digamos, *local ou pessoal*, que não implica inovações de conteúdo substantivo. Duas pessoas, dois povos, duas classes ou duas épocas têm sempre peculiaridades que se refletem em suas respectivas filosofias (Bondy, 2006, p. 72).

Ainda segundo o autor, um pensamento que não é autêntico dificilmente terá originalidade, mas um pensamento que não é original pode chegar a ser peculiar. A peculiaridade seria mais fácil de atingir, enquanto a autenticidade e originalidade não. Em seguida ele conclui, à luz do debate retomado por ele, que a existência de um pensamento peculiar na América Latina é um ponto compartilhado pelos diferentes estudiosos que se devotaram à questão.

Por outro lado, não há acordo sobre a existência de uma filosofia autêntica e original, defendendo alguns que, sim, existe tal filosofia, lançando mão de alguns poucos exemplos de apropriação e adaptação do pensamento europeu às nossas terras. Outros, em contraste, defendem que não existe tal filosofia, apresentando diversas explicações que não convencem o autor.

Salazar Bondy se declara partidário da tese da inexistência de uma filosofia original e autêntica da América Hispanoíndia e afirma que “não há até hoje um pensamento rigoroso, autêntico e capaz de se nutrir de sua própria seiva doutrinária” (2006, p. 77), ainda que possa vir existir no futuro. E ainda nesta mesma página ele declara que essa filosofia – e isto ele afirma ser bem cimentado considerando as posições resenhadas – não deve ser buscada “como [sendo] americana para ser um produto genuíno e criador; há que fazer filosofia sem mais” (acréscimo meu). O rigor, a seriedade e as técnicas depuradas e seguras não deveriam ser abandonadas, contudo. Depois de refutar as explicações correntes para a inexistência de uma filosofia latino-americana ele passa à terceira parte, em que propõe sua própria interpretação do problema.

Na última parte de seu ensaio, Bondy concebe que o subdesenvolvimento, a dependência e a dominação dos países de Nossa América constituem o elemento decisivo para a explicação da inautenticidade de sua filosofia. Aliás, ele estende essa explicação ao chamado Terceiro Mundo, embora reconheça os matizes que o problema pode apresentar⁶. Para o autor, a filosofia é um dos frutos da cultura e, portanto, reflete a condição de uma dada comunidade cultural. Por conseguinte, a filosofia latino-americana ao mesmo tempo criaria um produto cultural defeituoso, pois alienado, mistificado e inautêntico, e sofreria os efeitos dessa base cultural.

Diagnosticado o problema da filosofia latino-americana, ou seja, encontrada a raiz de sua inautenticidade, que estaria entranhada em nossa condição histórica de subdesenvolvimento e dominação, o autor questiona a possibilidade de superar essa condição. Ele prognostica, para atingir uma filosofia autêntica, a necessidade de transcendência das circunstâncias atuais rumo a novas formas de vida, provocadoras de uma totalização de desenvolvimento que culmine, no plano político-social, em uma revolução. Segundo Bondy, se porventura houver “uma filosofia autêntica, ela há de ser fruto desta mudança transcendental”, contudo acrescenta que não é necessário esperar

⁶ Ele cita como exemplo desse tipo de nuance o caso do pensamento hindu, que tivera uma vigência cultural plena no passado, mas que naquele então se encontrava diante da dominação e desintegração histórico-cultural.

este acontecimento: “não tem por que ser só um pensamento que sanciona e coroa os feitos consumados. Pode ganhar sua autenticidade como parte do movimento de superação de nossa negatividade histórica, assumindo-a e esforçando-se para abolir suas raízes (Bondy, 2006, p. 89).

Bondy fez referência a esta sanção e coroamento de fatos já consumados à luz da conhecida metáfora hegeliana, de que a filosofia é análoga à coruja de Minerva, que bate as asas apenas ao irromper do crepúsculo. A filosofia, neste sentido, daria sentido ao já ocorrido. Entretanto, ele argumenta que a noite escura pressagia o amanhecer, e que, de maneira comparável, a filosofia já foi a mensageira do alvorecer da mudança histórica⁷. Longe de propor que a autenticidade seria advinda apenas e tão somente de uma situação de superação do subdesenvolvimento, o engajamento da filosofia na ação de superação desta condição seria capaz de fazê-la atingir esse estatuto.

A raiz da questão levantada por Bondy e do modo como suas reflexões frutificaram especificamente naquela resposta, de que não existe filosofia latino-americana e que o que existia até então era inautêntico, pode ser entendida à luz de seu posicionamento que em alguns pontos ainda era eurocêntrico, ou pelo menos helenofílico. Antes de justificar esta afirmação, convém explicar melhor estes dois últimos conceitos.

O eurocentrismo, explica Enrique Dussel (1995), consiste na confusão ou identificação da universalidade humana em geral com momentos da particularidade europeia. Por conseguinte, a cultura europeia, o modelo europeu de civilização e a história da filosofia europeia são tomados, através de recursos artificiosos, como sendo pura e simplesmente a cultura, o modelo de civilização e a história da filosofia. O eurocentrismo pode ser entendido à luz daquilo que Álvaro Vieira Pinto (2005, vol. I, p. 229) afirma ser uma universalização social, e não lógica, dos conceitos. O autor adverte que a acolhida de um conceito por parte de um grupo não deve ser considerada um sinal de seu efetivo desempenho no reflexo da realidade.

Por sua vez, a helenofilia é definida por Renato Nogueira como sendo “um tipo de dogma intelectual que percebe na Grécia a única matriz de repertório filosófico na antiguidade” (2013, p. 142). Deve ser ressaltado também outro aspecto da helenofilia, que se cifra na tomada da cultura helênica ou helênico de forma ampla como uma pedra

⁷ Alberto Vivar Flores (2018) usa essa reflexão de Bondy ao criticar o uso metafórico da coruja para se referir à filosofia. Ele propõe que a filosofia latino-americana tome como símbolo o galo da madrugada, cujo canto não se confunde com o das sereias e nem tampouco com o dos cisnes, pois o galo não crê ser capaz de fazer nascer o sol, mas sim, seu canto anuncia a existência dele, mesmo que ainda por nascer.

de toque, um ponto arquimédico para qualquer reflexão, notadamente a respeito das origens e da formação de algo. A helenofilia é a volúpia por aquilo que é grego. Que a civilização europeia em particular e ocidental em geral tenham como principal raiz a experiência grega, é uma verdade meridiana. Contudo, é tão mágico acreditar em um milagre para explicar a origem da filosofia quanto qualquer outra experiência do saber ou da arte no mundo.

Diversas posições foram sustentadas a respeito da origem da filosofia. Platão (Teeteto, 155 d) e logo depois Aristóteles (Metafísica, I, 2 982 b), naquela que é reconhecida por muitos como a primeira tentativa de explicar seu início, atribuem ao espanto, à capacidade que o ser humano tem de admirar-se, de maravilhar-se diante do mundo como a razão para o surgimento do pensar racional. Posteriormente, não apenas a origem da filosofia, mas o começo dela foi fixado junto aos gregos antigos, uma confusão que merece ser examinada detidamente.

Diversos filósofos, e este erro transbordou para outros campos do saber, repetiram essa confusão, e inclusive tentaram argumentar de forma mais ou menos racional para defender sua posição. John Burnet (2006), classicista escocês, é um exemplo disto. Passando por cima da autoridade de Aristóteles (Metafísica, I, 1 981 b), que afirma que as artes matemáticas foram fundadas no Egito, e apelando para argumentos frágeis, de que há um predomínio de termos gregos nesta ciência, ele conclui que nem a matemática e nem a geometria teria origem no Egito. O autor afirmou que a própria ciência surgiu no mundo com os mestres jônicos antigos, e uma descrição adequada da ciência corresponde à assunção dela como correspondente a “pensar sobre o mundo à maneira grega” (Burnet, 2006, p. 11).

Apesar da existência de outras vertentes defensoras desta mesma posição a respeito do começo da filosofia, algumas apelando, inclusive, para uma argumentação mais racional, conforme dito, como a partir da busca das supostas razões logísticas, econômicas, sociais, culturais e políticas responsáveis pelo “milagre grego”; hoje a tese helenofílica não goza do mesmo prestígio. Dentre as teses críticas atuais, vale citar a de Renato Noguera (2020), que argumenta que a filosofia é pluriversal através do seguinte questionamento: sua criação, seu surgimento, se assemelharia mais à da arquitetura e à da religiosidade ou ao telefone e ao avião? Ora, se é verdadeira a primeira alternativa, então a filosofia se enquadra junto às produções humanas verificadas em todas as sociedades e culturas, o que impossibilita datar sua invenção ou atribuir algum local específico de surgimento, muito embora exista uma evidente variedade de estilos, de técnicas, de

métodos etc. Por conseguinte, os povos de Nossa América já conheciam a experiência filosófica antes de 1492, ainda que através de uma matriz radicalmente distinta da grega.

Por sua vez, Rui Valse e Giselle Schnorr afirmam que “filosofar diz respeito a pensar a condição humana [e] seus problemas em diálogo com as tradições históricas e culturais” (2018, p. 36, adaptação minha). Logo, a filosofia é uma possibilidade humana, e não um fenômeno iniciado particularmente na Grécia Antiga. Eles argumentam que os povos ameríndios desenvolveram um pensamento com estatuto filosófico, pois constituiu-se enquanto uma complexidade racional, capaz de organizar a vida individual (moral e ética) e coletiva (política) e as relações de produção (economia), e a responder a questionamentos vinculados à ontologia (o que são os seres, qual sua origem e quais as relações entre os entes).

Augusto Salazar Bondy publicou o seu *Existe una filosofía de Nuestra América?* em 1968, mas em novembro do ano anterior ele prefaciara sua *Didáctica de la filosofía* (1967). Esta proximidade temporal é uma sugestão forte de que determinadas posições não haviam ainda sido abandonadas pelo autor. No caso, o autor afirmara que o cultivo do filosofar se dá desde a Grécia antiga. Ora, partindo desse pressuposto errôneo, não é de se espantar que suas reflexões na obra seguinte fossem viciadas de algum modo por este erro.

Outro elemento de seu pensar que merece exame é a sua afirmação anteriormente exposta de que a filosofia na América Latina começou do zero. Tal como visto, ela é compreensível, embora não mais defensável, sob da assunção de que a filosofia é uma atitude exclusivamente grega, como se os outros povos dependessem de alguma forma de toque de Midas para poder desenvolvê-la. Nos últimos anos têm sido elaboradas, frequentemente lançando mão da categoria de ancestralidade, diversas contribuições que retomam o saber tradicional de distintos povos latino-americanos ou afrodiaspóricos.

Cabe retomar a tese de Darcy Ribeiro (2010), de que os povos americanos podem ser divididos em *povos testemunho*, isto é, aqueles que viram e viveram a conquista e a colonização, embora mantendo ainda boa parte de seus suportes ancestrais, como os peruanos, mexicanos ou guatemaltecos; *povos transplantados*, caracterizados por ser uma atualização do modo de vida dos povos europeus no novo mundo, lograda após o genocídio quase completo das civilizações nativas, como os estadunidenses e os canadenses; *povos novos*, caracterizados pela criação do novo a partir de distintas matrizes culturais, como os brasileiros e os venezuelanos; e os *povos emergentes*, que são os indigentes que começavam a se alçar no seio dos povos testemunho, buscando a

autonomia nacional. À luz do entendimento de Darcy Ribeiro, a afirmação de Bondy, de que a filosofia entre nós começou do zero, mostra-se falsa, e inclusive antes mesmo desta onda filosófica que aludimos, considerando a produção de outros filósofos e filósofas precedentes.

É importante colocar sob escrutínio a posição de Bondy não porque representa a posição mais adiantada no debate sobre a questão da filosofia latino-americana, mas porque a raiz do erro cometido por ele é uma atitude mais ampla, da qual provém outras ramificações que se manifestam de outras maneiras e que merecem crítica para o desenvolvimento da filosofia autêntica em nossa realidade. Além disso, a retomada de seu pensamento oferece um panorama que, em algumas linhas gerais, introduz bem a temática que trabalharemos. Antes de adentrarmos especificamente nas questões de nosso interesse, vale a pena examinar ainda outras posições deste campo.

Leopoldo Zea, filósofo mexicano, levou uma das afirmações encontradas no ensaio de Bondy às últimas consequências. De fato, a afirmação de que a filosofia latino-americana deveria ser filosofia sem mais, ou seja, filosofia pura e simplesmente, e não filosofia com algum qualificador em particular; foi feita por Bondy ao discutir a obra de Zea, na segunda parte de seu ensaio, portanto trata-se de uma intuição de Zea que o peruano retomou.

Frequentemente o debate entre Bondy e Zea é reduzido à seguinte oposição: enquanto Bondy sustentaria que não existiu até então uma filosofia latino-americana e aquilo que existira era inautêntico, sendo necessário superar o subdesenvolvimento para alcançar as condições para a autenticidade filosófica, Zea defenderia a filosofia sem mais, ou seja, como filosofar pura e simplesmente, e que na história da filosofia da América Latina encontraríamos diversos representantes do pensamento filosófico (Rodrigues Pinto, 2020; Sotelo, 2020).

Outro aspecto ressaltado por Zea ao responder o texto de Bondy é sua crítica à confusão entre a originalidade e o “ineditismo”. Ele propõe que a originalidade se refere à possibilidade que uma filosofia tem de dar resposta a certo contexto, que é sempre histórico e geográfico, cheio de problemas, que em última análise são universais, porque se referem a questões que afligem o ser humano em contato com a natureza ou com outro ser humano. Por sua vez, a originalidade não implica necessariamente um ineditismo na resolução das questões, que se manifestaria através de novos sistemas, conceitos ou novidades congêneres. Daniel Pansarelli (2017) investigou como essa concepção desemboca em algumas implicações para a concepção e o exercício da filosofia.

Julio Cabrera também se devota à questão da filosofia latino-americana, porém sua abordagem difere das abordagens clássicas. Em seu *Diário de um filósofo no Brasil* (2013), o autor se propõe a esmiuçar a afirmação bastante recorrente no cenário filosófico brasileiro de que não há propriamente dito uma filosofia brasileira. Seu itinerário argumentativo percorre três etapas: em primeiro lugar, ele defende uma concepção vital, plural e negativa de filosofia; em segundo lugar, discute as afirmações de que não houve, não há e não haverá filosofia no Brasil; e, por fim, propõe uma alteração no modo como se dá a formação filosófica neste país, afirmando que o estudante de filosofia pode optar entre ser um grande comentador ou um pequeno filósofo.

Na concepção do autor, a filosofia é uma atividade humana advinda da vulnerabilidade, do sentir-se ameaçado, da condição inerente ao ser humano de estar desabrigado em face da existência. Então, “o caráter filosófico não se adquire mediante a apropriação dos tecnicismos do pensamento, mas com o próprio ser no mundo. E, de acordo com ela, todos somos filósofos” (Cabrera, 2013, p. 21); mas além disso, a filosofia envolve não apenas viver suas inseguranças, mas transformá-las em uma forma de sensibilidade específica: “o filósofo não será apenas o humano desamparado e incompleto, mas aquele humano que ousa lançar-se sobre seu desamparo e incompletude com paixão reflexiva, com menos medo da loucura que da mediania” (Cabrera, 2013, p. 21). A filosofia, portanto, pode ser expressa tanto através de sofisticados recursos técnicos e metodológicos quanto através da visceralidade que comunica a vivência humana⁸. Seu intuito, afirma ele, é mais liberar o conceito de filosofia do que defini-lo, delimitá-lo rigidamente.

Na segunda etapa de seu argumento, o autor examina o significado da expressão “no Brasil” quando aplicado à filosofia, desdobrando outros elementos correlacionados.

Em outro texto, Cabrera (2018a) sustenta uma radical alteração na forma como a questão é tratada. Lançando mão do conceito de “pensação” ele amplia o escopo de investigação da história da filosofia latino-americana. Para o autor, da mesma forma como Sócrates e Cristo forneceram um pensamento, mesmo que não redigindo-o diretamente, senão indiretamente através de terceiros; algo comparável pode ser atribuído a Zumbi dos Palmares, Tupac Amaru ou Simón Bolívar, por exemplo. Ele propõe que a

⁸ O autor contrapõe certa “filosofia da matemática” a certa “filosofia da existência”, uma exata e a outra poética, uma metódica e a outra caótica, mas ambas filosofias. Ele aprofunda este tema no livro *Margens das filosofias da linguagem* (2009). Por outro lado, vale indicar o seu *Devorando Nietzsche* (2022), em que ele aprofunda sua concepção plural e vital de filosofia.

experiência histórica gestada pelo processo de invasão-colonização-conquista da América Latina, ou melhor, daquela Grande Comarca que veio a ser chamada e configurada como sendo a América Latina, suscitou uma situação originária que impôs a escolha entre os polos da assimilação e da resistência. A produção cultural latino-americana, então, deve conscientemente ou inconscientemente optar por uma posição mais ou menos próxima de um desses polos ante a cultura europeia imposta.

A proposta de Julio Cabrera foi elaborada em clara resposta ao debate travado entre Bondy e Zea acerca da existência e autenticidade da filosofia latino-americana, que é um dos mais clássicos desse campo. Apesar de, como citado, ele fincar suas raízes no século XIX, já que Bondy empreende uma revisão iniciada com uma reflexão de Juan Bautista Alberdi datada de 1842, trata-se de um marco temporal essencial na história da filosofia latino-americana. Dentre outras razões, porque nas décadas seguintes, em estreita vinculação com esse debate, emergiu o movimento filosófico da filosofia da libertação, talvez a escola filosófica de origem latino-americana que logrou maior difusão mundial.

Nada obstante, alguns anos antes da publicação da obra de Bondy, ocorreu também “debate” travado entre os filósofos brasileiros Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier. Vale ressaltar que só com favor podemos afirmar que houve um debate: em realidade, os filósofos brasileiros publicaram textos que apresentavam forte confluência, portanto não eram posições em disputa e, logo, não suscitaram um debate no sentido próprio do termo. Ainda assim, são posições que devem ser inseridas no bojo da discussão a respeito da questão da filosofia latino-americana e, sobretudo, são elas que lançam as bases para a elaboração da problemática desta tese. Eles, por conseguinte, fornecerão as nossas principais referências.

Antes de examinar seu pensamento a respeito da autenticidade da filosofia latino-americana, apresentaremos a instituição que ofereceu a plataforma para a elaboração e projeção da reflexão de ambos: o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB).

1.2. O Instituto Superior de Estudos Brasileiros e a filosofia

O Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) foi uma instituição cujo funcionamento e algumas vicissitudes históricas são comparáveis ao *Colegio de México* ou ao *Institut für Sozialforschung*. Além disso, ele legou-nos um dos capítulos de maior

relevo na história da filosofia brasileira. No que se segue, será apresentada a história da instituição, visando sustentar essas afirmações e apresentar a delimitação teórica deste trabalho.

O ISEB foi fundado em 14 de julho de 1955 e fazia parte do aparato organizacional do Ministério da Educação e Cultura. Embora fosse dotado de liberdade de cátedra, o Instituto tinha por finalidade:

o estudo, o ensino, e a divulgação das ciências sociais, notadamente da sociologia, da história, da economia e da política, especialmente para o fim de aplicar as categorias e os dados dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira, visando à elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional (Brasil, 1955).

A instituição era composta por departamentos representando cada uma das ciências humanas supracitadas, além de um departamento de filosofia e de um setor de serviços subdividido nas áreas de estudos e pesquisa, cursos e conferências, publicações e divulgação. A proposta inicial do ISEB, em suma, era oferecer cursos em nível de pós-graduação, e seus assim chamados estagiários desenvolviam em suas dependências pesquisas diversas, embora centradas em problemas. Ela oferecia aquilo que hoje chamaríamos de ensino, pesquisa e extensão.

O público-alvo da instituição inicialmente era composto por membros da administração pública, de empresas e instituições estratégicas e da burocracia do exército. Segundo Angélica Lovatto:

para os cursos regulares era exigida dos participantes a diplomação em curso superior, frequência regular e a apresentação de uma monografia final. Havia alguns cursos não regulares. Destes podiam participar pessoas sem diploma de nível superior, mas ainda assim ficavam circunscritos a um público-alvo mais elitizado ou menos popular, por assim dizer (2021, p. 23).

Contudo, na medida em que a perseguição contra a instituição se acirrou, vendo-se ela sem verbas para a execução de suas atividades regulares, ela passou a ocupar outros espaços e a se abrir para a participação de estudantes.

Roland Corbisier foi o primeiro diretor executivo da instituição, e Álvaro Vieira Pinto, que ocupara inicialmente a direção do departamento de filosofia, a partir de 1962 ocupou o cargo de Corbisier, que o abandonou para exercer o mandato de deputado federal.

Álvaro Vieira Pinto proferiu a conferência inaugural do ISEB em 14 de maio de 1956. Intitulada *Ideologia e desenvolvimento nacional*, ela foi posteriormente vertida ao formato de opúsculo⁹ e serviu para lançar as bases programáticas da instituição. Em seu texto, o autor sustenta quatro teses principais: “sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional” (1960, p. 29), “a ideologia do desenvolvimento tem necessariamente de ser fenômeno de massa (1960, p. 30), “o processo de desenvolvimento é função da consciência das massas” (1960, p. 31) e “a ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas” (1960, p. 34). Os demais isebianos desenvolveram posições que apresentaram maior ou menor convergência em relação a essas teses, sendo que ideologia, consciência crítica e massas, eram alguns dos conceitos compartilhados por eles em suas reflexões.

A historiografia tende a dividir o funcionamento da instituição em três fases: a primeira, desde sua fundação até 1958, quando houve o conflito que resultou na saída da instituição de Hélio Jaguaribe e de Alberto Guerreiro Ramos. Esta fase teria sido caracterizada por uma maior heterogeneidade doutrinária e por um funcionamento mais próximo ao de um centro de estudos. A segunda fase foi de 1958 a 1962, quando o então diretor geral, Roland Corbisier, abandona o Instituto para dedicar-se à política como deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro. Durante este período, houve um maior engajamento da instituição em pautas políticas progressistas, o que se torna patente através da consideração de sua participação na campanha contra o parlamentarismo¹⁰. A última fase, de 1962 a 1964, cuja direção geral ficou a cargo de Vieira Pinto, é associada ao fortalecimento do pensamento e da luta política progressista da instituição. Também durante este período houve um acirramento da campanha de calúnia por parte da imprensa pró-imperialismo, além do emprego de medidas políticas de sufocamento financeiro da instituição. Mesmo assim, afirma Aquino, “durante essa fase, o ISEB se torna o principal porta-voz da esquerda brasileira, e sua interpretação do Brasil, seu projeto político e estratégia, se tornam hegemônicos na esquerda nacional” (2023, p. 207). Por conseguinte, é possível afirmar que o ISEB constituiu, ainda segundo o mesmo autor “um dos capítulos mais importantes da história intelectual brasileira, significando o encontro, ainda que contraditório, entre a filosofia e o ‘povo’” (2023, p. 224). Isto, pois, tal como ressaltado por ele, o ISEB logrou uma capilaridade junto aos movimentos sociais, à imprensa e à sociedade jamais antes vista na realidade brasileira.

⁹ Utilizaremos a quarta edição, de 1960.

¹⁰ Para maiores informações sobre a campanha, conferir o site da Rede Álvaro Vieira Pinto (2024)

O ISEB foi uma das primeiras instituições a sofrer com a fúria da violência política do golpe imperialista-militar de 1964. Seus mais destacados expoentes foram perseguidos, tiveram direitos políticos cassados e, no caso de Vieira Pinto e outros professores universitários, foram sumariamente demitidos e consequentemente muitos partiram para o exílio¹¹.

Numericamente, a depender do critério empregado, os isebianos podem ser considerados como sendo pouco mais que um punhado ou então dezenas. O critério mais comumente adotado engloba apenas o pensamento dos chamados isebianos históricos, os fundadores e mais destacados chefes dos departamentos científicos da instituição: Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier, Hélio Jaguaribe, Cândido Mendes de Almeida, Alberto Guerreiro Ramos, Ignácio Rangel e Nelson Werneck Sodré. Contudo, alguns estudos, como o de Vale (2006), ampliam o alcance teórico da instituição, compreendendo como isebianos membros de algum de seus conselhos, como Celso Furtado. Se adotado este critério, até Pedro Calmon e Heitor Villa-Lobos poderiam ser arrolados como isebianos, o que não reflete a verdadeira participação e identificação desses expoentes com o instituto, porque em alguns casos sua presença ou influência era ocasional ou meramente *pro forma*.

A reflexão a respeito dos critérios é importante, porque é possível conceber como representantes da filosofia no ISEB especificamente Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier e Hélio Jaguaribe ou então adotar um critério mais amplo, em que seus ex-estagiários e assistentes, e até ex-alunos, se considerados os egressos da Faculdade Nacional de Filosofia, sejam considerados isebianos também. Neste último caso, Wanderley Guilherme dos Santos e Carlos Estevam Martins, por exemplo, atingiriam os requisitos para se tornarem objeto de estudo. Todavia, nossas reflexões se centrarão em dois dos filósofos históricos do ISEB: Corbisier e Vieira Pinto. Isto, pois eles foram os responsáveis pela constituição da filosofia do desenvolvimento, que será um dos principais elementos desta tese. A tematização e compreensão de suas reflexões deve ser considerada uma propedêutica necessária para abordar o pensamento de outros isebianos ou filósofos que vieram eventualmente a sofrer maior ou menor influência das ideias dessa instituição. Ademais, esses dois filósofos históricos do ISEB mantinham entre si

¹¹ Para maiores subsídios a respeito da história e da constituição do ISEB, os estudos de Bariani (2006), Fáveri (2014), Gomes (2012), Wanderley (2016) e Aquino (2023) podem ser consultados. Para mais informações sobre vida e obra de Álvaro Vieira Pinto, conferir Gonzatto e Merkle (2017).

grande convergência tética, metodológica e doutrinária, o que os distancia de Hélió Jaguaribe.

Vieira Pinto e Corbisier elaboraram aportes para tratar da questão da filosofia latino-americana¹². Aliás, a rigor, eles abordaram a filosofia brasileira, contudo, considerando a unidade negativa que os países latino-americanos possuem, existem razões o suficiente para estender suas reflexões não apenas para Nossa América como um todo, mas também, em seus aspectos essenciais, para todos os países subdesenvolvidos.

Álvaro Vieira Pinto aborda a questão da inautenticidade em diferentes ocasiões ao longo de sua obra. No já citado *Ideologia e desenvolvimento nacional*, o autor começa suas reflexões examinando o passado brasileiro, apontando que existiu uma linhagem de numerosos pensadores capazes de sentir e estudar o nosso ser nacional, como historiadores e sociólogos, além de artistas que o interpretaram ou políticos que o conduziram. Contudo, faltou em nosso passado intelectual a presença da filosofia. O autor deixa claro que não se aprofundará nesta questão, mas indica que a razão para tal privação – termo usado por ele – cifra-se na:

circunstância de dependência externa em que se processou todo um ciclo de nossa evolução social, que talvez somente agora se esteja encerrando, e que não permitiu possuíssimos as necessárias condições de infraestrutura material e suficiente aspiração autóctone para que houvesse o surto do pensamento filosófico em nosso meio” (1960, p. 12).

Segundo o autor, a inexistência de filósofos em nosso passado se refletiu nas dificuldades dos outros pensadores, artistas e políticos em superar seus próprios campos de pensamento ou de ação, além da dificuldade de formular “os problemas nacionais no âmbito da visão histórica de conjunto” (Vieira Pinto, 1960, p. 12). Por conseguinte, as perspectivas de nossos pensadores, embora por vezes amplas e ricas, ainda assim eram cantonadas e restritas a ângulos parciais. Faltou ao Brasil o “ponto de vista do infinito”, afirmou o autor citando Leibniz.

Além de não possuir a filosofia, os pensadores de nosso passado sofriam com o “vício irremediável” da inautenticidade, que:

consistia em que, por falta de consciência própria utilizávamos o que era próprio de consciências alheias e pelo modo como essas nos pensavam é que igualmente nos compreendíamos. Estávamos assim entregues ao ponto-de-vista alheio, regulávamos o juízo sobre nós mesmos pelo modo de pensar alheio, isto é, estávamos, no sentido rigorosamente etimológico da palavra, alienados. A

¹² Jaguaribe também se debruçou sobre a questão em “A filosofia no Brasil” (1957).

alienação foi o traço peculiar à nossa sociedade até o presente (Vieira Pinto, 1960, p. 26).

Etimologicamente, a palavra alienação provém do latim e indica a noção de “transmissão de uma propriedade a outrem” (Magne, 1952, vol. I, p. 206) ou “cessão de direitos a outrem, desinteresse, afastamento” (Silveira Bueno, 1963, vol. I, p. 171). Alienígena deriva da mesma palavra e se refere a “estrangeiro”, assim como o verbo *alieno*, que indica a noção de “alhear” ou “desinteressar-se de...”. Vieira Pinto sugere a existência de um corte histórico: a nação brasileira estaria em vias de alterar qualitativamente seu ser a partir do desenvolvimento nacional.

Segundo o autor, a alienação é um fenômeno típico do “*status* colonial”:

o próprio da colônia é não possuir consciência autêntica, é ser objeto do pensamento de outrem, é comportar-se como objeto. O representar-se a si próprio com objeto, sabendo que tem em outro o seu sujeito, é a essência do ser colonial (Vieira Pinto, 1960, p. 27).

Por conseguinte, além de não termos tido filósofos em nosso passado intelectual, os pensadores, políticos e expoentes das artes que aqui existiram eram caracterizados pela inautenticidade. Suas categorias, seus conceitos e métodos eram importados e no final das contas impróprios para a compreensão e interpretação de nossa realidade, pois foram elaborados por quem nos via como objeto.

Já em *Consciência e realidade nacional*, obra cujo primeiro volume foi publicado originalmente em 1960 e o segundo no ano seguinte, Vieira Pinto (2020, vol. II, p. 385-403) defende uma forma de nacionalismo libertador capaz de superar a alienação em todos os seus planos. Se politicamente a alienação seria representada pelo imperialismo com as pressões e direção que as nações metropolitanas exercem sobre as subdesenvolvidas; se economicamente ela se expressa no entreguismo; de um ponto de vista cultural, a alienação se manifestaria em diferentes fenômenos, como o mimetismo, a dualidade, a transplantação de ideias e outros tantos que foram criticados, tanto por Vieira Pinto quanto por outros estudiosos da história de nossa sociedade¹³.

Muito embora o autor tenha mantido um juízo bastante severo em relação a nosso passado filosófico, afirmando que a transplantação de ideias era inevitável e que “a

¹³ Poderia ser acrescentada a essa lista o filoneísmo e o bovarismo. Contudo, esse tipo de crítica tem sido colocada em xeque por autores que representam aquilo que Lúcio Álvaro Marques (2023) chama de nova historiografia da filosofia brasileira, e que se concretiza na obra de um Paulo Margutti (2013; 2020), por exemplo.

mentalidade do intelectual brasileiro nas fases colonial e semicolonial¹⁴ se caracterizava pela completa falta de originalidade, suas produções refletiam o gosto, a visão e os interesses metropolitanos, sendo incapaz de oferecer a imagem própria da realidade” (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 399); há que se ressaltar a atenuação que ele faz logo a seguir: “não tem sentido denunciar retrospectivamente a alienação como vício, mácula que nos cobre de vergonha. Seria isso atitude anti-histórica e antissociológica”. Para o autor, a alienação deve ser apreciada em seu caráter dialético, apreendendo modo como se manifesta em diferentes momentos da história. Assim, durante o período colonial e semicolonial, a atitude autêntica equivaleria ao cultivo do saber estrangeiro, que então era considerado superior – por razões que veremos logo mais –. A partir do momento em que surgissem as condições para uma consciência nativa, tal quadro mudaria, e consequentemente é necessário entender a autenticidade e a inautenticidade em outras bases.

Se em *Ideologia e desenvolvimento nacional* o autor afirmou que nosso passado filosófico foi privado de filósofos, em *Consciência e realidade nacional* seu entendimento se altera. Ele faz referência a nosso “escasso passado filosófico” (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 400), o que demonstra uma apreciação mais positiva desse tema. Então, se, por um lado, ele indica que poderia parecer risível ou repugnante a proposta de Tobias Barreto, de desligar a cultura brasileira da francesa e adotar um modelo mais rico de possibilidades, o alemão; por outro lado, ele pondera que se trata de “um procedimento válido, dadas as circunstâncias” (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 401). Barreto não poderia antever a possibilidade de gestar a filosofia a partir da própria

¹⁴ Não temos a pretensão de investigar as fontes de Vieira Pinto, entretanto vale a pena uma breve reflexão a respeito deste conceito. Caio Navarro Toledo (1982, p. 68) indica que ele se identifica com o subdesenvolvimento na obra dos isebianos, isto é, ambos são equivalentes, e que suas fontes seriam Georges Balandier e Sartre. Ainda que seja plausível esta influência, cabe discutir o tema com maior rigor e profundidade: Toledo sequer tocou na possibilidade de a matriz a partir da qual os isebianos, e em especial Vieira Pinto, tenham concebido o semicolonial seja a Terceira Internacional Comunista e seus reflexos no pensamento crítico. Mao Zedong, por exemplo, afirma que a China de 1940, como resultado da invasão do capitalismo estrangeiro, era, ao mesmo tempo, uma “sociedade colonial, semi-colonial e semi-feudal” (1971, p. 556-557). Ele assim caracteriza a nação que tinha algumas regiões ocupadas pelos japoneses e outras dominadas pelo Kuomintang. De acordo com seu argumento, tal como a economia e a política eram coloniais, semi-coloniais e semi-feudais, como reflexo, a cultura também o seria. Mas além destas possíveis influências teóricas, é preciso atentar-se para algo primordial: a reflexão acerca dos determinantes históricos do subdesenvolvimento não revela como uma de suas principais razões senão o prolongamento da dominação colonial, ainda que revestida de novos conceitos, ideologias e teorizações. O surgimento do conceito de colonialidade do poder, que abordaremos abaixo, pode ser assinalado historicamente de maneira objetiva, contudo o nome não inaugura a coisa: a reflexão acerca de seus aspectos tem ocupado nossos pensadores e nossas pensadoras desde 1492, o ano do encobrimento do Outro. Ao empregar este conceito, ainda que Vieira Pinto o fizesse a partir de um fundo conceitual, oferece-nos uma figura – que deveria receber mais evidência – da realidade dos países subdesenvolvidos: nações ainda dominadas pelos países centrais.

sociedade brasileira, de seus recursos autóctones e fontes internas. E se, por acaso, fosse empreendido tal intento, os resultados poderiam ser até mesmo contraproducentes, porque, assim entendia Vieira Pinto, a sociedade brasileira não ofereceria nada além de um primitivismo retardante, porque manteria o país prisioneiro de uma imagem intelectual e artística de atraso e miséria. Para Vieira Pinto, a crítica à alienação não deve cair no idealismo de desconsiderar o modo como a consciência é determinada pelas condições históricas de uma nação. Ela serve para justificar a produção pretérita, mas sobretudo denunciar a alienação remanescente hoje, a forma como ainda hoje certos autores manteriam os traços já superados.

Neste mesmo livro o autor critica a concepção existencialista de existência autêntica e defende a tese de que esse modo de existência, no país subdesenvolvido, corresponde a conduzir-se segundo a forma da consciência crítica. Em sua argumentação ele contrasta a forma como, no país subdesenvolvido, não há um sentimento coletivo de culpa original, oriundo de experiências históricas vexantes, porque além de ser a história de outra nação, a história que aqui se processou era protagonizada por outrem. Ou seja, devido à nossa situação de dependência externa, éramos incapazes de ser para si e, portanto, essa culpa pertence aos dominadores forâneos. O nosso sentimento coletivo seria de anseio por um futuro diferente. Nossa culpa não seria original, mas terminal; não seria encontrada no passado, mas no futuro, caso não atingíssemos as possibilidades de desenvolvimento que vislumbrávamos. Além disso, ele critica o conceito de ser para a morte, que, ao lado da culpa, era um dos elementos usados como critério de autenticidade segundo os contornos iniciais do conceito de existência autêntica. Segundo ele, no país subdesenvolvido ocorre diariamente a morte em série de milhares de seres por razões facilmente removíveis, como as crianças vitimadas por quadros de desnutrição ou por enfermidades parasitárias, ou então os adultos que tombam por doenças ou outras causas de fácil erradicação. A morte é, para nós, uma situação-limite não porque é inevitável, mas porque é facilmente evitável. Ela não é absurda porque é necessária, mas porque é desnecessária. Portanto, o existencial autêntico no país subdesenvolvido seria o ser para a vida, a recusa em aceitar as razões para a mortandade existente neste país (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 288-294).

O autor não chega a equacionar esta concepção junto à questão da autenticidade da produção cultural, mas é nítido que ela se articula com o modo como a alienação pode ser superada: a autenticidade envolve uma “conversão” à própria realidade, em termos similares aos de Roland Corbisier (1978b, p. 92-94, 275), ou uma “assunção” dela, tal

como propõe Vieira Pinto (2020, vol. II, p. 263-270). Por outro lado, é problemática a atribuição de responsabilidade por acontecimentos de nosso passado nacional apenas às forças estrangeiras que comandavam e se beneficiavam de nossa “dependência”¹⁵. É inquestionável tal domínio e é necessária tal responsabilidade, porém existem forças nacionais que são tão responsáveis junto aos forâneos, e que também se beneficiaram da opressão de parcelas de nossa sociedade. Hoje parece haver um processo de conscientização do processo histórico de opressão de indígenas e negros brasileiros, o que certamente impacta no “sentimento coletivo nacional”. É, portanto, imperioso equacionar melhor a questão.

Em *A questão da universidade*¹⁶ (1994) o tema reaparece e, embora mantendo contornos parecidos com suas reflexões anteriores, Vieira Pinto não aborda a questão da história da filosofia. Nos anos seguintes, o autor parece abandonar este conceito, embora não a crítica a respeito das condições da produção intelectual no país subdesenvolvido. Em “O conceito de tecnologia” (2005) encontramos uma afirmação que, interpretada à luz da história da filosofia latino-americana, pode indicar uma radical superação de sua perspectiva anterior. Segundo o autor:

o “começo” da filosofia equivale ao começo da capacidade de pensar como tal, e por isso não tem momento assinalável no curso do longo processo pelo qual a matéria, depois de alcançar a forma de complexidade distintiva da vida, culmina na formação dos antropóides superiores, dos quais progressivamente se vai destacando o animal humano, caracterizado pela faculdade de pensar (2005, vol. I, p. 30).

Se o começo da filosofia é coetâneo ao surgimento do ser humano, e se houve seres humanos há dezenas de milênios antes de 1492, então a história da filosofia em nossas terras é também milenar, embora passando por todas as vicissitudes impostas pela história dessas terras.

Como balanço da posição de Álvaro Vieira Pinto, defrontamo-nos com o abandono, no curso de sua evolução filosófica, do conceito de autenticidade. Isto pode indicar uma simples mudança de enfoque, ou seja, ele não empregou este conceito porque não abordou os mesmos problemas, pelo menos considerando as obras até então

¹⁵ Esse conceito é extremamente problemático, especialmente à luz da teoria da dependência, que se constituiu mais tarde. Ela se propõe a superar a “teoria do desenvolvimento”, mas, a rigor, teriam seus representantes superado o pensamento dos isebianos? Ou sua crítica se restringiu ao desenvolvimentismo cepalino? Tenho um crescente interesse a respeito das relações entre o pensamento isebiano e esta escola.

¹⁶ Conjunto de conferências proferidas pelo autor a respeito da reforma universitária. A obra foi publicada originalmente em 1962.

disponíveis para estudo. Mas também, este abandono pode indicar uma alteração teórica mais profunda: o conceito se tornou prescindível à luz de outro entendimento do conceito de filosofia desposado por ele e consequentemente da necessidade de estudar a história da filosofia à luz de outras categorias e conceitos. Contudo, Vieira Pinto diagnostica, embora sugerindo uma mudança na “gravidade do quadro”, a inautenticidade de nossa filosofia, mas se propõe a filosofar. Se havia um corte histórico ocasionado pelo processo de desenvolvimento, o autor elaborou uma proposta filosófica em resposta a ele, e não meramente constatou a suposta inexistência da filosofia em nosso passado. Em sua fase tardia, correspondente à escrita de “O conceito de tecnologia”, temos um dos frutos de maior relevância de sua obra.

Por sua vez, Corbisier aborda a questão da autenticidade em pelo menos duas ocasiões: uma no âmbito do ISEB e outra já passados alguns anos da experiência isebiana. Em “Formação e problema da cultura brasileira”, texto publicado em 1958 e fruto de duas conferências proferidas em 1955 e 1956, o filósofo sustenta a elaboração de uma filosofia brasileira, que tal como veremos virá a ser a filosofia do desenvolvimento, à luz da conjuntura da nação daquele período. Segundo Corbisier, após os dois grandes conflitos mundiais que sacudiram a geopolítica mundial na primeira metade do século XX; a revolução de 1930, que favoreceu a promoção da industrialização no país, além de outras revoltas menores; foram alguns dos determinantes históricos para o desenvolvimento da consciência crítica brasileira. Começava no Brasil, que até então era um país marcado pela situação colonial, o desabrochar das condições para o surgimento de uma cultura autêntica.

Corbisier (1958) concebe que países como o Brasil sofriam com o assim chamado complexo ou situação colonial, ou seja, eles eram afetados globalmente pela colonização. Isto equivale a dizer que tudo é colonial no país que enfrenta a situação colonial. A essência da situação colonial seria a alienação, pois o país colonial, ao invés de nação livre, soberana para decidir sobre seu destino histórico, era como um instrumento a serviço da nação colonizadora. Ele chega a utilizar dialética hegeliana do senhor e do escravo para compreender a relação entre a metrópole e a colônia.

Segundo ele, “*em um contexto social globalmente alienado, a cultura está inevitavelmente condenada à inautenticidade*” (1958, p. 78, grifos no original). Isto, pois:

se uma cultura autêntica é a que se elabora a partir e em função da realidade própria, do “ser” do país que, como vimos, consiste no projeto ou no destino

que procura realizar, a colônia não pode produzir uma cultura autêntica por isso mesmo que não tem “ser” ou destino próprio (1958, p. 78).

Este é um dos pontos em que meu pensamento apresenta maior divergência em relação a Corbisier, a Bondy – que afirma algo parecido – e Vieira Pinto, conforme veremos. Uma das teses que defendo é que o subdesenvolvimento e a dominação dificultam o fruir e fluir da experiência filosófica, contudo não impedem sua realização e nem tampouco que ela seja autêntica. É uma situação comparável a uma pessoa vivendo um relacionamento abusivo. Ela pode, sim, ser feliz, ainda que tenha um conjunto de tarefas árduas a cumprir se quiser alcançar seu potencial pleno de felicidade.

Corbisier faz referência a algumas reflexões de páginas anteriores, em que afirma que a origem da criação cultural própria não é:

um repertório de mitos, de lendas ou de tradições que se perca no tempo, mas, ao contrário, um ideal que se desenha no futuro, um projeto de existência coletiva, a consciência de um destino comum, de uma tarefa a empreender e realizar na história (1958, p. 74).

Essa noção de projeto nacional, diga-se de passagem, é importante para os isebianos em geral, e, talvez em particular, mais ainda para Álvaro Vieira Pinto. Mas o que chama a atenção nas reflexões de Corbisier, em primeiro lugar, é sua postura elitista: ele não distingue a cultura imperial, da cultura das elites do país oprimido, da cultura popular e da cultura de massas (Dussel, 2011, seções 3.3.6 e 3.3.8). Em segundo lugar, a desconsideração da memória como elemento, seja da cultura nacional seja da constituição do projeto. Chega a causar espanto o fato de ele fazer referência explícita a Bergson, o qual sustenta que a consciência – e lembremos que Corbisier ressalta a relevância da consciência crítica da realidade nacional – envolve o movimento, a atividade, e, no caso da nação, o lançar-se ao futuro; mas também a memória: para Bergson, citado por Corbisier “consciência significa *memória* e antecipação, porque consciência é sinônimo de escolha” (Bergson *apud* Corbisier, 1958, nota g, grifo nosso).

Roland Corbisier afirma que uma nação é formada não apenas pelo território, pela língua e por uma “psicologia comum”, mas sobretudo por uma infraestrutura própria e uma economia coesa. Essa “ossatura econômica”, nos termos do autor, é uma *conditio sine qua non* para a existência de uma nação. Afirma ele que: “a *independência econômica é condição necessária, embora não seja condição suficiente, da emancipação cultural*” (1958, p. 66, grifos no original), e em seguida, ainda na mesma página, afirma

que “a dependência econômica se apresenta, assim, como o principal ingrediente da situação colonial”.

A posição do autor se aproxima da tese marxista, por vezes aplicada de forma mecanicista, de que a superestrutura ideológica e todos os fenômenos correlatos são mero reflexo da infraestrutura econômica. Corbisier, porém, recusa-a e argumenta que a situação colonial é fenômeno social total, por isso ser colonizado não caracteriza apenas a estrutura econômica do povo do país subdesenvolvimento, mas também a superestrutura ideológica e cultural ali vigente, sem que isto implique uma relação de causa e efeito, mas sim de concomitância. Segundo Corbisier, “sem independência econômica não há independência cultural, embora, como já observamos, a conquista daquela não acarrete, necessariamente, a criação de uma cultura original” (1958, p. 68). Adiante ele explica que também rejeita o idealismo, que defende que os produtos espirituais e culturais nada têm a ver com a infraestrutura econômica da sociedade; e caracteriza sua perspectiva como sendo globalista:

não tem sentido estabelecer relações mecânicas de causa e efeito entre o econômico e o cultural, como se um determinasse necessariamente o outro ou vice-versa. O que nos parece existir, entre os dois planos, é uma “implicação dialética”, de tal sorte que as modificações que se operam em um provocam ou tendem a provocar transformações análogas no outro (1958, p. 83).

Complementa dizendo que ora o fenômeno cultural, ou seja, a ideia, ora serve como um “estimulante” que incide sobre o processo econômico, acelerando-o, ora o desenrolar da história econômica suscita novos temas e soluções a partir dos problemas que aparecem em seu seio.

Corbisier toca novamente na questão da autenticidade em outro texto, embora apenas de passagem. Uma das teses defendidas em seu “Filosofia política e liberdade” (1978) é a de que a filosofia não apenas implica *sempre* uma política, mas ela se explica e justifica em razão da política. Em sua argumentação, ele afirma que o filósofo autêntico também é pedagogo, pois sua reflexão incide sobre a realidade social e acaba por sugerir, eventualmente, mudanças e transformações.

São, claro está, dois modos distintos de investigar a questão da autenticidade. Em primeiro lugar, o autor aborda a autenticidade no bojo da questão da filosofia latino-americana. O problema dele toca explicitamente na prática filosófica na América Latina, equacionando a temática da dominação de caráter colonial. O segundo modo trata da filosofia, fazendo referência a Leopoldo Zea, sem mais: a filosofia pura e simples. Em

“Formação e problema da cultura brasileira” o autor tem como foco a história da filosofia, enquanto em “Filosofia política e liberdade” trata-se de uma reflexão de cunho mais próximo à filosofia política. Naturalmente não se deve estabelecer diferenciações rígidas entre as disciplinas, contudo é evidente que o autor toca em dimensões distintas em suas reflexões.

Por fim, no primeiro volume de sua “Introdução à filosofia” (1990), Corbisier retoma a sua tese a respeito da inexistência e inautenticidade da filosofia brasileira até o período de intensificação do desenvolvimento nacional. Ele cita Farias Brito e Tobias Barreto como representantes de um pensamento vazio e que meramente ecoava aquilo que era então o mais adiantado na filosofia europeia.

Os três filósofos abordados com maior minudência, Augusto Salazar Bondy, Roland Corbisier e Álvaro Vieira Pinto, têm vários elementos em comum, dentre os quais salienta-se o seguinte: a assunção de que um país subdesenvolvido, portanto dominado, pois os três concebem o subdesenvolvimento como tendo raiz e sendo mantido por uma relação de dominação, de que um país subdesenvolvimento, não tem cultura autêntica. Isto desemboca na seguinte implicação para a história da filosofia latino-americana, e por conseguinte brasileira: ela começaria, propriamente, a partir do momento em que o país rompesse com o subdesenvolvimento. Deles, apenas Vieira Pinto sugere explicitamente uma proposta um pouco mais atenuada, aberta à possibilidade de que a cada período histórico corresponde um grau possível de autenticidade, mas ainda assim, a autenticidade plena surgiria junto à emancipação nacional. Porém, tal como mostrado, uma das implicações de sua tese de que a filosofia é coetânea ao ser humano, a história da filosofia latino-americana tem algo de correspondente à história do ser humano na América Latina.

Um pressuposto importante desta tese é a necessidade de se distinguir metafilosoficamente a história da filosofia, de um lado, e de outro, a história da filosofia da libertação. Ambas serão tomadas como disciplinas filosóficas. Se, por um lado, é mais fácil percebê-lo no caso da primeira, isto é, conceber a história da filosofia como uma disciplina ou ciência filosófica, quanto à filosofia da libertação será necessário sustentar a seguinte posição: além de um movimento filosófico nascido na Argentina entre o final da década de 1960 e início de 1970, a filosofia da libertação é uma disciplina filosófica. Ela toma como objeto de estudo as relações de dominação e libertação e tudo aquilo que lhe é implicado.

Esse entendimento implica alterar o modo como é concebida a história da filosofia: a produção filosófica não é privilégio dos centros dominantes e o estudo e a pesquisa em filosofia não devem se restringir à filosofia dali oriunda. A filosofia é um existencial, ou seja, um traço distintivo do ser humano. Ela se desenrola em determinado contexto social, econômico, político, histórico, em suma. E não poderia ser de outra forma. Ela é aspecto essencial, inalienável do ser humano. Se, é verdade, existem formas de negá-la ou suprimi-la, isto se dá apenas em casos específicos: em absoluto, a filosofia é um aspecto inerente da existência humana, não do existente enquanto indivíduo apenas, mas enquanto membro de uma coletividade. Por conseguinte, a relação entre filosofia e dominação, que se apresenta em determinados contextos históricos concretos, deverá ser equacionada no plano da *pedagógica*¹⁷, o que será feito através do recurso à obra de Enrique Dussel.

1.3. Os isebianos conforme a literatura crítica

Considerando as implicações de nossa tese principal, cabe agora revisar a forma como a crítica examinou o pensamento isebiano. Nossa revisão tem caráter diacrônico, mas está longe de ser exaustiva. Quisemos apenas salientar a lacuna existente a respeito da consideração da filosofia do desenvolvimento: dos críticos se centraram em aspectos outros, praticamente ignorando-a. Ainda que tenham em comum a essa mesma atitude, propomos a existência de três etapas, com delimitação mais ou menos clara, da crítica ao pensamento isebiano. E, além delas, sugerimos estarmos em pleno pródromos de uma quarta. A primeira etapa acompanha o surgimento da instituição e prossegue até pouco depois do golpe imperialista-militar de 1964. Ela é caracterizada por uma profusão de percepções e opiniões a respeito da instituição em geral ou de seus autores em particular e uma abertura maior em relação às pretensões elaboradas pelos isebianos. A segunda se consolidou com o Sistema Nacional de Pós-Graduação, de 1968, correspondendo à tradução da política autoritária no campo da cultura. A terceira, surge no decorrer dos anos 1980 e é caracterizada por um balanço mais ponderado das contribuições isebianas. E por fim, a quarta etapa corresponderia ao pródromos de uma alteração na crítica ao pensamento isebiano, em virtude do acúmulo crítico logrado na terceira fase, do contexto

¹⁷ Tal como mostraremos adiante, a pedagógica é proposta por Dussel (2011) como uma das situações meta-físicas, isto é, uma das situações com potencial de alteração da realidade atual.

acadêmico, cultural e social atual e da publicação de obras inéditas e reedição de textos antigos dos isebianos.

A primeira fase pode ser ilustrada a partir da referência a Vamireh Chacon (1962), que foi um dos primeiros a criticar o pensamento isebiano. O autor defende a existência de um processo intitulado “revolução tropical”. Segundo ele, os povos em torno do Equador, na retaguarda dos países desenvolvidos, buscariam sua participação na história mundial. A ferramenta para tal revolução seria o nacionalismo e o ISEB representaria uma vertente dele no Brasil. O autor distingue o nacionalismo agressivo dos países desenvolvidos, que culminou no imperialismo, do nacionalismo defensivo dos países subdesenvolvidos, surgido na luta contra as opressões que os vitimavam. Segundo ele, o ISEB teria uma função similar à *Sturm und Drang* [Tempestade e ímpeto] e à geração de 98¹⁸, da Espanha (1962, p. 88). Além disso, ele afirma que o Instituto foi uma exceção à insistência unilateral do nacionalismo brasileiro em enfatizar o aspecto econômico do tema. Contudo, ainda que ISEB tenha racionalizado a questão cultural, o autor indicou existir uma relativa pouca influência “na mentalidade dos líderes políticos nacionais, que muito necessitam de influências profundas” (Chacon, 1962, p. 106-107).

O autor examina *Consciência e realidade nacional*, de Vieira Pinto, e se refere rapidamente a *Formação e problema da cultura brasileira*, de Corbisier, contudo não chega sequer a se referir explicitamente à filosofia do desenvolvimento. Apesar disso, é uma obra de interesse para a filosofia do desenvolvimento, tal como mostraremos logo mais.

Pouco tempo depois, em *História das ideias socialistas no Brasil* (1965), Chacon examina alguns aspectos – chama a atenção a falta de sistematização e a arbitrariedade com que ele os escolheu – do pensamento dos isebianos. Ele examina especialmente a questão do nacionalismo *versus* internacionalismo no bojo do pensamento socialista ou parassocialista. Contudo, ainda que indicando manter as teses e posições apresentadas em *A revolução no trópico*, livro que ele chega a citar, ele não se refere ao ISEB enquanto instituição ou centro de pensamento, e muito menos à filosofia do desenvolvimento.

Por fim, sem esgotar as obras em que Chacon trabalha o pensamento dos isebianos, em *Estado e povo no Brasil* (1977), ele afirma que a passagem do IBESP ao ISEB representava “a tentativa do sistema democrático populista buscar e oferecer alternativas para a crise institucional que se avolumava, apesar de todo esforço de

¹⁸ Movimento cultural surgido na passagem do século XIX para o XX e que refletia a decadência e perda de identidade do império espanhol. Miguel de Unamuno foi um de seus mais destacados representantes.

resistência dos tradicionais praxistas da Política” (p. 173). Há um contraste: nas obras da década anterior ele defendera a existência de um processo revolucionário global, protagonizado pelos países subdesenvolvidos, mas nesta obra ele parece ter abandonado tal compreensão. Isto pode indicar tanto o abandono dessa teoria da conjuntura global quanto um abrandamento de suas posições ou sua supressão, como forma de garantir a publicação de sua obra em um contexto – e por uma editora, frise-se, pois a obra foi publicada em convênio com a Câmara dos Deputados – ditatorial que impunha cautela, no mínimo. Independentemente, defendemos que o ISEB surge em um contexto de afirmação nacional brasileira, que não se dissocia daquela conjuntura histórica, em que os países subdesenvolvidos empreendiam feito convergente. Contra a ideia mais madura de Chacon, de que a instituição surgiu por efeito da reação política à crise do populismo, defendemos que ela é resultado da ação histórica de enfrentamento da subalternidade internacional, o que pode ser verificado à luz da importância da geopolítica nas reflexões dos isebianos.

O padre Henrique Claudio de Lima Vaz foi um dos primeiros autores a examinar a obra de Álvaro Vieira Pinto, em resenha crítica publicada no ano de 1962¹⁹. Essencialmente, a posição de Vaz foi bastante negativa e dura. A impressão provocada por seu texto é estarmos diante de um jogo o qual já sabemos de antemão quem perderá ou, na metáfora de Felipe Luiz (2024), o padre preparava as exéquias, ao invés do batismo. Estamos diante de algo com importantes desdobramentos, visto que suas conclusões foram apropriadas irrefletidamente por diferentes outros autores nas décadas seguintes. Algo a ser valorizado na leitura de padre Vaz é o desconcertante fato de que ele efetivamente... leu Álvaro Vieira Pinto. Embora algumas de suas afirmações sejam questionáveis e outras falsas quando postas em contrastes com a obra, é nítido que o autor se acercou do texto vieirista.

Por fim, um último aspecto, este também importantíssimo, considerando as pretensões que apresentarei logo mais: padre Vaz arrola o livro de Álvaro Vieira Pinto como representando “o desenvolvimentismo dos anos 1950” (1962, p. 93). Ora, este é um sinal da intenção de padre Vaz: delimitar o alcance da obra, apresentando-a como fonte de interesse histórico. Como se fosse uma obra a ser eventualmente compulsada para

¹⁹ Já expusemos algumas considerações a respeito de seu texto em outro texto (Costa; Martins, 2019). Parece-me essencial também examinar criticamente as leituras de Lebrun (2005) e Bento Prado Júnior (2000), para citar apenas estes dois, mas não o farei nesta tese.

entender o que se pensava na década anterior, e não uma obra que abre uma década nova²⁰.

Tal como apontado acima, a leitura de Vaz teve importante papel na crítica aos isebianos, e em particular a Vieira Pinto, devido à sua difusão e ao modo como formatou as leituras subsequentes. Um autor tributário dessa leitura é Luís Washington Vita. De original, sua apreciação é que “tem Vieira Pinto assegurado seu lugar na história do pensamento brasileiro, marcando o aparecimento de sua obra um momento importante na evolução da filosofia praticada entre nós, principalmente por sua intenção participadora e militante” (1969, p. 130). O autor chega a afirmar que ele elaborou uma corrente, o “isebismo”, impregnada de marxismo e afim ao historicismo pragmático de João Cruz Costa. Entretanto, não chega a explorar essa associação.

Outra autora que se apropriou da leitura de Vaz é Lídia Acerboni (1969). Ela inclui a experiência isebiana no seio de certo “culturalismo”, ao lado de Miguel Reale, Luís Washington Vita, Renato Cirell-Czerna, Djacir Menezes, Antônio Machado Neto, Cruz Costa, e os isebianos Corbisier, Jaguaribe e Vieira Pinto. As insuficiências dessa classificação são entendidas à luz do fato de se tratar de um estudo coetâneo aos autores, que estavam em atividade²¹ e, portanto, poderiam transcender, como o fizeram, os limites da corrente conforme apreendidos por ela. A proposta da autora é francamente ocidentalista: uma de suas premissas metodológicas é a confiança “no papel do diálogo no seio da cultura ocidental, da qual o pensamento latino-americano constitui uma parte viva” (Acerboni, 1969, p. 13). Poderíamos complementar sua afirmação: uma parte viva e contraditória. Mas contraditória não apenas no sentido de que a América Latina tem lá suas contradições, mas que a América Latina, em seu esforço por libertação geopolítica, econômica e cultural, entra em contradição com o ocidente. Por conseguinte, ela simplesmente ignora as teses e reflexões que constituem a maior contribuição original dos autores: é preciso anular aquilo que parece nocivo no lado antagônico para harmonizar o “ocidente”.

Com o advento do golpe imperialista-militar de 1964, o ISEB foi extinguido via decreto e seus expoentes perseguidos. Surge, então, a segunda etapa da crítica à instituição, que é caracterizada por um forte rechaço a seus pensadores e pelo surgimento

²⁰ Lembre-se que *Consciência e realidade nacional* teve seu primeiro volume publicado em 1960 e o segundo em 1961.

²¹ Embora uns perseguidos pela ditadura e outros perseguidores, mas sempre em atividade.

daquilo que Angélica Lovatto (2021) chama de historiografia do silêncio e da desqualificação.

Segundo Lovato, ambos os processos se revezaram, e estão atrelados à luta de classes: “para combater o inimigo de classe (ou, no caso brasileiro, até mesmo o mais discreto reformista pré-1964), nada melhor do que o silêncio absoluto sobre sua existência ou suas ideias e ações” (2021, p. 12), o que caracterizaria a historiografia do silêncio. Entretanto, prossegue ela:

quando não foi mais possível esconder fatos históricos objetivos, o abuso de adjetivações desqualificativas entrou em cena [...]. Quando não é mais possível silenciar sobre um autor ou acontecimento, entra em cena a natural substituta da historiografia do silêncio, a historiografia da desqualificação. Menciona-se o autor para dizer que ele não tem padrão científico e que sua produção intelectual está pautada pelo caráter ‘ideológico’. E ponto final (p. 12-13).

A partir dessas duas atitudes, foram imputadas ao isebianos diversas máculas, como a ideologia da ciência *versus* ideologia: os isebianos eram retratados como ideólogos do desenvolvimentismo e produtores de um pensamento pouco rigoroso, sem credencial científica, em oposição aos uspianos, que exibiam galhardamente o título conferido a eles por Michel Foucault, de dignos representantes de um departamento francês de ultramar; ou então os filósofos isebianos teriam produzido um pensamento nacional, particular, que não é filosófico, porque a filosofia é universal.

Nesta época também vigorou aquilo que denominamos reducionismo economicista. Esta noção se refere às abordagens que ao exporem ou investigarem a experiência isebiana tendem a centrar suas análises no aspecto econômico da questão, tratando o ISEB especialmente como uma sucursal da CEPAL em solo brasileiro, em detrimento de outros aspectos, como o epistemológico, o metafilosófico ou o político e geopolítico, todos eles bastante evidenciados na produção desses autores. Então a produção isebiana seria fruto desse contexto de desenvolvimentismo, refletindo-o no Brasil, mas jamais faria parte das ondas de independência, descolonização e revolução que sacudiu a Ásia e a África entre os anos 1940 e 1970.

Caio Navarro de Toledo foi um dos forjadores da visão depreciadora sobre o ISEB. Ele elaborou um estudo, fruto de sua tese doutoral defendida em 1974, que durante muito tempo foi uma referência incontornável sobre a instituição. O seu “ISEB: fábrica de ideologias”, já mostra a que veio no título: sugerir uma apreciação negativa e depreciadora sobre a instituição. A questão ideológica a princípio assume centralidade no

seu trabalho, já que seu objetivo explícito é “examinar algumas das produções teóricas” (1982, p. 17) do ISEB, que é apresentado como instituição cultural. O autor imputa a ela a assunção da “ideologia consagrada como [seu] marco definitivo e apanágio” (1982, p. 17), imputação esta que pode ser considerada a cova em que posteriormente ele irá fixar o espantalho isebiano. Não por acaso uma das principais deficiências metodológicas de Toledo consiste na confusão entre o conceito de ideologia desposado pelos isebianos e a teoria da ideologia trazida por ele próprio. Ele os toma como se fossem uma e a mesma coisa, como se ideologia fosse conceito unívoco e se os isebianos não a tivessem concebido de forma distinta.

O estudo de Toledo apresenta outras limitações metodológicas importantes. Uma delas merece exame mais detido: ao apresentar os critérios teóricos com os quais ele se propõe a tratar o tema da ideologia, ele indica que seu trabalho se restringe a “discutir o tema das ideologias na sociedade de classes” (1982, p. 20). Entretanto, ele trabalha com uma abstração que desconsidera a formação socioeconômica que talhou historicamente a “sociedade”. Eis aquilo que lhe permite, sem a devida mediação teórica e conceitual, importar da França desenvolvida e colonizadora as ideias e teorias para aplicar no Brasil subdesenvolvido e colonizado. Ele prossegue afirmando que “entendemos que o conceito de relações de classes deve-se constituir na referência obrigatória quando se pensa o nível da superestrutura político-ideológica” (1982, p. 20-21), sob pena de, caso consumada tal omissão, “ou mesmo quando ele [o conceito de relações de classes] se encontra descentrado” (1982, p. 21), culminar, em última análise, na impossibilidade de produzir um conceito rigorosamente científico de ideologia. Ora, a consideração do confronto entre grupos antagônicos no bojo de uma mesma sociedade e a dominação de um ou alguns sobre os demais é essencial, contudo, também o é a necessidade de se considerar as relações internacionais de dominação. Ainda que a dominação de classes e a imperialista estejam intimamente articuladas, elas são coirredutíveis uma à outra. No país dominado, o entendimento da relação entre estas formas de dominação é elemento teórico e prático de valor capital, pois a dominação não poderia se manter e desenvolver historicamente senão através do acumpliciamento do dominador estrangeiro com grupos nativos, isto é, do dominador no plano geopolítico com o dominador no plano da sociedade dividida em classes.

Pode ser encontrada em Aníbal Quijano (2005; 2010) outra razão para não reduzir ao conceito de relações de classes a referência de investigação da superestrutura política e ideológica. O autor propõe o conceito de colonialidade do poder para se referir

à estruturação de um padrão global de poder que surgiu e se difundiu nos albores da modernidade. A colonialidade está intimamente ligada ao colonialismo, mas é um conceito aplicado sobretudo à manutenção das relações de poder inauguradas por ele e que se mantêm apesar de seu fim formal. Segundo Quijano, a modernidade permitiu o aparecimento de quatro instituições: o capitalismo, o eurocentrismo, a família burguesa e o Estado nacional. Elas seriam capazes de gerir, dominar e controlar as seguintes correspondentes áreas da existência social: trabalho, intersubjetividade, reprodução social e autoridade. Quanto àquilo que toca o que é proposto por Toledo como sendo o “lugar, sentido e eficácia das ideologias dentro da formação social (nas suas funções de manutenção ou transformação da sociedade” (1982, p. 21), Quijano se refere ao Estado nacional como instituição capaz de exercer o uso da força e da coerção para manter a sociedade no decorrer do tempo. Qualquer alteração da realidade, manutenção ou transformação, passa pela questão nacional. Por conseguinte, é imperioso que se faça referência à luta de classes, mas também o é entendê-la de modo concreto, isto é, como ocorrendo no seio de determinada formação nacional. Consequentemente, é essencial questionar a respeito deste Estado nacional: é um Estado autônomo ou subalternizado pelo imperialismo e pela dependência? O critério que Toledo estabelece, portanto, é no mínimo parcial, limitado, reducionista, classocêntrico. Ele escamoteia o papel da dominação imperialista no circuito da produção, difusão e colheita dos benefícios da ideologia.

Por fim, se a ideologia tem papel essencial na dominação, e se as relações de gênero ou raça podem assumir caráter dominador, então a ideologia deve ser equacionada a partir, também, desses outros marcadores da análise sociológica. As contradições que interessam ao estudo da história não são formais, mas sobretudo são dialéticas. Elas não ocorrem entre as ideias e suas formas, mas entre forças sociais e suas lutas. Portanto, se a ideologia é um recurso usado para a dominação, então ela deve ser equacionada corretamente junto às outras contradições da realidade.

Aliás, esta é uma das deficiências do estudo de Toledo: ele é classocêntrico. Não que a luta de classes deva ser eclipsada ou tratada como irrelevante por qualquer motivo, mas o autor ignora o tratamento que os isebianos fazem de determinados problemas. É falsa sua afirmação de que no ISEB “deixa-se de tematizar a questão da alienação do trabalho, reduzida frequentemente à alienação nacional” (1982, p. 81), e o próprio Toledo

citou um texto de Vieira Pinto, simplesmente *Consciência e realidade nacional*²², que prova isso quando este filósofo afirma que “não nos parece que tenham sido consideradas todas as faces da ideia de alienação do trabalho; não foi acentuado um dos seus aspetos que importa de modo especial ao pensador colocado num contexto histórico subdesenvolvido em processo ascendente” (2020, vol. II, p. 205²³). O autor acrescenta a seguir que “há aqui a alienação coletiva do trabalho, é o país todo que se priva do que é seu em proveito de outrem, de quem o financia” (2020, vol. II, p. 205). Nitidamente o autor reconhece e adota a tese da alienação do trabalho, portanto da contradição capital x trabalho. Entretanto, uma vez que ele diagnostica que “seria inútil pretender eliminar a alienação individual, ou mesmo a de uma classe conservando a estrutura social do subdesenvolvimento e do semicolonialismo, que envolve a totalidade do país na alienação internacional do seu trabalho” (2020, vol. II, p. 206), então o aspecto geoeconômico da alienação tem primazia. Não se trata de reducionismo, como quer Toledo, mas de hierarquia, de estratégia. Esse centramento classista impede que Toledo apreenda corretamente o pensamento de Vieira Pinto.

Outra deficiência grave do estudo de Toledo, tal como indicamos acima, é a desconsideração do conceito de ideologia dos isebianos. Ideologia não é um conceito unívoco. Faltou ao autor, portanto, no primeiro capítulo da obra, parte de seu estudo em que ele se propõe a examinar a concepção de ideologia dos isebianos, apresentar a correta definição deste conceito para os autores em apreço. Ora, se em *Ideologia e desenvolvimento nacional* (1960) Álvaro Vieira Pinto apresenta a ideia como possuindo um aspecto psicológico e outro sociológico, e que de acordo com o primeiro ele possui a ideia, enquanto de acordo com o outro ele é possuído por ela, ou seja, ele age em função das ideias que desposa, então estamos diante de uma concepção distinta da ideologia como recurso necessariamente dominador, como encobrimento da realidade, como discurso falseado etc. Por conseguinte, é lícito e compreensível assumir que uma coletividade deva possuir uma ideologia de desenvolvimento para que ela se desenvolva, encarando este último processo à luz da totalidade nacional. Por outro lado, seria inadmissível a defesa desta mesma tese se a ideologia fosse definida como recurso dominador. Se a ideologia encobre a realidade, então a ideologia do desenvolvimento necessariamente seria negativa, ruim, dominadora. No decorrer de sua obra, Vieira Pinto

²² Portanto, não estamos falando de textos menores, mas não menos relevantes para a compreensão da obra do autor, publicados dentro do recorte temporal escolhido pelo autor, (1962a; 1963; 1994).

²³ O texto está na p. 203 da edição original e a citação foi feita na p. 73 do livro de Toledo.

parece abandonar esta compreensão, contudo, centrando-nos no mesmo recorte temporal escolhido por Toledo²⁴, encontramos mais esta grave deficiência no discurso do autor.

Segundo Toledo, os principais problemas encontrados na produção isebiana podem ser sumarizados nos seguintes pontos: a impossibilidade de se estabelecer uma rigorosa distinção entre ciência e ideologia; a indistinção entre ideologias dominantes e dominadas [sic]; a impossibilidade de se pensar a organização política das classes trabalhadoras de forma autônoma e independente do projeto desenvolvimentista; a negação de uma análise centrada nos conceitos de classe e relações de classe (1982, p. 111). Além disso, representativo da segunda fase da crítica isebiana, seu estudo fez outras acusações que facilmente poderiam ser destacadas, como a frequente atribuição de pouco rigor por parte dos isebianos, a de ecletismo e de idealismo e ahistorismo. Esta última o autor reforça no segundo capítulo da segunda parte da obra, quando se propõe a examinar as supostas fontes filosóficas dos isebianos. Mais surpreendente do que a existência deste capítulo— já que nele o autor mal toca o tema de seu estudo, que é a questão da ideologia — é a quase ausência da consideração da influência de Hegel sobre *Consciência e realidade nacional*, de Vieira Pinto. Em realidade, a única menção a Hegel aparece quando ele afirma que Vieira Pinto pretendeu “‘hegelianizar’ ou ressaltar o caráter existencial, ético e humanista do pensamento de Marx” (Toledo, 1982, p. 108). Essa acusação se baseia nos ecos do debate em torno da publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Karl Marx. Enquanto o marxismo soviético enfatizava o Marx de *O capital*, os representantes do marxismo ocidental tendiam a enfatizar o Marx da juventude (Musto, 2022). Basicamente, Toledo (1982, p. 108, 85n) toma uma crítica elaborada por Ernst Mandel e dirigida a outros autores, transplanta-a e aplica a Vieira Pinto. Sua hipótese de trabalho é que o conceito de alienação usado por ele e pelos outros isebianos seria de origem existencialista. Entretanto, Toledo ignora a possibilidade de essa alienação derivar de uma apropriação do pensamento hegeliano, e não uma hegelianização de Marx ou de uma “existencialização” [sic] dele.

Apesar dessas considerações críticas, que nos pareceram relevantes devido à importância desta obra para a crítica posterior ao pensamento isebiano, em relação àquilo que compete a esta seção desta tese, isto é, a pergunta pela filosofia do desenvolvimento; Toledo simplesmente a ignora. O autor aborda a ideologia do desenvolvimento, contudo

²⁴ Para manter o rigor metodológico, seríamos obrigados a examinar *Por que os ricos não fazem greve?*, que é solenemente ignorado por Toledo, embora sem razão aparente, o que é mais grave considerando-se ser esta uma obra que trata dos mesmos temas que ele privilegia em seu estudo.

não chega a abordar o sentido que Vieira Pinto dá ao termo em *Ideologia e desenvolvimento nacional* (1960).

Álvaro Vieira Pinto é apontado por Antônio Paim (2020) como sendo representante de um “marxismo acadêmico”. A abordagem do autor é francamente crítica ao marxismo, ainda que se refira à “injustificada violência” com que os representantes desta doutrina são tratados em “tempos de maior intolerância” (2020, p. 543). Ele, porém, não se propõe a realizar uma das tarefas principais da história da filosofia: apresentar o pensamento do autor. Paim afirma que Vieira Pinto aderiu ao marxismo, mas não diz quando e não diz por que pensa assim. Mas sobretudo faltou o mais importante: expor o pensamento de Álvaro Vieira Pinto. Ora, que ele tem suas fontes marxistas e marxiana é evidente, mas a história da filosofia deve procurar exatamente a contribuição de um filósofo ao pensamento, e não se restringir a denunciar uma suposta mácula do autor, como se o marxismo fosse algo negativo por si só. Por extensão, de acordo com esta forma degradada de se praticar história da filosofia, o pensamento de todo e qualquer marxista seria tomado como negativo de antemão. Faltou a Paim dar um dos passos decisivos da história da filosofia: discutir o pensamento *do* autor; não deixar de colocar críticas, mas efetivamente pôr em contato o leitor e o pensamento de Vieira Pinto.

Por fim, no decorrer dos anos 1980, a historiografia do silêncio e da deturpação foi sendo paulatinamente desafiada. John Aquino (2023) e Hugo Muller (2020) indicam que neste período iniciou-se a “crítica da crítica” ao ISEB, conforme se verifica especialmente na obra de Renato Ortiz (1994) e Daniel Pécaut (1990). Estes estudos reconheceram a influência e importância da instituição e revelaram que muitas das críticas feitas a ela e seus pensadores eram injustas e caluniosas. Ainda sobre a concepção de Muller, vale indicar que o autor defende a existência de apenas duas fases na crítica sobre o ISEB: no decorrer da década de 1970 teria vigorado aquela que ele chama de fase crítica, levada a cabo sobretudo por intelectuais uspianos e cujo eixo de análises girava em torno do conceito de ideologia. Em contraste, no decorrer dos anos 1980 teria se iniciado a fase da reabilitação, a partir dos trabalhos dos dois autores acima citados. Nesta fase, nota Muller, as investigações sobre o Instituto o associam ao contexto político e social do Brasil e do mundo, e o eixo de análises giraria em torno do nacionalismo.

Dentre os problemas abordados pelos isebianos, e que colocavam “o mundo na perspectiva do Brasil e o Brasil na perspectiva do mundo”, evidenciamos em particular a existência de uma veia descolonial importante que animava o ISEB. A alienação em seus

diversos planos é denunciada como uma das expressões da situação colonial, situação que marcaria não apenas o Brasil, mas a maior parte do mundo subdesenvolvido. Desde as origens do ISEB, no IBESP, conforme se verifica, por exemplo, no último caderno publicado, quando Héli Jaguaribe (1956) assina em nome desta instituição um artigo em que examina a relação entre o fascismo internacional e o colonialismo interno; podemos vislumbrar a preocupação dos isebianos com os temas relacionados ao colonialismo como modo de opressão e dominação. O texto propõe o conceito de colonial-fascismo para designar o processo através do qual o país subdesenvolvido tem seu desenvolvimento contido em prol da manutenção da estruturação da economia primária. Concomitantemente, é estimulada a dependência em relação aos centros imperialistas, que exportam produtos beneficiados e absorvem as matérias-primas do país subjugado. Segundo o autor, “a conexão entre o imperialismo externo e o colonialismo interno fortalece, politicamente, a elite dirigente” (1956, p. 197).

Mais tarde, tanto em Corbisier (1958), ao introduzir as bases daquilo que poderia ser chamado, tal como ele próprio cunha, de uma filosofia do colonialismo; quanto em Cândido Mendes de Almeida (1963), que examina o colonialismo como um fato total, tal como Corbisier, embora enfatizando os aspectos políticos, sociais e culturais do tema; quanto em Vieira Pinto (1962), quando aborda a relação entre o imperialismo e a alienação universitária que padecíamos; encontramos expressões desta veia descolonial. Os autores que hoje arrogam para si a posição de decoloniais têm como precursor importante o ISEB. A revisão da história do pensamento brasileiro deve colaborar para a construção de uma teoria geral da colonialidade, pois os isebianos têm a contribuir através de um pensamento autóctone, sensível à formação econômico-social brasileira e capaz de contribuir com as atuais lutas pela descolonização desde uma perspectiva filosófica robusta e propositiva.

Para além deste tema, que apenas quisemos evidenciar devido à atualidade do tema e da imperiosidade de valorizar propostas que se colocam em contradição com o colonialismo muito antes da sistematização do pensamento que veio a ser chamado decolonial; esta fase teve outros trabalhos exemplares, como o de Lúcia Maria Rodrigo (1988), que estuda o nacionalismo de Vieira Pinto. Ainda que ela tenha intitulado uma das seções de seu livro “A filosofia do desenvolvimento ou ideologia do desenvolvimento nacional”, seu foco de estudo não foi a filosofia do desenvolvimento enquanto ideologia, entendido este conceito no sentido aventado por Vieira Pinto. A

ideologia do desenvolvimento seria ao mesmo tempo intelecção e vontade, consciência da realidade nacional e projeto de modificá-la.

Norma Côrtes é uma das mais destacadas estudiosas do pensamento de Álvaro Vieira Pinto. Seu livro *Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto* (2003) combina investigação aprofundada e erudição a serviço da reflexão e é o melhor estudo sobre a obra *Consciência e realidade nacional* até agora feito. É dela a enunciação de uma tese que esperamos oferecer ainda outra confirmação com este trabalho: a fortuna crítica de Álvaro Vieira Pinto tem passado por sucessivas variações.

Por fim, sugerimos estarmos atualmente no pródromos de uma quarta etapa da crítica à instituição. Contribuíram para tanto a publicação póstuma de algumas obras de Álvaro Vieira Pinto, como *O conceito de tecnologia* (2005) e *A sociologia dos países subdesenvolvidos* (2008) e os textos dos outros isebianos que, mesmo tendo sido publicados depois da extinção da instituição, permitem uma apreciação global de seu desenvolvimento intelectual. Além disso, a publicação de outros estudos de relevo, como o de Norma Côrtes (2003), de Lovatto (2010) e o de Deivison Faustino (2022), que são ao mesmo tempo sinal e causa desse estado prodromico, a criação da Rede de Estudos Sobre Álvaro Vieira Pinto, cujo protagonismo de dois pensadores em particular, Luiz Ernesto Merkle e Rodrigo Gonzatto, salientáramos, e de outras obras, que superaram as limitações das críticas anteriores e que não têm a pretensão de concorrer ou suprimir o ISEB, mas acolher, mesmo que criticamente, suas contribuições. Ademais, temos a reedição de algumas obras há muito esgotadas, como *Consciência e realidade nacional* e *Ciência e existência*, de Álvaro Vieira Pinto, ambas de 2020, a “Redução sociológica”, de Guerreiro Ramos (2024) e, de Hélio Jaguaribe, *O nacionalismo na atualidade brasileira* (2013a) e *Introdução ao desenvolvimento social* (2013b). Além disso, existe um processo social e cultural protagonizado pela exterioridade global e brasileira que abre a possibilidade de uma alteração qualitativa de nosso cenário acadêmico. A promulgação das leis 10.639, de 2003, e 11.645, de 2008, correspondem à tradução legislativa e institucional desse processo social. Embora não seja promovido por uma força homogênea e unificada, é constituído por diversos grupos que convergem no questionamento e na criação de alternativas mais ou menos radicais ao eurocentrismo e à modernidade. Nesta conjuntura é possível estudar o ISEB e a filosofia brasileira ou do Sul Global sem algumas das reservas e mitos que anteriormente impediriam tal estudo.

Também é possível notar a ascensão de novas posturas metafilosóficas, de certo modo também afinadas com a categoria de exterioridade. Se há poucas décadas o modelo

estruturalista-uspiano era ostentado com orgulho e detinha hegemonia na comunidade filosófica nacional, hoje existe um movimento plural de crítica a tal modelo e suas limitações históricas e internas. Reflexões como as de André Luis Mendonça (2017) e John Aquino (2020), apenas para citar dois autores, têm reforçado tal tese. Uma investigação confluyente pode ser encontrada em Julio Cabrera (2014), que esmiuça aquilo que ele chama de “Acervo T”: um conjunto de convicções inabaláveis que nutre a comunidade filosófica brasileira, e em boa parcela também a mundial, e que tem sufocado nosso desenvolvimento filosófico.

Mas além da crítica, em Mendonça (2019) e em Cabrera (2020), por exemplo, encontramos propostas de liberação do filosofar. E ainda além, é lícito entrever a existência de um modelo isebiano de filosofia, tal como sugerem Jesus (2021) e Aquino (2023). Tal modelo explica melhor a contradição entre a USP e o ISEB e constitui outra linha investigativa vinculada à experiência isebiana, o que permitirá reinterpretar a obra não só dos isebianos, mas também dos pensadores que, filiados diretamente à instituição ou não, receberam parte de sua herança. Temos, então, evidências o suficiente para afirmar estarmos diante de um período prodrômico para uma nova etapa da crítica e da recepção ao ISEB.

Um elemento importante da crítica à experiência isebiana, em realidade imprescindível para qualquer investigação a respeito deste instituto e do pensamento de seus expoentes, é a autocrítica feita pelos próprios isebianos. Com maior ou menor aprofundamento, em textos escritos especificamente para este mister ou em entrevista, falando sobre o assunto apenas de passagem, alguns dos isebianos retornaram a esta temática.

Quem mais publicou sobre a instituição foi Nelson Werneck Sodré, consagrado como historiador, mas que em suas reflexões amiúde transcende as barreiras de sua especialização disciplinar. Em *A verdade sobre o ISEB*, o autor elabora um autorrelato a respeito do desenrolar da história do Instituto. Ele faz referências rápidas ao grupo de Itatiaia e ao IBESP, mas sobretudo centra seu relato no período em que integrou a instituição. Seu texto é, por assim dizer, um testemunho das desventuras de uma instituição que pensava a libertação em um país dominado pelo imperialismo. Ele frequentemente cita reportagens de periódicos – cuja circulação e impacto na opinião pública eram muito maiores, seja salientado²⁵ – em sua análise para mostrar a forma

²⁵ Eu salientaria ainda outro aspecto: As referências retiradas da imprensa tinham o peso de uma acusação séria e bem fundamentada nos Inquéritos Policiais-Militares (IMP), especialmente se a acusação fosse de

como os dominadores se utilizavam de recursos e oportunidades presentes na própria realidade brasileira para atingir suas finalidades. Sodré também faz um *mea culpa* a respeito de seu período de diretor geral interino da instituição, ocorrido enquanto Corbisier cumpria missão diplomática. Durante este período eclodiu a cisão do ISEB e, neste livro, Sodré afirma: “cometi um erro, muito normal, na época: o erro, quase sempre irreparável, de tolerância com o sectarismo esquerdista, responsável, já naquele tempo, por graves derrotas e pela forma de cooperação com o inimigo, que é dividir os companheiros” (1978, p. 38-39). De acordo com ele, a posição que ele deveria ter tomado era a de:

impedir que a crise eclodisse, convencendo as pessoas válidas e honestas da inoportunidade, da falta de cabimento para ela. Mostrar que a crise só servia aos inimigos. E que o ISEB não tinha, nem podia ter, como tal, posição política (no sentido vulgar da palavra, é claro), lícita para seus componentes isoladamente e com responsabilidade pessoal de cada um (1978, p. 42).

No que tange à leitura deste livro à luz do enfoque desta tese, destaca-se que o autor enfatiza a associação dos *economistas* do Instituto, quase todos, às ideias da CEPAL: “a afirmação de fidelidade à CEPAL tornou-se uma espécie de identificação para eles, a marca, a senha” (1978, p. 11). Contudo, ele restringiu tal caracterização aos economistas e apenas no início da instituição. Por conseguinte, é essencial defender que o ISEB não se reduz a uma sucursal brasileira desse órgão da ONU. O ISEB, que vai além dos economistas e de suas posições na ocasião de sua formação, elaborou “um pensamento” sobre o desenvolvimento, mas que convergências e filiações à parte, deve ser investigado naquilo de novo, de original. Além disso, a leitura desse texto de Sodré sugere que a história do pensamento isebiano não pode considerar apenas as ideias dos isebianos que vieram à luz, como se a instituição fosse uma torre inexpugnável e sem comunicação com a realidade externa, mas, concretamente, deve ser feita com referência às forças que se opunham à instituição e ao modo como foi empreendido um epistemicídio a serviço da dominação: inúmeros manuscritos e traduções foram simplesmente destruídos ou apreendidos na ocasião da extinção da instituição e ainda – e talvez nunca virão – vieram à luz. Por fim, considerando o caráter do texto, mais um autorrelato, um testemunho, que um exame de ideias, não foi feita referência direta à filosofia do desenvolvimento.

comunismo antinacional. Um conjunto frouxo e mal-ajambrado de afirmações, mesmo sem qualquer credibilidade, era convenientemente citado nos IPM para incriminar os adversários do regime ditatorial.

Em *A farsa do neoliberalismo*, livro tardio, publicado em 1995, Sodré lembra que, se não fosse extinto em decorrência do golpe imperialista-militar de 1964, naquele ano de 1995 o Instituto completaria 45 anos de existência. Aliás, ele afirma que a tarefa preliminar da ditadura foi exatamente a extinção da instituição, e não meramente seu fechamento. A razão disso é que “os problemas que o ISEB discutia são os mesmos que o Brasil discute hoje, tanto quanto é possível discutir” (1995, p. 5). Sua tarefa estaria relacionada à elaboração da teoria do desenvolvimento, e por conseguinte, ele “foi extinto, não apenas fechado, porque se propunha a essa tarefa revolucionária” (1995, p. 5). A seguir, ele aborda a cisão, que existiu na congregação do ISEB, entre os que defendiam o desenvolvimento manipulado pelo capital estrangeiro e os que defendiam o desenvolvimento fundamentado no capital nacional. Para este segundo grupo, triunfante, mas logo vencido pelo golpe, o “desenvolvimento que não tenha como base as necessidades do povo brasileiro não nos serve. Não se trata, portanto, de atingir determinadas metas numéricas, mas de atingir a solução de problemas concretos, com os quais a nossa gente se defronta, todos os dias” (1995, p. 8).

Outro isebiano que abordou a história da instituição foi Roland Corbisier. Em sua *Introdução à filosofia*, a obra de sua vida, tal como ele próprio indica, ele prefacia o primeiro tomo fazendo referência a ela. Primeiramente, o tema da inautenticidade e inexistência de filosofia em nosso passado é retomado. A seguir, tendo enveredado o país no caminho do desenvolvimento, surgem as condições para um pensar autêntico: o Brasil poderia, então, se converter a si mesmo. Consequentemente, surgiria um pensamento que nos direcionaria para a nossa própria realidade, fazendo do problema nacional brasileiro o principal tema de nossa preocupação. Eis a explicação, segundo o autor, para o êxito do ISEB. Questiona ele: “como explicar tal êxito, senão pela coincidência entre as teses defendidas por esse Instituto e as necessidades, as expectativas e reivindicações do povo brasileiro?” (Corbisier, 1990, p. 18). Em seguida ele contrapõe o ISEB à Escola Superior de Guerra: a tese desta última, centrada no conceito de segurança nacional, não foi a que mais empolgou a consciência de nosso povo, mas a tese do desenvolvimento nacionalista, divisa do ISEB. Ele afirma que ela foi capaz de unificar uma frente de luta em torno da “bandeira da emancipação econômica e cultural do país” (Corbisier, 1990, p. 19), e que fora aniquilada por obra de uma ditadura militar reacionária e obscurantista que coincidia com a “abertura dos portos”, mas neste caso abrindo o Brasil ao capital estrangeiro e às multinacionais.

Mais adiante no livro, ele contrasta os destinos do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) e do ISEB. Ambas as instituições contaram com Corbisier como um de seus fundadores, contudo enfrentaram sinas radicalmente distintas: o primeiro passou por aqueles 15 anos (considerando a data da escrita do texto) de opressão, repressão, prisão, tortura e morte sem que sequer um de seus professores ou diretores fossem processados, presos, demitidos ou aposentados. Por sua vez, o ISEB foi extinto logo nos primeiros instantes do golpe. A razão desta distinção é que:

no primeiro se cultivava, e ainda se cultiva, a filosofia acadêmica, metafísica que, separando a filosofia da política, se torna mero jogo, divertimento ocioso, inofensivo e inconsequente, que, por isso mesmo, não preocupa os serviços de segurança. O outro Instituto, o ISEB, foi fechado porque não se propunha a conhecer para conhecer apenas, estudar as ciências sociais e a filosofia para permanecer indefinidamente em seu estudo. Não pretendia, somente, utilizando essas ciências, compreender o mundo e nosso país na perspectiva mundial, mas contribuir, também, para sua efetiva transformação (Corbisier, 1990, p. 84-85).

Ele conclui reforçando uma tese apresentada anteriormente: a institucionalização da filosofia é uma faca de dois gumes. Ela pode tanto contribuir para consolidar a alienação – que é o que mais comumente acontece – quanto ser a oportunidade “do despertar a consciência e o gérmen, o ponto de partida do processo de libertação” (Corbisier, 1990, p. 85). Nesses dois últimos trechos citados, Corbisier explicita algumas das notas caracterizadoras daquele que pode ser chamado de modelo isebiano de filosofia. A relevância da ação política, em detrimento do isolamento em face da realidade ou da reflexão pela reflexão, adquire relevância neste contexto.

O exame das etapas acima expostas permite concluir que, tal como Norma Côrtes (2020) apontou a respeito de Vieira Pinto, cuja obra passou por sucessivas variações de fortuna crítica, é possível afirmar que o ISEB em geral tampouco tem uma fortuna crítica cristalizada. Entretanto, apesar das variações percebidas, existe uma evidente lacuna a respeito do estudo da filosofia do desenvolvimento, de seu caráter e inclusive de suas relações com o nacionalismo, que seria o eixo central da crítica à instituição na atualidade.

1.4. Filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação

Tal como temos visto, o conceito de dominação é fundamental para a obra dos filósofos que compõem a tradição que temos referenciado: Roland Corbisier, Álvaro

Vieira Pinto, Augusto Salazar Bondy e Enrique Dussel, para citar só alguns. Com efeito, a dominação é a “relação cuja característica essencial é o exercício do poder de um polo sobre o outro, sendo que o dominador possui vantagens e benefícios em detrimento do dominado” (Costa, 2022, p. 36). Ela é uma relação não essencial, ou seja, ela é instaurada em algum momento da história, e Paulo Freire (2016) mostra que é sempre a partir de um ato de violência do dominador que ela se inicia, e pode – deve, considerando a nossa vocação histórica e ontológica de ser mais humanizado – ser suprimida pela libertação. A dominação “pode ser entabulada tanto entre pessoas quanto entre povos, tanto entre nações quanto correntes filosóficas, e assim sucessivamente” (Costa, 2022, p. 36). Esta tese tem como pretensão principal sustentar a tese de que a filosofia do desenvolvimento tem caráter libertador e deve concebida de forma multifacetada: concomitantemente disciplina filosófica autônoma e como movimento filosófico.

Outra pretensão é, partindo da intuição de Norma Côrtes, sustentar que, tal como a teoria do desenvolvimento foi cunhada pela teoria da dependência, isto em âmbito econômico especialmente; de um ponto de vista filosófico, a filosofia do desenvolvimento foi cunhada pela filosofia da libertação. O programa filosófico que recebeu o nome de filosofia do desenvolvimento foi trespassado, por assim dizer, pela filosofia da libertação nascente. Meu foco aqui recairá sobre as relações entre a filosofia do desenvolvimento e a filosofia da libertação, contudo tenho uma crescente inquietude a respeito das relações entre ela e a teoria da dependência²⁶.

Diante do exposto, o *objetivo geral* desta tese é *investigar o estatuto da filosofia do desenvolvimento dos isebianos em face da filosofia da libertação e alguns dos temas sugeridos por ela*. Como *objetivos específicos*, entendidos como etapas necessárias para a consecução do objetivo principal, destacamos os seguintes:

- a) elaborar um estudo semântico das expressões “filosofia do desenvolvimento” e “filosofia da libertação”;
- b) avaliar a possibilidade de se praticar uma filosofia do desenvolvimento na atualidade;
- c) discutir elaboração da filosofia da libertação como disciplina filosófica autônoma;

²⁶ A teoria da dependência surgiu com o intuito tanto de superar o marxismo do partido comunista brasileiro – que dependia sobretudo das teses da II Internacional Comunista – quanto a teoria cepalina do desenvolvimento. Mas teria a teoria da dependência, com toda sua sofisticação intelectual e ortodoxia marxista – que não representa algo negativo, diga-se de passagem, mas indica a pretensão de Ruy Mauro Marini de manter fidelidade teórica ao pensamento de Marx –, superado a filosofia do desenvolvimento? Esta problemática, contudo, não será abordada nesta tese.

- d) examinar a questão da libertação na obra de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier.

Esses estudos semânticos são necessários para esclarecer os significados dessas duas expressões, especialmente considerando que por vezes elas são usadas de forma indiscriminada. A filosofia do desenvolvimento dos isebianos, por exemplo, não é tratada em todo seu alcance metafilosófico. Por conseguinte, existe a confusão entre os propósitos de seus fundadores e a reflexão filosófica pura e simples sobre o desenvolvimento nacional. Por sua vez, é necessário distinguir a filosofia da libertação como movimento filosófico unificado e que trata sistematicamente da questão da libertação daquelas propostas filosóficas que, embora não façam parte deste movimento e que, por vezes, antecederam-no em séculos, tratam dos mesmos temas que o movimento citado.

O segundo objetivo específico é justificado pela relevância de se indagar a respeito da reabilitação de uma filosofia do desenvolvimento. Seria possível a prática uma filosofia do desenvolvimento na atualidade? Sob quais contornos? Estas problemáticas esbarram em alguns temas e problemas que emergiram nas últimas décadas, como a questão ambiental e a ampliação ontológica do bem viver.

O terceiro objetivo específico surge em decorrência do estudo semântico indicado logo acima somado à consideração da tese principal deste trabalho. Ora, se de fato a filosofia do desenvolvimento tem caráter libertador, devendo, portanto, ser concebida de forma multifacetada como disciplina filosófica autônoma e como movimento filosófico, então a filosofia da libertação se defronta com algumas implicações: ela deverá ser concebida de forma mais ampla do que normalmente é reconhecida, isto é, faz-se necessário considerar outros sentidos que vão além do movimento filosófico iniciado na Argentina entre o final dos anos 1960 e início de 1970. Para a consecução deste objetivo, sustentaremos que *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, é sobretudo uma obra de filosofia do desenvolvimento. Através deste raciocínio, mostraremos a articulação pretendida entre filosofia do desenvolvimento e filosofia da libertação.

Por fim, o último objetivo específico mostrará que os isebianos desenvolveram um pensamento libertador. Ainda que eles não tenham feito parte diretamente do movimento fundador da escola da filosofia da libertação, seu pensamento aborda a questão da dominação e da libertação dos países subdesenvolvidos. Mais do que filósofos que refletiram sobre o desenvolvimento nacional, portanto, eles são pertencentes a uma

geração de filósofos e pensadores do Sul Global atentos à libertação dos povos condenados da terra das amarras do imperialismo, da colonização e de seus reflexos contemporâneos.

Além das teses aqui apresentadas, outras comporão este texto. Porém, uma vez que elas surgem em determinada configuração argumentativa secundária ou subsidiária, optamos por explicitá-las apenas em seu contexto de aparição.

2. O conceito de filosofia do desenvolvimento

Este capítulo constitui, por assim dizer, uma das asas deste ensaio. Sua primeira seção é metodológica. Nela serão apresentados os principais fundamentos metodológicos e teóricos para toda a tese. A seguir, o conceito de desenvolvimento será abordado a partir de diferentes perspectivas. Uma vez que ele tem recebido críticas oriundas de diferentes campos, mas talvez mantendo algo em comum, ou seja, de que se trata de uma crítica feita por aqueles e aquelas que viveram na pele os resultados do desenvolvimento; a consideração dessa crítica fornecerá um rico manancial para a reelaboração do conceito de desenvolvimento e da filosofia do desenvolvimento. Em particular, salientamos a confluência entre tal proposta e a proposta filosófica de Álvaro Vieira Pinto a respeito de um pensamento autêntico. Por fim, a última seção do capítulo tratará do conceito de filosofia do desenvolvimento, que será abordado em sua polissemia. Aqui salienta-se a penúltima seção, em que é apresentada a proposta de uma filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma: esta é uma das contribuições deste trabalho com maior pretensão de originalidade.

2.1 A pergunta pela pergunta sobre a filosofia do desenvolvimento

Metodologicamente, fundamentei-me em algumas das disposições de Rodolfo Mondolfo (1969) a respeito da pesquisa em história da filosofia. Por sua vez, a lógica negativa também nos fornece algumas referências metodológicas, notadamente as implicações de uma fenomenologia da argumentação, bem como a consideração da relevância de um contexto ou disposição argumentativa (Cabrera, 2018b).

Outro fundamento metodológico importante foi elaborado por Murilo Seabra (2021), quando o autor examina a eletropolítica do ato de ler. Tal como notado por ele, as

palavras, e frequentemente de forma mais nítida os conceitos, têm uma carga positiva ou negativa associada. Essa carga drena a energia de seu oposto, suscitando um processo de intensificação da oposição entre uma e outra. Então, por exemplo, filosofia europeia(+), pensamento caracterizado pela universalidade(+) e Wittgenstein(+) têm reconhecimento e prestígio antípodas aos da filosofia africana(-), pensamento caracterizado pela particularidade(-) e Amílcar Cabral(-). Enquanto as primeiras têm carga positiva, as últimas possuem carga negativa. Ler um texto, portanto, implica investigar não apenas o conteúdo lógico, mas também a valência dos conceitos empregados, que em sua maior parte estão longe de ser neutros. Não se trata de uma suposta neutralidade ideológica, mas sim, da carga que tal conceito carrega.

É importante acrescentar às reflexões do autor a pergunta pela maneira como historicamente estas cargas variam, bem como mostrar que distintos grupos atribuem cargas por vezes francamente opostas aos mesmos conceitos. Desta forma é possível compreender como, para um filósofo continental eurocêntrico qualquer, Hegel(+) parece ter carga amiúde positiva. Se não pela adoção das posições que ele defendeu ou de sua perspectiva, pelo menos pelo respeito e consideração ao papel desempenhado por ele na história da filosofia. Ou seja, suas contribuições e importâncias são reconhecidas e, por isso, o prestígio(+) dele é inegável. Por outro lado, para um filósofo brasileiro sensível à causa antirracista, o mesmo Hegel(-) possui uma carga negativa. O mestre de Iena, pois, foi um dos que contribuiu para a justificação filosófica da dominação racista europeia (Hegel, 1928).

O uso desse referencial pode ser exemplificado, também, no caso da leitura que Antonio Paim fez de Álvaro Vieira Pinto. O autor, por ser marxista(-), apresenta consequentemente um conjunto de máculas: sua obra, tal como a de outros marxistas acadêmicos, reduzir-se-ia a simples propaganda(-) a serviço da política (Paim, 2020, p. 543). Os marxistas(-) acadêmicos seriam propagandistas(-) a serviço da política, e de uma política nefasta(-), ou negativa de algum outro modo; falta-lhes ser acadêmicos sérios(-), a serviço da ciência e da filosofia tão somente, ou seja, ser neutros(+) de um ponto de vista político. A neutralidade aqui não se refere à falta de uma valência, mas sim à postura de não envolvimento com a situação política vigente. O professor deveria ser um ator político supostamente neutro, mesmo nas situações de opressão e dominação. A leitura de Paim corresponde àquilo que pode ser expresso através da tradução do termo em inglês correspondente a “apito para cachorro”.

Emitindo sons em uma frequência imperceptível para o ser humano, mas perceptível para cachorros, essa expressão se refere ao uso de determinados símbolos ou fraseologias que visam atingir determinados grupos sociais. Sob estas mesmas condições, o beber leite se converte em aceno a grupos supremacistas raciais, o que é uma atitude análoga àquela de Paim, que rechaçamos: declarar que Vieira Pinto era marxista₍₋₎ e eximir-se de realizar qualquer outra consideração que avalie seu pensamento autoral. Aliás, essa reflexão torna patente uma das intuições da eletropolítica: o marxismo₍₋₎ faz o próprio Vieira Pinto₍₋₎ adquirir uma carga equivalente. Todavia, tampouco é aceitável a adoção pura e simples da carga oposta, ou seja, anunciar Vieira Pinto como sendo marxista₍₊₎: aqui está sendo criticada a posição contida no âmago da posição do apito para cachorros. Não basta substituir o tipo de condicionamento que obstaculiza o estudo do pensamento de um autor, mas pelo contrário: é preciso estudá-lo como um pensador do Sul Global que teve seus acertos e erros em sua produção filosófica.

A historiografia da desqualificação, proposta por Angélica Lovatto (2021) e descrita acima, diga-se de passagem, pode ser usada para ilustrar a intuição de Seabra. Na mesma citação que empregamos acima, encontramos ainda outro exemplo da desqualificação sofrida pelos isebianos, agora com suas cargas evidenciadas: “menciona-se o autor para dizer que ele *não tem padrão científico*₍₋₎ e que sua produção intelectual está pautada pelo caráter ‘*ideológico*₍₋₎’” (Lovatto, 2021, p. 13, com acréscimos e grifos meus).

O texto de Lúcio Álvaro Marques (2023) foi fundamental para o desenvolvimento desta tese por duas razões: primeiro, por descrever o aporte metodológico da nova historiografia da filosofia brasileira, o que suscita outra atitude frente à produção filosófica brasileira. Tal proposta historiográfica, tal como aludimos acima, pode ser encontrada em Paulo Margutti, por exemplo. O uso que fazemos dele como aporte metodológico deriva de nossa compreensão a respeito do *como* realizar a história da filosofia brasileira. Em segundo lugar, pela descrição do aporte metodológico da filosofia como práxis de libertação. Aliás, nosso intuito é ampliar as reflexões de Marques, mostrando como Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier podem – e devem – ser arrolados como representantes dessa vertente filosófico-metodológica.

Com base no exame feito por Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. I) do pedantismo como traço do pensamento ingênuo, elaborei o conceito de leitura eurodogmática, que tentaremos evitar neste trabalho. A leitura eurodogmática decorre do quadro de dominação epistemológica que apresentamos acima. Ela pode ser chamada também de

leitura eurocriteriosa ou euroarquimédica: trata-se da atitude intelectual de, ao ler um autor ou uma autora do Sul Global, retornar indevidamente a alguma fonte europeia ou estadunidense, considerando que, de um ponto de vista civilizacional, os Estados Unidos representam o cume do projeto europeu. É inegável que qualquer pensador tenha influências, sejam estas de outros autores em particular sejam de uma ou algumas correntes em geral. A postura eurodogmática surge a partir do momento em que a originalidade e as contribuições dos autores do Sul ficam como que ocultadas por suas supostas fontes europeias. O nome eurodogmática ou eurocriteriosa vem daí: o pensamento europeu é tomado como um dogma, uma afirmação feita de modo a não permitir qualquer dialética, contestação ou surgimento do novo. Ele é tomado como uma pedra de toque, e por isso “euroarquimédica”. Essa afirmação oculta ou em casos mais graves nega a contribuição vinda da exterioridade ou até mesmo a novidade não tão outra assim.

Portanto, é inegável a influência que Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier receberam de um ou mais autores e movimentos de pensamento europeus. Contudo, isto não constitui meu objeto de estudo. Não é necessário, dados os objetivos desta tese, buscar as eventuais filiações que esses autores tiveram em relação às correntes europeias, mesmo aquelas que formaram tradição no Brasil. Mas acima de tudo, ambos são filósofos do Sul Global e iniciadores de um novo capítulo no livro magno da história da filosofia. Os objetivos a que nos propomos tornam essenciais outras tarefas: buscar as contribuições e aportes originais e autorais desses autores. Isto em nada diminui ou aumenta as influências que os autores efetivamente – e não supostamente – receberam, mas certamente tem impactos sobre a forma como eles são lidos.

Também devo explicitar que em determinados momentos os mesmos problemas ou conceitos serão trabalhados a partir de diferentes perspectivas. Seja, por exemplo, conceituando o desenvolvimento para determinado autor, seja indicando sua relação com a filosofia do desenvolvimento, seja relacionando-o com filosofia da libertação: é possível entender esta metodologia de trabalho como uma espiral que retorna a determinado tema aprofundando-o e tratando de sua vinculação com outros fenômenos ou conceitos. Aliás, uma vez que a principal tese a ser defendida consiste na demonstração da filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação, é compreensível que nossa pretensão de mostrar o discurso filosófico do desenvolvimento como libertador deverá enquadrar e reenquadrar o mesmo conceito à luz de dois níveis: o da exegese histórico-filosófica e o argumentativo.

Ainda um último esclarecimento metodológico. Em tempos em que a inteligência artificial progrediu a ponto de ultrapassar aquela fronteira que há várias décadas diferentes pensadores viam como infranqueável, sendo hoje capaz de produzir conteúdo análogo ao intelectual e artístico e com cada vez maior qualidade, pareceu-me necessário obstinar na posição da criação intelectual autoral estrita²⁷. Não é uma atitude de tecnopessimismo, de tecnofobia ou nascida de uma visão escatológica da técnica, mas sim um compromisso pessoal com o pensamento e comigo mesmo. Por esta razão, em diferentes momentos abusei do emprego da voz na primeira do singular, ainda que na maior parte do tempo, espontaneamente, eu tenda a utilizar o plural majestático.

2.2 O conceito de desenvolvimento

O conceito de desenvolvimento será apreciado a partir de diferentes perspectivas. Em primeiro lugar, apresentaremos o desenvolvimento em sentido atômico ou etimológico. Conforme o nome indica, buscamos apreender o sentido mais primitivo e o uso mais simples que a palavra pode assumir. A seguir, apresentaremos o desenvolvimento conforme concebido por diferentes teorias e disciplinas: primeiramente a economia, enfocando particularmente a concepção da corrente que posteriormente veio a ser chamada de desenvolvimentismo cepalino, bem como as formulações de Celso Furtado, um dos mais destacados economistas brasileiros deste período. A seguir, será abordada a crítica ao desenvolvimentismo feita pela teoria marxista da dependência. Tal como determina a ortodoxia marxista, nesta vertente as reflexões de cunho econômico são privilegiadas, contudo, seguindo a busca pela concreção conforme praticada pelos seguidores desta corrente, aspectos da filosofia, sociologia, da história e outras ciências também são considerados. Apresentaremos também a crítica ao desenvolvimento feita pelo heterogêneo e disperso movimento descolonial. Examinaremos mais detidamente as reflexões de Enrique Dussel e Ramón Grosfoguel, mas também em particular será apreciada a obra *Terra: antologia afro-indígena* (2023), porque ela é útil para a reflexão acerca da filosofia do desenvolvimento na atualidade. A quarta acepção de desenvolvimento que será examinada é aquela elaborada por Álvaro Vieira Pinto e

²⁷ Postura diferente, portanto, de um Mark Coeckelberh (2023), por exemplo, que solicitou ao ChatGPT a escrita do prefácio à edição brasileira de seu livro, ainda que depois tenha revisado o texto produzido pelo bot de conversas. Aliás, eu gostaria de aventar a hipótese, que não testarei, de que mais do que esse prefácio foi produzido seguindo esta mesma metodologia, em um experimento *a la* Sokal, considerando o sensor do estilo de escrita de seu livro.

Roland Corbisier. Enfatizaremos o período isebiano de suas obras, mas considerando uma das lacunas da literatura atual, que consiste na falta de investigações a respeito da questão do desenvolvimento em suas obras posteriores, também abordaremos outros textos. É interessante notar que, posteriormente ao ISEB, e concomitante ao surgimento e consolidação da teoria marxista da dependência, os autores empregaram amiúde o conceito de dependência, embora sem maior aprofundamento. Por fim, elaboraremos uma conceituação própria de desenvolvimento, considerando a necessidade de uma síntese capaz de refletir as possibilidades abertas pelas posições críticas antecedentes.

Cada uma das acepções examinadas surge em um determinado período histórico e à luz de determinadas influências, que serão apresentadas. Tentaremos explicitar a relação entre o pensador e sua realidade e o conceito como a apreensão de um fenômeno no tempo.

2.2.1 Desenvolvimento em sentido etimológico ou atômico

O termo “desenvolvimento” deriva de “envolvimento”, que por sua vez tem como raiz o verbo “volver”. Uma análise morfológica revela que a palavra “desenvolvimento” pode ser decomposta da seguinte forma: o prefixo “des”, que aqui parece ter um sentido de “intensidade e força” (Caldas Aulete, 1968, p. 1098) ou, ainda melhor, “mudança de aspecto” (Cunha, 1991, p. 249); o prefixo “em”, vertido como “en” para se tornar eufônico ante a primeira consoante do radical, e que tem um sentido de “passagem para um novo estado ou uma nova forma” (Cunha, 1991, p. 429) ou de “transformar” (Ferreira, 1986, p. 628); juntos ao radical “volver”, que indica as noções de “executar um movimento; decurso, evolução” (Aulete, 1968, p. 4259) ou de “mudar, alterar, transformar”²⁸ (Ferreira, 1986, p. 1789); e ao afixo “mento”, sufixo nominal usado para indicar a noção de “ação ou resultado da ação” (Ferreira, 1986, p. 1120), ou seja, seu efeito (Caldas Aulete, 1968, p. 2579).

De um ponto de vista etimológico, Antônio Geraldo da Cunha (1991, p. 827) anota que primeiramente aparece o verbo “volver”, derivado do latino “*volvere*”, no século XIII. Desenvolver, significando “fazer crescer, progredir” é usado primeiro entre os séculos XIII e XIV, sendo usados sucessivamente “desenvolvido”, em 1813;

²⁸ O mesmo sentido se verifica também na língua espanhola. *Volver* tem a mesma origem etimológica e em sentido corrente significa: “hacer que se mude o trueque una cosa o persona de un estado o aspecto en outro [...] mudar, dar o tomar otro ser, otro estado, figura, lugar, etc.” (Real Academia Española, 1995, p. 2105).

“desenvolvimento”, em 1844; e “subdesenvolver”, “subdesenvolvido” e “subdesenvolvimento”, já no século XX. Esta última informação é importante para sustentar uma proposição de Roland Corbisier que examinaremos logo mais.

Com efeito, neste primeiro sentido, uma vez que “desenvolver” tem uma acepção ampla e genérica de “fazer crescer, progredir, aumentar ou melhorar”, “fazer se adiantar”, “colocar em curso”, “dar origem a...”; trata-se de um termo que pode ser empregado em diferentes contextos e combinado com diferentes conceitos, e por isso o qualificador “atômico”. Diferentes disciplinas utilizam-no em sentido técnico: a psicologia, por exemplo, conta com a psicologia do desenvolvimento como uma de suas subdisciplinas. Ela estuda o desenvolvimento humano entendido como processo multifatorial de mudanças no organismo, na consciência e no comportamento, e que ocorrem em função de processos orgânicos e ambientais no decorrer da existência de um indivíduo. Já o serviço social preocupa-se com o desenvolvimento social como indicador da qualidade de vida de uma dada população. Por outro lado, é um termo também usado em sentido não-técnico, ordinário, como quando alguém se propõe a “desenvolver um argumento” ou “desenvolver um estudo sobre o tema”.

Em particular, interessar-nos-á o sentido que o termo adquire para as ciências humanas e sociais em geral e para a economia em particular, mas aqui já enveredamos no caminho rumo à segunda acepção.

2.2.2 Desenvolvimento em sentido economicista

Neste segundo sentido, entende-se o desenvolvimento a partir da plataforma conceitual e das implicações práticas da economia enquanto ciência empírica. Frequentemente acompanhado do especificador “nacional”, o desenvolvimento é caracterizado como um processo, uma meta ou um objetivo a ser atingido e que guarda íntima relação, embora se distinguindo, do crescimento econômico. Optamos por restringir nossa apreciação desse tema tomando como referência o pensamento de Raul Prebisch e Celso Furtado, pois ambos são autores incontornáveis no debate sobre o desenvolvimento no século XX²⁹.

Existe certo debate a respeito das raízes do desenvolvimentismo, com alguns autores indicando que no século XIX este já era um tema debatido na América Latina

²⁹ Poderíamos abordar também, a concepção de um dos economistas isebianos, Ignácio Rangel, contudo não seria acrescentada nenhuma contribuição reflexiva tendo em vista nossos objetivos.

(Grosfoguel, 2008). Contudo, é consensual que de 1930 até pelo menos fins da década de 1980 esta corrente econômica, política e, é importante salientar isso, ideológica e cultural, teve proeminência na realidade brasileira. De um ponto de vista histórico compreende-se a razão deste recorte temporal: em 1930 irrompe a Revolução de 1930, marcando a intensificação dos processos de industrialização do continente. Por outro lado, o final dos anos 1980 marcam a ascensão global do neoliberalismo: se antes a economia se devotava à compreensão do papel do Estado no desenvolvimento nacional, a partir do advento do neoliberalismo, o Estado, no que tange pelo menos algumas de suas funções, é um mal a ser reduzido, ou então é visto como um ente a serviço do mercado e de sua liberdade para lucrar.

Apesar da condenação do projeto nacional desenvolvimentista, o jargão do desenvolvimento segue presente, embora de maneira ingênua e inconsciente, no discurso de alguns políticos e economistas a eles vinculados. As gerações mais novas das massas tendem a desposar outros discursos: ao invés de ser um país subdesenvolvido e atrasado, o Brasil é como é porque são cobrados impostos em excesso ou porque existe corrupção em demasia. Também subsiste a ideia de que o Brasil não precisa ser desenvolvido, mas sim, salvo, pois as forças do mal têm conduzido o país aos descabros que vemos diariamente. O destino nacional deixa de ser tarefa do trabalho humano e se converte em luta divina.

A Comissão Econômica Para a América Latina e Caribe (CEPAL) é uma instituição primordial no debate em torno do desenvolvimento na região. Fundada em 1948 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, esse órgão tem como objetivo “colaborar com os governos latino-americanos no desenvolvimento econômico de seus países, no melhoramento do nível de vida de seus povos e na ampliação e fortalecimento das relações comerciais, tanto dentro como fora da região” (CEPAL, 2024). Além de desenvolver pesquisas e publicá-las na forma de dados e estatísticas, a instituição promove diversos cursos e eventos com enfoque econômico, social e ambiental, bem como oferece suporte para a criação e desenho de políticas públicas. De um ponto de vista da história do pensamento, o pensamento econômico cepalino foi fundamental para a formatação das discussões sobre o desenvolvimento na América Latina.

O economista argentino Raúl Prebisch (1901-1986) foi o primeiro e o mais destacado diretor da CEPAL. A distinção entre centro e periferia e a interpretação do desenvolvimento e subdesenvolvimento à luz de sua relação é um dos elementos centrais

do pensamento cepalino. Fernanda Cardoso (2018), por exemplo, cita que o conceito de deterioração dos termos de troca teve como alvo principal o pensamento de David Ricardo, especialmente sua tese das vantagens competitivas. Segundo Prebisch, enquanto os países do centro, desenvolvidos, têm pouca elasticidade diante do incremento na renda de sua população, os países periféricos, subdesenvolvidos, sofrem revezes econômicos devido a tal elasticidade, pois o incremento econômico implica o aumento da demanda por bens manufaturados. Por conseguinte, sua teoria do desenvolvimento colocava uma grande ênfase na promoção da industrialização, e este seria o principal objetivo da política de desenvolvimento nestas bases.

A industrialização permitiria ao país subdesenvolvimento superar a deterioração dos termos de troca, pois em comparação com o país desenvolvido, o subdesenvolvido possuiria uma estrutura produtiva concentrada na produção de bens primários e era marcado pela heterogeneidade tecnológica. Isto é, certos setores – especialmente vinculados ao extrativismo – seriam marcados pela forte presença da tecnologia de ponta, mais eficiente, mais voraz na extração dos bens naturais, enquanto a maior parte da economia e da vida social ainda seria marcada por uma tecnologia atrasada³⁰.

Celso Furtado foi um dos principais economistas brasileiros a intervir no debate acerca do desenvolvimento. Fugiria ao escopo deste trabalho abordar o conceito de desenvolvimento diacronicamente na obra do autor. Contudo, seria lícito recorrer a algumas de suas contribuições principais.

Em 1973 ele publica “A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina”, contendo ensaios escritos entre 1964 e 1968. Na obra, o autor faz uma associação explícita entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Não se trata, porém, de uma relação de linearidade evolutiva, na qual um país subdesenvolvido se tornaria desenvolvido através de um processo chamado desenvolvimento: em realidade, o subdesenvolvimento é considerado por ele:

como uma criação do desenvolvimento, isto é, como consequência do impacto em um grande número de sociedades, de processos técnicos e de formas de divisão do trabalho irradiados do pequeno número de sociedades que se haviam

³⁰ Podemos lançar mão de um exemplo para ilustrar essa tese: a heterogeneidade estrutural poderia ser apreendida em um país fictício que teria destacada extração de petróleo em águas marítimas profundas – uma tecnologia bastante avançada no ramo –, mas exportar crua a maior parte daquilo que foi extraído e importar os produtos derivados, pagando caro por eles. Além de o câmbio não ser favorável, pois o país teria moeda fraca e comercializaria com moeda forte; ele pagaria, embutido no preço da gasolina, do diesel, do combustível para aviação e assim sucessivamente, o preço do salário dos funcionários qualificados do país central.

inserido na revolução industrial na fase inicial desta, ou seja, até fins do século passado [ou seja, fins do século XIX] (Furtado, 1973, p. 8, acréscimo meu).

É digno de nota que o autor se refere à questão da dependência e à coetaneidade entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos, temas que posteriormente seriam elaborados pela chamada teoria da dependência.

Por outro lado, para justificar a necessidade de se estudar a realidade subdesenvolvida a partir de suas especificidades, o que impõe lançar mão de categorias e conceitos próprios, pois a formação das sociedades e economias dos países desenvolvidos é historicamente diversa daquela dos subdesenvolvidos; o autor contrasta ambas as experiências de industrialização e desenvolvimento. Desta forma, é possível apreender alguns caracteres do desenvolvimento de acordo com a concepção do autor: enquanto estado de uma nação, o desenvolvimento estaria relacionado à industrialização e à dinâmica entre produção, inovação, revolução tecnológica e alteração das relações de trabalho. Por conseguinte, a alta taxa de produtividade poderia ser considerada um critério para a aferição do estado de desenvolvimento de uma nação.

O livro editado por Wolfgang Sachs, *The development dictionary* [Dicionário do desenvolvimento], publicado originalmente em 1992³¹, também se apresenta como crítica radical ao desenvolvimento. Em particular, cabe examinar, ainda que rapidamente, o capítulo “*Development*” [Desenvolvimento], que inaugura a obra e que foi escrito por Gustavo Esteva. O autor é reconhecido por sua trajetória de vida pautada pela construção de alternativas ao capitalismo e às relações de poder que o sustentam. Dedicou-se à política institucional, tendo atuado em diferentes cargos na burocracia estatal mexicana. Porém, ao notar o descompasso entre o governo de López Portillo, iniciado em 1970, e seu ideário de defesa dos interesses do campesinato, Esteva abandonou a política formal e passou a atuar como intelectual público “desprofissionalizado”, como ele próprio se autorreferia. A crítica que faremos aqui é bastante pontual, pois toma como objeto unicamente um dos textos de sua obra. Longe de pretender reduzir o autor às conclusões que apresentaremos logo mais, nosso intuito é destacar alguns elementos de relevo para nossa tese.

Esteva – e isto pode ser estendido à obra como um todo, caso seja verdadeira a afirmação de seu editor (Sachs, 1993, p. 2) – parte da assunção de que a idade do

³¹ Utilizaremos a terceira impressão, sul-africana, de 1993. Há uma tradução ao português feita pela editora Vozes.

desenvolvimento começara em 20 de janeiro de 1949, sob o poder demiúrgico de um discurso inaugural de Harry Truman, presidente dos Estados Unidos. Segundo Esteva:

a partir deste dia, dois bilhões de pessoas se tornaram subdesenvolvidas. Em um sentido real, desse momento em diante, eles deixaram de ser o que eram, em toda sua diversidade, e foram transformadas em um espelho invertido da realidade de outrem: um espelho que os menoscaba e envia ao final da fila, um espelho que define sua identidade, que é realmente de uma maioria diversa e heterogênea, simplesmente nos termos de uma minoria estreita e homogeneizante (Esteva, 1993, p. 7).

Aqui vislumbramos a primeira crítica: afinal, quão poderoso é o verbo de um homem? Seria ele poderoso o suficiente para alterar de um dia para o outro o ser de dois bilhões de pessoas? Se por acaso Truman lançasse mão de outra expressão, se ele se referisse a esses mesmos dois bilhões de pessoas como consumidores vivendo em mercados emergentes, o impacto em seu ser seria diferente? Esteva confunde os significados do desenvolvimento: ele não distingue uma das ideologias usadas pelo Norte Global, desde o fim da Segunda Grande Guerra sob regência dos Estados Unidos, empunhada para influenciar os rumos da política e da economia mundial; do processo objetivo do desenvolvimento.

É inquestionável que Esteva assume posição ao lado dos povos Sul Global. Contudo, acaba por cair no vício de esforço contraproducente que ele diagnosticou em alguns dos pensadores desse mesmo campo geoepistêmico e existencial que ele citou rapidamente, como Julius Nyerere, Rodolfo Stavenhagen, Jimoh Omo-Fadaka, Orlando Fals Borda e Anisur Rahman. Afinal, defende ele, o desenvolvimento é uma palavra carregada e condenada à extinção, sendo inútil empregá-la, ainda mesmo com ressalvas e restrições. E por que não descartar toda e qualquer reflexão sobre o tema, a despeito de sua proveniência? Por conseguinte, apesar de Gustavo Esteva tê-los citado, e ao final do texto ter indicado outras referências suleadas³² sobre o tema, é evidente sua postura de evidenciar o lado “luminoso” do desenvolvimento. E reside aqui o caráter contraproducente de sua abordagem: o conceito de desenvolvimento é examinado cronologicamente, e sobretudo a partir de fontes oficiais da Organização das Nações Unidas e dos debates nelas enrodilhados. Ele reforça o lado mais poderoso na contradição entre a produção do Norte Global sobre o desenvolvimento e sua aplicação na realidade do Sul. Nossa abordagem, ao contrário, não somente neste tema, mas em relação a quaisquer outros, considerando as disposições da redução sociológica, toma a produção

³² O verbo sulear se refere à tomada do Sul Global como opção política, cultural e, sobretudo, epistêmica.

estrangeira como aquilo que ela é: subsidiária. Tal como proposta por Alberto Guerreiro Ramos (2024), a redução sociológica, em linhas gerais, pode ser definida como uma metodologia de sistematização da assimilação crítica dos produtos teóricos estrangeiros. Ele indica quatro leis da redução sociológica: a *lei do comprometimento*, que se refere à necessidade de o cientista ou filósofo do país periférico adotar conscientemente uma postura de engajamento em relação ao seu contexto histórico e social para realizar subjetivamente, através das ideias que cultiva, e objetivamente, através de sua prática, a redução sociológica. Por sua vez, a *lei de do caráter subsidiário da produção científica estrangeira* afirma que *toda* produção científica estrangeira, a princípio, é subsidiária. Isto não significa que ela não tenha serventia, mas que sua função é meramente subordinada. Esta lei se relaciona com a seguinte, a *da universalidade dos enunciados gerais da ciência*, que admite a universalidade dela tão somente no domínio dos enunciados gerais. A ciência, pois, se refere à sociedade, e cada uma possui uma razão sociológica específica, o que o autor justifica à luz de uma reinterpretação do conceito de razão histórica, de Dilthey. Por fim, a *lei das fases* defende que a razão dos problemas de uma sociedade reside sempre na fase em que ela se encontra. A redução sociológica, claro está, é uma metodologia perspectivista e tem fundamentos coletivos, e não meramente individuais. Guerreiro Ramos a justificava com base na situação brasileira, de ascensão histórica, e não na disposição aristocrática de alguns espíritos privilegiados capazes de atingir a iluminação interior.

A produção teórica estrangeira é subsidiária, pois o objeto principal da ciência é a realidade circunstante. Não apenas as variações sociais, culturais, econômicas etc. tornam subsidiárias as produções forâneas, mas até mesmo no caso das ciências exatas e das ciências biológicas, cada sociedade determina uma axiologia por vezes radicalmente díspar na constituição das ciências. Evidentemente os postulados gerais das ciências e da filosofia não se perdem, mas tampouco se perde a função da ciência de corresponder aos problemas que uma dada realidade apresenta. À luz do exposto, cabe indicar que o desenvolvimento é processo irrepetível, que não pode ser feito a partir de um modelo pronto e importado. Ainda que a interculturalidade seja desejável e que a experiência de outros povos, tanto de um ponto de vista histórico quanto aquelas coetâneas, seja um recurso importante para a comunidade humana pluriversal, o desenvolvimento é feito a partir de recursos demográficos, geográficos culturais, políticos e econômicos próprios. Portanto, não é possível desenvolver-se a partir de modelos de desenvolvimento enlatados.

Por outro lado, evidenciando outro aspecto de nossa abordagem que vai de encontro à de Esteva, é preciso considerar em nossa reflexão não apenas a posição das forças hegemônicas, mas também, e sobretudo, as forças que resistiam e sempre resistirão à dominação. Os autores e autoras que pensaram o desenvolvimento sob a perspectiva da realidade do Sul Global representaram de um ponto de vista científico e filosófico aqueles dois bilhões de pessoas que “se tornaram subdesenvolvidas”, devendo, portanto, receber a devida apreciação.

Ainda considerando sua vinculação com as lutas e anseios do Sul Global, há que se questionar também a afirmação, de que:

na América Latina, os Corpos de Paz, o Programa Ponto Quatro, a Guerra à Pobreza, e a Aliança para o Progresso contribuíram para enraizar a noção de subdesenvolvimento na percepção popular e para aprofundar a incapacidade criada por tal percepção (Esteva, 1993, p. 11).

Pelo menos considerando a realidade brasileira, o ciclo desenvolvimentista tem uma história pelo menos duas ou três décadas mais antiga que a maioria destes programas. O autor, porém, vai além, reputando aos teóricos da dependência e outros intelectuais da esquerda resultados incomparavelmente superiores no mesmo sentido desses programas. Entretanto, se é verdade que os intelectuais isebianos, por exemplo, detinham grande convergência tética e discursiva com a sociedade brasileira, o que é explicado, dentre outras razões, pela posição sugerida por Vieira Pinto a respeito do papel do filósofo e do sociólogo em face das massas (1960); também é verdade que os teóricos da dependência, pelo menos no Brasil, não experimentaram uma difusão ampla de seu pensamento junto às massas. A situação talvez seja diferente nas outras nações latino-americanas, mas pelo menos no caso brasileiro, o discurso e as teses da escola da dependência ainda não foram apropriados pelo povo brasileiro, apesar de toda sua sofisticação e ortodoxia na descrição das particularidades socioeconômicas do capitalismo em nossa região.

É interessante notar a incoerência da concepção do autor ao afirmar que o:

desenvolvimento ocupa o centro de uma constelação semântica incrivelmente poderosa. Não há nada na mentalidade moderna comparável a ele como uma força que guia pensamento e comportamento. Ao mesmo tempo, pouquíssimas palavras são tão débeis, frágeis e incapazes de dar substância e sentido ao pensamento e comportamento como essa (Esteva, 1993, p. 8).

Ora, se ele está presente na mentalidade moderna, guiando o comportamento e ação de forma tão potente, como seria incapaz de dar substância e sentido ao pensamento e comportamento? Aliás, se são pouquíssimas as palavras similares, seria interessante arrolá-las, pelo menos a título de comparação. Porém, a principal crítica que endereçaremos a este texto deriva dessa suposta fragilidade e debilidade do conceito de desenvolvimento. A afirmação do autor pode ser interpretada como se referindo a uma vacuidade desse conceito³³. Afinal, se ele é débil, frágil e incapaz de substância e sentido à atividade humana, isto significa que ele é vazio. Entretanto, sugerimos outra interpretação. Mais adiante em seu raciocínio, Esteva relembra que os anos 1960 são apontados como a década de ouro do desenvolvimento, tamanha a ressonância desse tema e de suas implicações na política e economia global. Aliás, apesar de ser também a década que marca o auge da guerra fria e consequentemente a contraposição entre os interesses e políticas estadunidenses e soviéticas, o desenvolvimento era visto como uma meta comum, variando apenas o modelo através do qual ele seria atingido: capitalista ou socialista. Entretanto, a década seguinte, embora tivesse como intuito integrar as noções de desenvolvimento econômico e social, foram caracterizadas, ao contrário, pela dispersão. Temas como meio ambiente, população, fome, mulheres, emprego etc. foram arrolados por diferentes teóricos como os prioritários em suas propostas de desenvolvimento, embora não sem controvérsia. Essa dispersão não é, não, como parece sugerir a reflexão de Esteva, um índice da condenação do conceito de desenvolvimento. Ela deve ser interpretada como sinal da resistência de pensadores e pensadoras, especialmente do Sul, pois é o Sul que precisa desenvolver-se, em assimilar acriticamente doutrinas e modelos desenvolvimentistas prontos. Portanto, gostaríamos de aventar uma hipótese, e que somente em outra ocasião será devidamente verificada: essa década da dispersão representa a resistência dos autores dos países subdesenvolvidos em meramente acatar as doutrinas, teorias e modelos de desenvolvimento vindos do Norte.

Gustavo Esteva também aborda as décadas seguintes: a década de 1980 é considerada a década perdida³⁴ e a década de 1990 teria visto nascer um “redesenvolvimento”, com roupagens de desenvolvimento sustentável. Contudo, ainda um último erro grave do autor: ele desconsiderou ou sequer percebeu o neoliberalismo,

³³ Tudo isso, reiterado seja, a despeito de ele ter afirmado na frase anterior que o desenvolvimento é incomparável “como uma força que guia pensamento e comportamento”.

³⁴ Isso deve ser nuançado considerando as particularidades históricas brasileiras. Se é verdade que esta década escancarou as falhas econômicas da ditadura, também foi nela que o Brasil se encaminhou à redemocratização e logrou conquistas históricas, como a Constituição Federal de 1988 e a criação do Sistema Único de Saúde.

que já então tinha força e difusão assombrosas. Ele, e com razão, não apenas tinha reservas quanto ao desenvolvimento conforme empunhado como arma de dominação do Norte, mas nutria o mais radical rechaço a esta noção. Entretanto, não foi capaz de divisar a mais recente arma e que, no decorrer dos anos 1990, foi capaz de integrar o desenvolvimento sustentável e várias outras pautas aparentemente nobres em seu âmago dominador.

No pensamento de Esteva e outros, como os pensadores do bem viver, que abordaremos adiante, a crítica ao desenvolvimento corresponde à crítica ao desenvolvimentismo ingênuo e ao desenvolvimentismo como recurso de dominação geopolítica. Entretanto, é inadmissível a confusão entre esses modos de desenvolvimentismo e a teoria do desenvolvimento elaborada pelos dois filósofos do ISEB, Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier.

O ano de 1949 deve ser entendido tão somente como o ano de nascimento do desenvolvimentismo como recurso de dominação utilizado pelo Norte Global, em especial sob a tutela e hegemonia dos Estados Unidos. Por outro lado, tal como assinalamos acima, este recurso ideológico foi abandonado em prol de outros, como as ideologias do mercado ou a meritocracia, que tendem a ocultar os determinantes políticos e econômicos da pobreza e da miséria e a salvaguardar as classes dominantes. Nada obstante, os processos a que se referem os conceitos de desenvolvimento e subdesenvolvimento não serão suprimidos através de uma substituição de conceitos.

2.2.3 Desenvolvimento como ideologia e política dominadora

A crítica ao uso desenvolvimento como ferramenta da dominação pode ser encontrada em Ruy Mauro Marini, expoente da teoria marxista da dependência. Em texto autobiográfico, o autor afirma que ficou dois anos na França a estudos. Esse período, final da década de 1950, coincidia com a efervescência da questão da descolonização, da qual ele ressalta a derrota na Indochina e a radicalização da guerra de libertação da Argélia. Foi nessa ocasião que:

as teorias do desenvolvimento, em voga nos Estados Unidos e nos centros europeus, se me revelaram, então, como o que realmente eram: instrumento de mistificação e domesticação dos povos oprimidos do Terceiro Mundo e arma com a qual o imperialismo buscava fazer frente aos problemas criados no pós-guerra pela descolonização (2022, p. 81).

Ainda segundo seu relato, como consequência desta apreensão e devido à sua crescente adscrição ao marxismo, ele se afastou das ideias cepalinas. É sintomático que, através de Guerreiro Ramos, ele tenha conhecido o ISEB e antes dele o IBESP, porém não se refira diretamente ao Instituto ao comentar esse distanciamento. Ele deixa obscura a possibilidade de ter tacitamente equiparado esta instituição brasileira à CEPAL, o que torna problemática – não no sentido cotidiano do termo, mas no sentido técnico, problemática como eliciadora de uma pesquisa – a relação de seu pensamento com o ISEB. A respeito de sua crítica ao desenvolvimento, claro está que o autor rechaça o desenvolvimentismo como posição libertadora ou sequer como algo positivo no panorama dos países subdesenvolvidos.

Ainda no âmbito da crítica ao desenvolvimento oriunda da teoria marxista da dependência, cabe citar a esquematização e a crítica à “teoria do desenvolvimento” feita por Theotonio dos Santos (1976). O autor, que foi um dos principais expoentes da teoria da dependência, tinha um nítido propósito de contrapor ambas as teorias: a do desenvolvimento e a da dependência. Para tanto, ele reduziu todo um corpo de conhecimentos a quatro pressupostos que seriam compartilhados pela “teoria do desenvolvimento”.

Sem nos aprofundarmos neste momento na exposição e na crítica às reflexões de Santos, cabe indicar que parece ser lícito sugerir a existência daquilo que chamaríamos de “erro de Theotonio”, que consiste em homogeneizar a heterogênea experiência desenvolvimentista, tomando-a como monolítica. A homogeneidade do desenvolvimentismo está para a homogeneidade da teoria da dependência. Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier, Ignácio Rangel, Celso Furtado e Raul Prebisch têm um pensamento tão monolítico quanto Theotonio dos Santos, Rui Mauro Marini, Vânia Bambirra, Enzo Faletto e Fernando Henrique Cardoso.

De um ponto de vista da ciência econômica, a doutrina cepalina do desenvolvimento sofreu um duro golpe com a ascensão da teoria da dependência. Sintetizando algumas teses compartilhadas pelos desta última, afirma Mathias Luce que o entendimento destes autores a respeito do subdesenvolvimento é o de que não se tratava de uma manifestação de um pré-capitalismo ou da falta do capitalismo, mas sim “um modo particular de manifestação das relações capitalistas” (2018, p. 208). Por conseguinte, o desenvolvimento conforme logrado pelo domínio do capitalismo representaria, para os países subdesenvolvidos, exatamente o aumento ou o desenvolvimento do subdesenvolvimento. Contudo, a teoria da dependência não

representa uma manifestação da exterioridade, no sentido dusseliano do termo, em relação ao universo conceitual desenvolvimentista, dito de forma ampla. Se é verdade que os representantes da teoria da dependência arrogam a si mesmos o mérito de haver superado a teoria do desenvolvimento, é preciso reconhecer também que aquela primeira deriva desta última: durante estertores de sua morte a primeira emerge de suas entranhas. E é por esta razão que os teóricos da dependência cometem aquilo que pode ser chamado de “ato falho do desenvolvimento”. Através de tal fenômeno podemos diagnosticar a patologia dos teóricos desta escola: um acúmulo excessivo de desenvolvimentismo. Ele pode ser apreendido a partir do uso espontâneo, quase inconsciente, do aparato conceitual desenvolvimentista conjugado com a tentativa deliberada de superar os teóricos desenvolvimentistas. Esse ato falho pode ser encontrado tanto em comentaristas, como Traspadini e Stedile (Marini, 2022, p. 47), quanto no próprio Ruy Mauro Marini (2022, p. 112,113) ou em Vânia Bambirra (apud Luce, 2018, p. 213).

O desenvolvimento também é criticado como sendo uma das narrativas da modernidade. Vinculada ao chamado pensamento descolonial, esta crítica se direciona à forma como determinados conceitos, como salvação, progresso, civilização, esclarecimento, evolução e, dentre eles, desenvolvimento, foram gestados e utilizados no decorrer da modernidade para consolidar o poderio dos principais centros geopolíticos dessa época. Tais conceitos admitem, inclusive, certa sobreposição diacrônica, tomando como referência o conceito principal de cada época ou período histórico. Se é verdade que eles nunca foram inteiramente abandonados ou superados, também o é que cada um perdia sua proeminência em face do surgimento, da difusão e da consolidação do outro como referência preponderante. Então, tem-se que inicialmente o mito da salvação cedeu lugar ao mito da civilização, este cedeu lugar ao progresso, este ao desenvolvimento e este hoje, embora em crise, ainda persiste nas condições que apontamos logo acima: entre o neodesenvolvimentismo, a derrocada do desenvolvimentismo clássico e a hegemonia do neoliberalismo³⁵.

Dentre os autores associados ao pensamento descolonial, especialmente por suas contribuições junto ao início do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade, Enrique Dussel critica certa concepção de desenvolvimento e desenvolvimentismo. Vale lembrar que o autor não apenas elaborou diversas reflexões sobre os temas sugeridos pela teoria da dependência (Dussel, 1985; 1987), mas também ele a elenca como uma das principais

³⁵ Conforme veremos na próxima seção, alguns advogam que o desenvolvimento passou como que incólume.

matrizes teóricas da filosofia da libertação. Esta proximidade teórica indica e explica certas posições adotadas pelo autor.

Na obra *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão* (2012b), Dussel critica a posição segundo a qual a modernidade seria uma façanha que nasceu e vigorou *dentro* da Europa e graças a fatores internos dos europeus, tal como defendem Weber, Lyotard ou Habermas. Ele sustenta que, em realidade, a modernidade se inicia em 1492, ano do Encobrimento do Outro, isto é, ano em que, de um ponto de vista dos povos ameríndios, foi começada a invasão de seu mundo por parte dos europeus, primeiramente os espanhóis na atual Mesoamérica e logo depois no atual Peru, e em segundo lugar os portugueses, que ocuparam e colonizaram aquela que é hoje a costa brasileira. Ora, uma vez que os povos que aqui viviam já tinham conhecimento de suas terras, “descobrimento” não seria o melhor termo para caracterizar aquilo que fizeram os europeus. Por outro lado, uma vez que essa intrusão veio acompanhada da conquista militar, da subalternização política, da exploração econômica, da destruição de cosmocepções, da supressão de experiências da espiritualidade e da dominação cultural, nada mais correto do que caracterizar 1492 como o ano do Encobrimento do Outro latino-americano, como faz o próprio Dussel em outras obras.

Dussel propõe distinguir a modernidade em cinco momentos: a primeira modernidade seria hispânica, humanista, renascentista e ligada às civilizações mediterrâneas e muçulmanas, estando relacionada à consolidação do Estado-nacional espanhol; o segundo momento estaria ligado ao mercantilismo racionalista de Amsterdã, com Descartes, já cem anos depois do primeiro discurso propriamente filosófico da modernidade, produzido por Bartolomeu de Las Casas, frei de Chiapas³⁶; o terceiro momento vincula-se diretamente à hegemonia inglesa e de seu capitalismo industrial e empirismo; o quarto momento inicia-se na segunda metade do século XVIII, com o imperialismo propriamente dito e com nações como Alemanha e Estados Unidos em ascensão; e o quinto momento, do “capitalismo transnacional ou tardio posterior à guerra que termina em 1945 (em que aparece o Japão sob a hegemonia norte-americana)” (2012, p. 83).

³⁶ Em outro texto, Dussel (2010) explica que Bartolomeu de Las Casas, na verdade, elaborou o primeiro contradiscurso da modernidade, pois ele se insurgiu contra a dominação e o genocídio dos indígenas mesoamericanos. No texto que estamos apreciando, Dussel indica uma questão ético-central da primeira modernidade que foi trabalhada por Las Casas. Ela pode ser sintetizada da seguinte forma: “que direito tem o europeu de ocupar, dominar e ‘gerir’ as culturas recentemente descobertas, militarmente conquistadas e que estão sendo colonizadas?” (2012, p. 60).

Ele justifica a importância de se refletir sobre o conceito de modernidade e sobre sua gênese à luz do fato de que ambos determinam a pretensão de sua realização e o tipo de críticas que lhes são endereçadas. Por exemplo, se a crise da modernidade, conforme percebida por Heidegger ou Nietzsche, anota Dussel, refere-se a aspectos internos à Europa, então o “‘mundo periférico’ pareceria ser passivo espectador de uma temática que não o afeta, porque é ‘bárbaro’, pré-moderno ou simplesmente deve ser ‘modernizado’” (Dussel, 2012, p. 64). Em seguida ele argumenta que o mundo mestiço na América Latina tem tanta idade quanto a modernidade, pois desde seu momento inicial, a conquista e a colonização necessitavam de um “bárbaro” em sua definição. Mas é exatamente esta concepção da relação entre mundo periférico e o mundo central que nos abre, finalmente, o entendimento dusseliano de desenvolvimento.

Para Dussel, aquela concepção eurocêntrica, de modernidade como um processo exclusivamente europeu e que se difundiu desde o século XVII para as outras partes “atrasadas” do mundo, ou seja, do “centro moderno e desenvolvido” para a “periferia atrasada e subdesenvolvida”, é uma afirmação substancialista, quase-metafísica e desenvolvimentista. A seguir ele aprofunda suas reflexões sobre este último conceito com a seguinte nota:

“desenvolvimentismo” indica a “falácia” de pretender um “desenvolvimento” (a palavra *Entwicklung* tem origem hegeliana filosófica estrita) igual para o “centro” e a “periferia”, não percebendo que a “periferia” não está *atrasada* [...], quer dizer, não é *prius* temporal que espera um desenvolvimento igual ao da Europa ou dos Estados Unidos (como “criança-adulto”), mas é uma posição assimétrica de dominado, uma *simultânea* posição de explorado (como o “senhor livre/escravo”). O “atrasado” (criança) poderá continuar o caminho do “industrializado” (adulto) e chegar a se desenvolver, enquanto o “explorado” (escravo), por mais que trabalhe, nunca será “livre” (senhor)

Outro autor crítico do desenvolvimentismo, e que mantém como horizonte a crítica à modernidade, é Ramon Grosfoguel (2008). Ele remonta a genealogia da “ideologia do desenvolvimento” ao esclarecimento do século XVIII, pois este movimento teria lançado as bases para a noção de que cada Estado-nação, de maneira análoga ao indivíduo, seria livre e poderia controlar racionalmente seu próprio progresso. Por conseguinte, defende ele, o debate sobre o desenvolvimento dos anos 1945-1990 deveria ser entendido como sendo “parte da longa duração da geocultura da modernidade que dominou o sistema-mundo moderno desde a Revolução Francesa” (2008, p. 308). O desenvolvimento estaria relacionado ao progresso e à aquisição de mais riqueza para um

Estado-nação. Por sua vez, o debate travado por diferentes correntes, protecionistas ou defensoras do livre comércio, estaria limitado a como garantir esta maior riqueza, sem, no entanto, questionar radicalmente as ideias liberais e progressistas.

A pretensão do autor neste texto é argumentar que “muitos dependentistas”³⁷ terminam por manter-se nos limites do desenvolvimentismo, e mesmo no etapismo. Para tanto, lança mão do conceito de feudalmania aplicado à crítica de ambos: os desenvolvimentistas e os dependentistas, pois se é verdade que os primeiros criticaram estes últimos, apresentando-se como alternativa teórica e prática, a pretensão do autor é argumentar que os dependentistas caíram no mesmo etapismo e na mesma negação da coetaneidade, que criticavam. A feudalmania é definida por ele como sendo um dispositivo de distanciamento temporal e que é usado “para produzir um conhecimento que negasse a coetaneidade entre a América Latina e os assim chamados países europeus avançados” (2008, p. 309). Obtêm-se, então, duplo efeito: em primeiro lugar, a exploração da América Latina, perpetrada pelos europeus, fica oculta graças à suposta falta de compartilhamento da mesma temporalidade; e em segundo lugar, vivendo em temporalidades diferentes, os europeus são tomados como mais adiantados e, por conseguinte, como o modelo a ser seguido. Segue-se daí a noção de que os países subdesenvolvidos estariam atrasados e de que o desenvolvimento deveria permitir que eles alcançassem os países centrais.

Ora, se a feudalmania funciona para negar a coetaneidade da América Latina e da Europa, e Estados Unidos, acrescente-se; e se negar a coetaneidade, tal como explicado, termina por esconder a exploração e por anular os esforços de libertação dos povos oprimidos, pois um modelo forâneo é imposto como a alternativa promotora do desenvolvimento, o que suprime a necessidade de um povo pensar por si próprio; então a

³⁷ Esta é uma das críticas que faço ao autor: ele não especifica a quais pensadores se refere. Ele estuda em particular o caso de Cardoso e Faletto, cita Vânia Bambirra e passa rapidamente por outros autores relacionados à escola da dependência, porém não responde algo imprescindível: poderíamos estender as conclusões que ele extrai do exame do texto de Cardoso e Faletto a Ruy Mauro Marini e a Theotonio dos Santos? Não posso me alongar aqui, mas sumariamente, critico também seu uso do conceito de geocultura, que é confuso e parece funcionar magicamente em seu texto; sua falta de consideração a respeito do aspecto popular dos temas sugeridos pela questão do desenvolvimento, o que será abordado logo mais; e a falta de clareza a respeito da relação entre o debate entre Haya de la Torre e José Carlos Mariátegui, os debates sobre o desenvolvimento na Argentina do século XIX e a teoria da dependência e o desenvolvimentismo cepalino: estamos lidando com antecedentes ou fontes efetivas? Por fim, sua afirmação, de que esquerda e direita pura e simplesmente equivalem desde um ponto de vista da colonialidade do poder, é um componente de sua estratégia de se apresentar como teórico do advento da segunda descolonização, não correspondendo à verdade da história das ideias latino-americanas e de seus impactos na política.

feudalismo equivale a um dispositivo dominador, pois oferece as bases para a manutenção da exploração e subalternidade intelectual.

O conceito de desenvolvimento, portanto, conforme concebido por Grosfoguel, se refere a uma “ideologia”, no sentido pejorativo do termo. E a “ideologia desenvolvimentista é um elemento constitutivo crucial na hegemonia do Ocidente” (Grosfoguel, 2008, p. 329), isto porque historicamente diferentes casos que são usados para exemplificar o sucesso das políticas desenvolvimentistas, como o milagre brasileiro, o caso da Grécia, Taiwan, Coreia do Sul, Nigéria, Jamaica e Costa Rica, em realidade se provaram falhos passados alguns anos, nada obstante serviram para produzir uma hegemonia ideológica pró-estadunidense sobre os povos dos países subdesenvolvidos. Ele afirma que é ilusão acreditar que um Estado-nacional pode empregar meios racionais e organizados para alcançar um estado superior. Isto ocorre, pois, segundo o autor, o capitalismo deve ser compreendido à luz do conceito de sistema-mundo. Por conseguinte, “um problema global não pode ter uma solução nacional” (2008, p. 321). Ainda em consonância com este rechaço ao conceito de Estado-nacional, o autor desenvolve uma nuançada compreensão acerca da ação política libertadora: ele não nega a importância das intervenções políticas neste âmbito (2008, p. 321-322), contudo, por desposar como matriz teórica a teoria do sistema-mundo e por manter-se fiel à premissa de seu argumento de que o desenvolvimentismo e a teoria da dependência fazem parte da *longue durée* da “geocultura” da modernidade, ele visualiza um privilégio, no pensamento dos teóricos da dependência, do desenvolvimento nacional e no controle do Estado-nação. Seu veredicto é que: “esta ênfase [no emprego do conceito de Estado-nação] contribuiu para a negligência de intervenções políticas antissistêmicas mais estratégicas e alternativas abaixo (locais) e acima (globais) do Estado-nação” (2008, p. 330-331).

A posição do autor, no entanto, não é isenta de críticas. Em primeiro lugar, usando o feitiço contra o feiticeiro, cabe questionar a localização geocultural de Grosfoguel, cidadão estadunidense. Ato contínuo, não é de causar espanto a forma como ele ignora e comete um flagrante epistemicídio contra pensadores e pensadoras do Sul Global. Ora, não seria lícito tirar outra conclusão que não esta após a leitura da seguinte afirmação do autor, que a “‘Esquerda’ latino-americana nunca problematizou radicalmente as hierarquias raciais/étnicas construídas durante a expansão colonial europeia e ainda presente na colonialidade do poder da América Latina” (2008, p. 327). Que fez, então, uma Lélia Gonzalez? Um Clóvis Moura? Um Alberto Guerreiro Ramos?

E isto apenas para elencar alguns autores brasileiros, o que já é o suficiente para mostrar a falsidade da afirmação do autor.

Um aspecto importante da crítica à posição de Grosfoguel é o seu desprezo pela apropriação popular da teoria do desenvolvimento. Ora, o povo certamente não tem a erudição das elites, mas ainda assim, pelo menos desde a Revolução de 1930, considerando especialmente seus reflexos na educação e na cultura, e dentro dela especialmente na cultura de massas, o discurso do desenvolvimento moldou a consciência popular. Por conseguinte, é preciso considerar o desenvolvimento sob o prisma não apenas de sua função para as elites, como faz Grosfoguel, mas também a partir da compreensão e ação popular. É importante questionar: por que as ideias sobre o desenvolvimento e subdesenvolvimento da América Latina surgem? Trata-se do resultado de uma importação feita em benefício das elites ou o povo entende a realidade e a inquire e age politicamente a partir destes conceitos? Por esta razão, a consciência coletiva do desenvolvimento é um fator importante a ser considerado.

Outro aspecto igualmente importante é o entendimento que Grosfoguel apresenta a respeito da relação entre o desenvolvimentismo e a teoria da dependência ou, nos seus termos, a relação entre desenvolvimentistas e dependentistas. Ele afirma que, junto à negação da coetaneidade e à ocultação da colonialidade do poder, o desenvolvimentismo é uma das limitações conceituais da escola da dependência. Tal como explicado acima, a teoria da dependência não manifesta graus elevados de exterioridade em face da teoria do desenvolvimento. E é por esta razão que os teóricos da dependência cometem o aludido ato falho do desenvolvimento.

Por fim, vale ressaltar a convergência entre as reflexões de Grosfoguel e de Furtado, que sustentava, três décadas antes, que “o subdesenvolvimento não pode ser estudado como uma ‘fase’ do processo de desenvolvimento, fase que tenderia a ser superada sempre que atuassem conjuntamente certos fatores” (1973, p. 8). Furtado, ao reconhecer explicitamente a coetaneidade das economias desenvolvidas e subdesenvolvidas, afirmava que estas não poderiam reproduzir a experiência, ou o modelo, daquelas. E entre Grosfoguel e Dussel, que também reconhece essa simultaneidade e assimetria entre desenvolvido e subdesenvolvido.

A última abordagem crítica ao desenvolvimento que examinaremos, na verdade um conjunto delas, foi exposta no livro *Terra: antologia afro-indígena*, de 2023. A obra reúne vinte e seis ensaios que cobrem uma ampla variedade de temas. Seus autores e autoras, principalmente representantes do pensamento de matriz indígena, quilombola e

afro-brasileira, e de pensadores que representam a periferia de nosso país, desenvolveram reflexões vertidas em textos cujo estilo é acessível e direto. Não é uma obra escrita por filósofos e filósofas acadêmicos, mas ainda assim pode ser considerada incontornável para as reflexões que estamos empreendendo pelos motivos que exporemos a seguir.

O próprio Álvaro Vieira Pinto sustenta a importância dos filósofos – e das filósofas, acrescente-se – pertencentes aos países subdesenvolvidos “na compreensão de seu mundo, das razões de tal estado e na proposta de rumos e ações políticas e culturais transformadoras da realidade ambiente” (2005, vol. I, p. 45). Contudo, é primordial compreender o que significa ser filósofo no país subdesenvolvido, salienta ele. Ora, Enrique Dussel defendeu a relevância do espaço geopolítico para as reflexões filosóficas afirmando que “não é o mesmo nascer no Polo Norte ou em Chiapas que em Nova Iorque” (2011, p. 18). É esta intuição comum a ambos os filósofos que explica o porquê, por exemplo, de se dever distender ligeiramente as análises marxistas na colônia (Fanon, 2005) ou nos países em situação neocolonial: pura e simplesmente importar o pensamento estrangeiro – leia-se europeu ou estadunidense –, sem a devida quarentena e reinterpretação crítica é um vício intelectual que termina por diminuir a criticidade do pensamento e sua efetividade na alteração da realidade.

Ainda lançando mão do pensamento de Vieira Pinto, o autor sustentou que o país pobre e dependente, vegetando naquela condição que ele concebeu como sendo caracterizada pelo subdesenvolvimento, pela “ignorância do saber letrado [...] [pela] carência de soberania e capacidade de definição e direção de seu processo de existência enquanto ser histórico particular” (2005, vol. I, p. 45, adaptação minha), o filósofo precisa, para pensar autenticamente a realidade, ser analfabeto. Não que ele deva ignorar as faculdades de leitura e escrita³⁸, mas que deve considerar a literatura filosófica alheia, passada e presente, uma fonte apenas subsidiária para a formação da consciência de si. Ele “terá de aprender muito mais com o que vê do que com o que lê. A consciência filosófica só será legítima se explicar o estado de seu meio, não por um reflexo passível exterior, mesmo verídico, mas pela apreensão da essência do ser social do qual o pensador é parte” (2005, vol. I, p. 45). Hoje, nesse país que sim, melhorou certos índices educacionais, contudo ainda amarga a triste realidade da escola pública precarizada e que persiste sem a efetiva soberania – além dos outros fatores que caracterizam o

³⁸ Inclusive, recorda o autor, o analfabetismo não se reduz exclusivamente a isso. Suas reflexões sobre o tema foram melhor desenvolvidas em *Consciência e realidade nacional* (2020) e em *Sete lições sobre a educação de adultos* e são fundamentais ainda hoje, especialmente para se pensar a questão da inclusão digital.

subdesenvolvimento –, ainda se mantém atual a tese do autor. A antologia em questão deve ser objeto da reflexão de nossos filósofos e filósofas, e por extensão de toda nossa intelectualidade e dos homens e mulheres de cultura devotados à compreensão e alteração de nossa realidade. Seus autores e autoras não são analfabetos, e se algum deles o fosse isto seria secundário, pois a despeito disto continuariam constituindo algo análogo aos analfabetos de outrora. E isto é o essencial: eles representam os esforços do povo brasileiro em sua luta multissecular pela libertação. No mundo subdesenvolvido, e na maior extensão constituído por pessoas tais como os autores e as autoras que escreveram o livro, o filósofo tem de identificar-se com eles e elas para alcançar as bases sobre as quais deve fundar seu pensamento, podendo, só assim, adquirir as máximas possibilidades de legitimidade.

A obra é advinda da reflexão feita na luta pela liberdade. Temas da questão agrária, de gênero e da questão nacional, da luta de classes, do colonialismo, da descolonização, da soberania alimentar e do desenvolvimento nacional, dentre outros, são abordados a partir de diferentes perspectivas e matrizes, conforme aludido acima. Ela tem a virtude de ser a expressão escrita, reflexiva, da confluência de diversos grupos na luta pela libertação. Em certo sentido, eles “aprenderam a dizer a própria palavra³⁹”. Não que antes fossem absolutamente mudos. Mas que hoje, são crescentes as possibilidades de expressão de sua visão de mundo, de sua compreensão da realidade e de seu projeto coletivo para sua realidade circunstante.

Conforme dito, o livro é constituído por vinte e seis textos. Não tenho a pretensão de examiná-los em suas particularidades e nem de dar conta da complexidade dos temas e problemas essenciais tratados em cada um dos capítulos. Para abordar a obra e algumas linhas que a unificam, dedicar-me-ei especialmente a tratar da crítica ao desenvolvimento feita pelos autores.

Embora muitas vezes não cheguem efetivamente e explicitamente a definir o desenvolvimento, é nítido que se trata de um conceito com carga negativa, como para Antônio Bispo dos Santos (2023a). Ou seja, para esses autores e essas autoras o desenvolvimento(-) não apenas é negativo, mas também ele implica outros processos e conceitos de valência negativa: a industrialização(-), o ecocídio(-) a destruição(-) da cultura e do modo de vida ancestral(+). Não por acaso um autor como Antônio Nêgo Bispo

³⁹ Esta expressão é uma paráfrase de um dos prefácios de *Pedagogia do oprimido*. Ela sintetiza, penso eu, um dos aspectos centrais da luta pela libertação

desenvolve em outro livro (Santos, 2023b) uma importante reflexão acerca do desenvolvimento, suprimindo a negação que parece estar contida nele.

Vimos anteriormente que o prefixo “des”, usado para constituir morfológicamente a palavra “desenvolvimento” parece ter um sentido de “intensidade e força” ou “mudança de aspecto”. Contudo, o sentido mais comum que este afixo assume é o de negação, de “coisa (ou ação) contrária àquela que é expressa pelo termo primitivo”, seguido de “cessação de algum estado primitivo” e “negação da qualidade expressa pelo termo primitivo” (Cunha, 1991, p. 249) ou, em outras palavras, “uma simples ação contrária à do radical”, “a mesma ideia do radical, mas em estado ou modo contrário” ou “privação” (Caldas Aulete, 1968, p. 1098). Portanto, o des-envolvimento poderia ser entendido como a negação do envolvimento, a ação ou processo contrários ao envolvimento. Com efeito, em seu capítulo nesta obra, Antônio Nêgo Bispo dos Santos (2023a, p. 7-17) propõe um giro radical: o desenvolvimento não só deve ser rechaçado e combatido, mas também o envolvimento é processo fundamental na luta dos povos quilombolas pela sua liberdade.

É interessante notar que o autor intui a eletropolítica:

certa vez foi questionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?”. E respondi: “*Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las*” (Santos, A., 2023a, p. 13, grifos meus).

Nêgo Bispo parece apontar especialmente, mas não apenas, para a força das palavras, enquanto a intuição de Seabra (2021) volta-se mais para salientar a carga positiva ou negativa delas. A estratégia do filósofo quilombola consiste em, além de uma mudança de valência: o desenvolvimento(-), mesmo o sustentável(-), deve ser visto como sendo negativo; também por uma mudança discursiva a partir da guerra de denominações, que segundo ele equivale ao “jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las” (2023, p. 13).

Continuando sua resposta ao aludido pesquisador de Cabo Verde, afirma Nêgo Bispo:

se o inimigo adora dizer *desenvolvimento*, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e vamos botar para ferrar com a palavra *desenvolvimento*. Porque a palavra boa é envolvimento (Santos, A., 2023, p. 14).

O autor continua, afirmando que “para enfraquecer o *desenvolvimento sustentável*, nós trouxemos a *biointeração*” (Santos, A., 2023, p. 14). Embora não tenha aprofundado suas reflexões acerca deste último conceito, o autor relatou que se esforçou para que germinasse mais do que qualquer outro.

O conceito de cosmofofia, como se vê, é fundamental para entender o alcance de sua crítica ao desenvolvimento. Não se trata, claro está, de uma recusa ao desenvolvimento apenas pelo gosto de se opor ao colonizador, mas de uma recusa àquilo que o desenvolvimento implica.

O capítulo de Bento Heleno de Oliveira aborda o entrelaçamento de algumas questões políticas e tecnológicas: quando uma comunidade perde as sementes dos milhos jabatão e aracaju e do feijão roxo devido às estiagens ou a fatores econômicos – afinal este feijão não rendia conforme uma margem de lucro interessante para o comércio e tampouco tinha uma estética agradável para a culinária –, qual deve ser, se é que deve, o papel do Estado ou, buscando fundamento nos esclarecimentos conceituais que faz Euclides Mance (2022, p. 91-94), do poder público? Em face da contradição entre ser humano e natureza, que se verifica especialmente no caso das estiagens e outras intempéries, qual deve ser o papel do poder público?

2.2.4 Bem viver como alternativa ao desenvolvimento

*Y acabando con la bala
ella no es mala, ella no es mala
todo depende de qué, cuándo y
quién la dispara, quién la dispara
(Victor Jara, La bala)*

O conceito de bem viver tem ganhado difusão nas três últimas décadas, especialmente a partir de sua inclusão nas novas constituições do Equador e da Bolívia. Ele se propõe, essencialmente, a apresentar um projeto civilizacional e ontológico alternativo ao desenvolvimento hegemônico, sendo que, frequentemente seus expoentes se propõem a oferecer uma crítica radical aos seus advindos nos diversos planos da existência social. Passar em revista toda a produção em torno desse conceito é impraticável, seja em virtude dos objetivos desta tese, seja em virtude da incandescência do tema e de seus próprios caracteres, que o tornam avesso às cristalizações. Por isso, consideraremos apenas a produção brasileira pioneira na discussão do conceito de bem

viver e algumas das contribuições de Alberto Acosta, pensador equatoriano, um dos principais responsáveis por sua difusão.

Alberto Acosta (2016) remete o conceito de bem viver à realidade andina, especialmente boliviana e equatoriana, mas amplia seu alcance até atingir outros contornos. Consequentemente, o bem viver, ou *sumak kawsay*, conforme os kichwas; *suma qamaña*, conforme os aymaras; *nhandereko*, conforme os guaranis; ou então, acrescenta o tradutor da obra, *buen vivir*, conforme os equatorianos e *vivir bien*, conforme os bolivianos, o bem viver, consequentemente, é marcado por uma polissemia intrínseca.

Em uma primeira abordagem, o autor esclarece que o bem viver não é uma receita expressa em artigos constitucionais: ele é “uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida [...], é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza” (Acosta, 2016, p. 23-24). Ainda segundo ele, o bem viver “faz um primeiro esforço para compilar os principais conceitos, algumas experiências e, sobretudo, determinadas práticas existentes nos Andes e na Amazônia, assim como em outros lugares do planeta” (2016, p. 24). Aqui se encontra o essencial da proposta do autor: o bem viver propõe uma alteração radical na forma como o ser humano se relaciona consigo mesmo, com sua comunidade e com a natureza. O autor não chega a definir este último conceito, mas implicitamente, e como consequência de sua postura, parece ser possível apreender que sua concepção é avessa a tomá-la como manancial de recursos a serem explorados pelo ser humano. O autor critica o antropocentrismo de diferentes constituições nacionais que negligenciam os direitos da natureza: ele aposta no biocentrismo, na assunção de que “o meio ambiente – todos os ecossistemas e seres vivos – possui um valor intrínseco, ontológico, inclusive quando não tem qualquer utilidade para os humanos” (2016, p. 28).

A proposta do autor tem uma nítida pretensão de ruptura epistemológica e prática: “não se trata de simplesmente ‘fazer melhor’ as mesmas coisas que têm sido feitas até agora – e ainda esperar que a situação melhore [...]. É preciso virar a página, definitivamente” (Acosta, 2016, p. 28), o que ele propõe tendo em vista a máxima de que o bem viver não é uma alternativa *de* desenvolvimento, mas uma alternativa *ao* desenvolvimento. Nada obstante, ele mantém uma postura similar e próxima de cometer o rotineiro epistemicídio em desfavor dos autores do Sul Global. Isto, pois ele se limita a apenas citar a existência do pensamento dos que anteriormente se debruçaram sobre a crítica ao desenvolvimento norteado. Como forma de ampliar seu escopo e sua base

reflexiva, a crítica ao desenvolvimento e a busca por sua superação deve se nutrir dessa mesma tradição crítica. Não pretendemos suprimir ou negar a validade de sua pretensão de escrever uma nova página ou um novo capítulo na história do pensamento, mas apenas mostrar que a postura do autor acaba por limitar sua potencialidade reflexiva. É verdade que ele a nuança ao afirmar que existe uma ampla gama de pensadores que criticam o desenvolvimento, sugerindo mudanças em sua lógica, dentre os quais José Carlos Mariátegui, Celso Furtado, Aníbal Quijano e Theotonio dos Santos (2016, p. 86). Porém, por que manter-se na trilha da narração do desenrolar do pensamento sob a perspectiva norteadora, conforme fez o autor? Essa lista de pensadores, diga-se de passagem, é fundamental para esta tese, pois Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier e outros isebianos poderiam facilmente ser integrados a ela.

Por outro lado, manifestaria filoneísmo aquele que simplesmente importasse a produção de Acosta para aplicá-la na realidade brasileira. Sua contribuição é válida, pode ser fecunda e servir como referência. Contudo, ainda que o autor seja latino-americano, sua obra será uma referência subsidiária, considerando as exigências da redução sociológica (Guerreiro Ramos, 2024). Tal como sustentado acima, existe uma unidade latino-americana, mas não deixa de existir a diversidade. As distintas formações nacionais em que se subdivide Nossa América não deixou de ser afetada por fatores nem sempre comuns. Por conseguinte, é preciso considerar a distinção entre o ser nacional ou plurinacional equatoriano e boliviano e o brasileiro. Certamente a obra em questão tem mais a contribuir em nossa realidade do que uma elaborada em nação do Norte Global, porém ainda assim ela deve passar por uma redução. Senão vejamos. O autor afirma que:

o mundo precisa de mudanças profundas, radicais. Urge superar as visões simplistas que transformaram o economicismo em eixo da sociedade. Necessitamos outras formas de organização social e novas práticas políticas. Para obtê-las, é imprescindível despertar a criatividade e consolidar o compromisso com a vida, para não nos convertermos em meros aplicadores de procedimentos e receitas caducas (2016, p. 20).

Ao lado da postura válida de acolhimento da dialética histórica, essa citação apresenta uma crítica ao economicismo um tanto quanto vaga. Pode indicar a recusa ao economicismo mecanicista de certas formas de marxismos manualescos ou até mesmo a crítica aos epígonos do mercado que se arvoram em evitar o “desequilíbrio de contas públicas”, saldos fiscais negativos ou outros índices mercadorreferenciados, mesmo que em detrimento dos serviços ofertados à população. O povo não come números, o povo

come pão e o pão é uma mercadoria material que tem um preço. O povo, para comer, deve comprar o pão, pelo menos no caso de uma economia que tem no mercado, na compra e venda, um de seus elementos essenciais, como a nossa. Isto não exclui a solidariedade ou outras possibilidades, mas apenas aponta para o seguinte: a economia deve se atentar prioritariamente à materialidade das condições de existência da população, e não a índices econômicos que servem ao deus capital. Além desses dois elementos da citação, ambos verdadeiros, nos termos que apresentamos, ela também faz referência à demanda por revolução. O autor não chega a sugerir a cristalização de alguma proposta revolucionária (aliás, o não estar cristalizado é um dos caracteres do conceito de bem viver) e nem se propõe a adotar alguma teoria revolucionária já elaborada anteriormente. Esses outros modos de organização social e de práticas políticas que ele coloca como necessários devem ser frutos da criatividade, e isto sob pena de nos tornarmos meros aplicadores de procedimentos e receitas caducas. Mas seria o aquilombamento um receituário caduco? O autor supera a feudalmania, citada acima, ao afirmar que “os indígenas não são pré-modernos nem atrasados” (Acosta, 2016, p. 24). E tal como ele, podemos afirmar também que os afrodescendentes não são pré-modernos e nem atrasados. Por isso, hoje, momento em que as comunidades quilombolas e que o movimento negro atualiza as possibilidades e os significados do quilombo na atualidade brasileira, é de se questionar o estatuto das afirmações de Acosta. Pensar alternativas ao desenvolvimento, outras formas de organização social e práticas políticas, no caso brasileiro, passa pela consideração da experiência quilombola. O quilombo não é apenas espaço histórico de resistência: ele é também uma possibilidade afrorreferenciada de reexistência. Sob qual razão seria sustentado, explicitamente ou tacitamente, que o quilombo é um representante do modo de produção primitivo ou, quando muito, do comunismo primitivo? Qual razão, senão a razão eurocêntrica? Esta última crítica não se aplica a Acosta, contudo a levantamos com o intuito de mostrar uma experiência, a quilombola, ligada à realidade brasileira e que justifica a passagem da reflexão do autor pelos procedimentos da redução sociológica.

Acosta sintetiza o bem viver indicando os seguintes elementos: “proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementaridade e solidariedade entre indivíduos e comunidades, [...] oposição ao conceito de acumulação perpétua, [...] e regresso a valores de uso” (2016, p. 33, omissões e acréscimo nosso). O bem viver serviria também para formular visões alternativas de vida e como plataforma para discussão, elaboração de consensos e aplicação de resposta aos efeitos das mudanças

climáticas, marginalizações e violências sociais. Além de suas matrizes andinas e amazônicas, o autor sugere que outras fontes inspiram ou estão em sintonia com o bem viver, “como os ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas e os humanistas” (2016, p. 34).

Parece ser lícito entender que um aspecto a ser destacado a respeito da proposta do bem viver é a relevância de uma lógica negativa para esta alternativa ao desenvolvimento. Segundo Acosta, “quando falamos do Bem Viver, propomos, primeiramente, uma reconstrução utópica do futuro a partir da visão andina e amazônica. No entanto, esta aproximação não pode ser excludente ou produzir visões dogmáticas” (2016, p. 66). Ele propõe uma elaboração aberta a se complementar e ampliar, incorporando outros discursos oriundos de outras partes do planeta. O bem viver, então, em oposição ao desenvolvimento “que, com suas raízes coloniais, justifica visões excludentes” (2016, p. 34), requer “um discurso contra-hegemônico que subverta o discurso dominante e suas correspondentes práticas de dominação” (2016, p. 34).

O bem viver, claro está, representa a exterioridade, que nesta tese sempre será compreendida como uma categoria, conforme conceitualização de Enrique Dussel (2011). Exterioridade, pois o bem viver é advindo da reflexão situada na periferia do sistema capitalista, em oposição aos centros dominadores; e mais ainda: é anunciado por vozes indígenas ou que com elas se identificam, em oposição ao discurso oficial ou que possui estatuto privilegiado na sociedade ainda dominada pelo saber eurocêntrico; deriva do pensar de modo comunitário, em detrimento da postura individualista hegemônica; assume o enfrentamento ao capitalismo e à civilização ocidental, empreendido por parte daqueles que são os agentes históricos daquilo que Enrique Dussel (2016) chama de transmodernidade. Exterioridade também porque proclama sua pretensão de alterar radicalmente a realidade vigente, notadamente a relação entre o ser humano e a natureza – a problemática natureza, que não chegou a ser conceituada, senão rapidamente abordada, por Acosta –, e o ser humano e sua meta histórica: bem viver e desenvolvimento são os dois conceitos que o autor mais mobiliza. O primeiro ele conceitua, descreve, caracteriza e exemplifica, enquanto critica, mostra os limites e denuncia não apenas os riscos, mas também as mazelas já escancaradas provocadas pelo segundo.

Segundo Acosta, o bem viver não é um novo regime de desenvolvimento, mas sim, ele “supera o tradicional conceito de desenvolvimento” (2016, p. 24), revelando “os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento” (2016, p. 24).

Sua argumentação aposta no fato de que grande parte da Humanidade jamais conseguirá alcançá-lo, e de que, mesmo nos países que são assumidos como desenvolvidos, há sinais de que ocorreu um “mau desenvolvimento”, o que se verifica no caso da crescente desigualdade entre ricos e pobres. A rigor e levada às suas últimas consequências, o autor termina por sugerir a existência de um bom desenvolvimento. Aliás, ao afirmar que:

compreende-se, paulatinamente, a inviabilidade do estilo de vida dominante [isto é, regido pelo desenvolvimento]. O crescimento material sem fim poderia culminar em suicídio coletivo. A concepção – equivocada – do crescimento baseado em inesgotáveis recursos naturais e em um mercado capaz de absorver tudo o que for produzido não tem conduzido nem conduzirá ao desenvolvimento. Pelo contrário (Acosta, 2016, p. 34).

O autor parece sugerir, mesmo que implicitamente, ser lícito distinguir o desenvolvimento enquanto ideologia, enquanto recurso para a dominação, e o desenvolvimento enquanto processo objetivo. Não que o primeiro não seja objetivo, mas que, nesta segunda acepção, desenvolver-se corresponde a um processo positivo vivenciado por determinada coletividade. Ainda que ele próprio critique aquilo que pode ser chamado de defesa idealista do desenvolvimento⁴⁰, sua exposição apresenta em numerosas ocasiões o ato falho do desenvolvimento, como quando, com toda razão, critica o neoextrativismo, afirmando que se trata “de uma modalidade de acumulação dependente e subdesenvolvedora” (2016, p. 234). Além disso, ele também indica que os países ricos, com crescente injustiça interna, também são, sob certa perspectiva “subdesenvolvidos ou ‘mau desenvolvidos’” (2016, p. 235). A importância da denúncia do ato falho do desenvolvimento não é denunciar um deslize psicológico de alguns pensadores, mas um fenômeno que, quando interpretado, revelado que de fato existe um processo social objetivo que deve receber o nome de desenvolvimento. Apesar disso, o autor mantém uma encarniçada recusa ao desenvolvimento. Contudo, quais escolas representam o “tradicional conceito de desenvolvimento” a que se refere o autor?

No terceiro capítulo da obra, ele explora a questão do desenvolvimento. Tal como dissemos, Acosta flerta com posição de negação da produção crítica do Sul Global. Isto, pois boa parte de suas principais referências, seja para criticar o desenvolvimentismo, como no caso de Wolfgang Sachs, seja para construir seu

⁴⁰ Essa concepção é idealista, pois acaba sugerindo que o desenvolvimento₍₊₎ é bom, contudo ele não teria sido corretamente aplicado e por isso se corrompeu. Portanto, termina sendo um mau₍₋₎ exemplar, uma modalidade degradada₍₋₎ do desenvolvimento. E, por conseguinte, neste último caso ele adquire valência negativa.

raciocínio, como Karl Polanyi, são oriundas do Norte Global. O Sul, por assim dizer, aparece como a matéria-prima para a construção do bem viver, mas restrito às citadas matrizes andina e amazônica. Outros autores do Sul Global aparecem de forma bastante pontual, como a inclusão, quase a contragosto, que ele faz na seguinte passagem: “certamente, também haveria de incluir os dependentistas e estruturalistas, destacando o economista argentino Raúl Prebisch, para completar uma longuíssima lista de estudiosos que participaram de um dos debates mais ricos e intensos da história” (Acosta, 2016, p. 46n). Ele também cita alguns autores que lhe convém (e nisso ele não pode ser criticado, porque ele está tratando de fortalecer sua tese), por exemplo Aníbal Quijano, que denuncia que o desenvolvimento recebeu vários qualificadores (sustentável, social, humano etc.), mas ainda se manteve enquanto tal. Aqui encontramos uma das principais críticas que devem ser feitas à sua abordagem. Sua narrativa parte da suposta institucionalização do desenvolvimento a partir de um pronunciamento do presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, em 1949, por ocasião de um discurso no congresso estadunidense, embora remonte intelectualmente sua construção a Adam Smith, Karl Marx, Friedrich List e Joseph Schumpeter. Dentre os autores que produziram acerca do tema depois de 1949, ele cita Arthur Lewis, Gunnar Myrdal, Walt Rostow e Nicholas Kaldor. Ele, claro está, parte da posição hegemônica para discutir o desenvolvimento. Nossa posição neste quesito é oposta: fazemos a crítica à posição hegemônica sob a perspectiva da tradição subalternizada.

O bem viver, de acordo com Acosta, critica as noções ocidentais de bem-estar e de viver melhor. Esta última:

supõe uma opção de progresso material ilimitado. “Viver melhor” nos incita a uma competição permanente com nossos semelhantes para produzir mais e mais, em um processo de acumulação material sem fim. Esse “viver melhor” incentiva a disputa, não a harmonia. Recordemos que, para que alguns possam “viver melhor”, milhões de pessoas tiveram e têm de viver mal” (2016, p. 90).

Parece-nos que a questão estaria longe de ser resolvida com uma mera substituição de palavras. Por si só, abandonar a noção de viver melhor não é requisito suficiente para alterar as condições que levam os seres humanos e as coletividades à disputa fratricida no campo político e econômico. Aliás, convenhamos que a ideia de plenitude, de um “viver pleno”, que é uma das formas como se traduz a expressão “*sumak kawsay*”, é muito mais ambiciosa e, portanto, tende a propiciar mais competição e conflitos que o modesto viver melhor. Não que devamos nos contentar com a atenuação

das vicissitudes de existir em um mau sistema político e econômico, como no caso do neoliberalismo de esquerda⁴¹, mas que, a princípio, uma coletividade empenhada em alcançar o seu viver pleno tende a entrar em disputa mais do que se estivesse buscando o viver melhor. O fato é que isoladamente a mudança de uma expressão não é condição suficiente para a alteração pretendida por Acosta: falta ir ao âmago da questão e indagar a respeito da dominação em escala planetária e de seu papel de demiurga do viver bem dos países do Norte e do viver mal dos países do Sul. Isso foi bem ilustrado por Marx e Fanon, para citar apenas dois autores.

Segundo Marx:

a descoberta de terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva (2017, p. 821).

Vale recordar que os europeus encontraram terras auríferas e argentíferas não nas Américas em geral, mas na Mesoamérica e na América do Sul em particular. Antes, porém, de encontrar essas terras repletas de ouro e prata, eles se chocaram contra e destruíram civilizações já multiseclarmente constituídas e com bastante elaborada formação cultural, arquitetônica, científica etc.. E elas detinham largas somas dos metais preciosos que despertaram a sedícia de seus algozes. A conquista militar dos impérios mesoamericanos e do incanato foi sucedida da espoliação de seus cofres, e a colonização consistiu na conseguinte determinação da formação dessas novas colônias como empresas de geração de lucro para outrem, neste caso, o espanhol. A colonização brasileira consistiu em processo análogo, embora o português, ao chegar nestas terras, tivesse encontrado agrupamentos humanos bem menores quando comparados com o incanato e com os impérios mesoamericanos. Em poucas palavras, a empresa colonial tornou o Brasil Colônia uma ferramenta para as finalidades econômicas portuguesas. Por

⁴¹ Eu utilizo esta expressão para me referir às posições políticas que pretendem arrolar para si mesmas o qualificador de esquerda, e de fato no âmbito das políticas sociais ou na comunicação social tendem a assumir determinadas pautas ou discursos considerados progressistas, mas que no plano econômico mantêm em linhas gerais os ditames neoliberais. A lógica da privatização e a desregulamentação são mantidas, assim como cortes de gastos que afetam sobretudo os investimentos em áreas já sacrificadas, como saúde, educação e outros direitos básicos. Em termos geopolíticos, o neoliberalismo de esquerda atua de forma vacilante. No plano das relações internacionais, ele mantêm um discurso progressista, emancipador e libertador, porém sua política externa não atua efetivamente na solidariedade com os povos dos países condenados da terra. Aqui se aplica muito bem a conhecida metáfora de um político brasileiro: é uma galinha que canta para a esquerda, mas bota os ovos na direita.

sua vez, afirma Frantz Fanon de forma bastante direta que “o bem-estar e progresso da Europa foram construídos com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos” (2005, p. 116-117). Poderíamos acrescentar os Estados Unidos no posto dos países beneficiados pelo neocolonialismo e pelo imperialismo.

Sem diagnosticar, enfrentar e sobrepujar os agentes concretos da manutenção do “desenvolvimento”, o discurso de Acosta pode facilmente resvalar para uma exortação estéril e incapaz de alterar concretamente a realidade. Por conseguinte, é necessário elaborar uma abordagem que atue de forma sensível aos planos econômicos e geopolíticos globais. A ação comunitária, autogestionária, em pequena escala, não é dispensada em momento algum, mas ao contrário: a ação política ocorre em determinado espaço concreto que é local também. Contudo, a geopolítica global é um componente importante para determinação do destino da comunidade humana pluriversal.

Acosta, Corbisier, Vieira Pinto, Augusto Salazar Bondy e antes deles Silvio Romero e Tobias Barreto, para citar apenas alguns nomes, nutrem algo em comum: a desconsideração da tradição anterior a eles para compor seu pensamento. Existem distinções importantes entre as posições particulares: os isebianos e Bondy consideravam a produção filosófica brasileira e latino-americana anterior inautêntica; os expoentes da Escola de Recife, inexistente; e Acosta, ainda que não se debruce sobre o tema da história da filosofia, adota uma posição convergente ao colocar a necessidade de “virar a página, definitivamente” (2016, p. 28). Contudo, guardadas estas distinções, eles têm em comum a atitude de estabelecer um corte epistemológico e prático, mesmo existindo uma tradição cuja posição é de algum modo confluyente com a deles. Quanto a isto me insurjo.

Cabrera (2018a) mostra que existe uma situação originária compartilhada pelos países latino-americanos. Ela é constituída pela experiência histórica de invasão-conquista-colonização e, conseqüentemente, se lhes apresenta a escolha que pode ser esquematizada como representando uma posição no *continuum* existente entre os polos contrapostos da acomodação e da resistência. Tal como existe uma vertente que se acomoda à colonização, servindo-a; existe também uma tradição de resistência, que é mais ou menos radical na proposição de ações de libertação. É perfeitamente lícito que Acosta apresente a pretensão de escrever um novo capítulo na história do pensamento, da economia, da política e da civilização latino-americana, afinal o bem viver vai além de um modelo econômico que substitua o desenvolvimento. É lícito que a qualquer instante qualquer pensador ou pensadora proponha virar a página do pensamento e mudar radicalmente a realidade. Entretanto, seu esforço será tão bem-sucedido quanto for capaz

de confluir com o povo, cujo trabalho corresponde ao motor da história, e se utilizar da tradição que também visou esse ato de transcendência, pois o exame do malogro do projeto dessa tradição revela as estruturas da realidade que lutam para conservá-la.

Outra reflexão necessária em relação à proposta do bem viver é seu estatuto em face da questão da colonialidade. Tal como apontado por Acosta, o bem viver critica a colonização em seus diferentes aspectos e, em particular, propõe-se a rechaçar duramente o desenvolvimento à luz do imperativo da descolonização. Não apenas por esta razão, mas sobretudo por ser um produto elaborado no bojo de um sistema mundial sob hegemonia da matriz colonial de poder, o bem viver pode ser interpretado como estando situado em um ponto no *continuum* que existe entre a colonialidade e a decolonialidade⁴².

Se, por um lado, a colonialidade é definida como o dispositivo de poder que caracteriza as relações moderno-coloniais, e que se mantém apesar do fim do colonialismo clássico; a decolonialidade é o caráter de ser da ação ou relação superadora ou anuladora da colonialidade. A decolonialidade surge em oposição à colonialidade, mas como proposta alternativa, ou seja, aponta para uma transformação radical da realidade. Para ilustrar essa tese, lançamos mão do seguinte exemplo: a colonialidade é análoga a um muro e a posição de diferentes autores da história do pensamento social brasileiro no que concerne à questão racial pode ser entendida como sua atitude diante do muro:

Nina Rodrigues chega aos muros da colonialidade e aceita seus limites, cerceando suas reflexões e seu projeto de sociedade no âmbito deles. Euclides da Cunha, por sua vez, se propõe a subir no muro e mirar um horizonte além daquele em que vivia, nada obstante não deixou esse muro. Por fim, Manoel do Bomfim tem atitude diferente. Chega ao limite e ultrapassa-o. Ele foi capaz de superar as delimitações de cunho colonizante através de uma produção crítica, criativa e libertadora, avistando com clareza uma heterotopia, nesse caso concretizada através da educação (Costa; Martins; Machado, 2023, p. 89).

A proposta de Acosta, claro está, se propõe a se aproximar do polo da decolonialidade. Entretanto, tal como dito acima, trata-se de uma esquematização: dificilmente existem posições puras, especialmente no lado que luta contra a opressão moderno-colonial. Isto porque a colonialidade se expressa no campo do ensino e na produção de conhecimentos, o que acaba por engendrar aquilo que chamamos de dominação epistemológica. O bem viver tampouco tem a pretensão de se encantonar em um nativismo xenófobo de um ponto de vista epistêmico: Acosta afirma, inclusive, a

⁴² Tal esquematização apresenta convergência com a situação original de Cabrera aludida acima, contudo sua elaboração foi feita por nós mais detidamente em outro texto (Costa; Martins; Machado, 2023).

inspiração do bem viver em propostas do círculo ocidental e até mesmo que existem experiências do bem viver em outras culturas, como o *ubuntu* africano. O bem viver é fundamentalmente intercultural.

Outro aspecto digno de exame encontra-se no oitavo capítulo da obra. Acosta discute outra forma de economia correspondente a outra forma de civilização. Afinal, se ele se propõe a oferecer não uma alternativa de desenvolvimento, mas uma alternativa ao desenvolvimento, então é necessário pensar nos diferentes outros aspectos vinculados a esta decisão. O bem viver seria autocentrado, e “o fundamento básico da via autocentrada [para a transição a outro modelo civilizacional] é o *desenvolvimento* das forças produtivas endógenas” (p. 168, grifo e acréscimo nossos). Tal citação explica a primazia dos mercados locais e do mercado interno por parte do bem viver e mostra mais uma vez que, em se tratando do desenvolvimento, não se pode “jogar fora a água junto com o bebê”. Considerando a realidade andina e amazônica, ele elenca algumas tarefas necessárias para essa transição rumo a outro modelo civilizacional (Acosta, 2016, p. 171-172). Contudo, é imprescindível pensar também em realidades radicalmente distintas, como a de cidades de médio porte, como Uberaba, em Minas Gerais; ou metrópoles, como São Paulo ou a costeira Lima⁴³, ou até cidades de civilizações distintas da ocidental, como Nova Delhi ou Xangai. Mas sobretudo, este capítulo é importante por abordar alguns modos de relação econômica que concretizariam o bem viver (2016, p. 186-189), “formas de relacionamento solidário, recíproco e de corresponsabilidade dos indivíduos e diversas comunidades entre si – e, claro, de todos com a Natureza” (2016, p. 189).

Seria ingênuo supor que o pensamento de Acosta devesse ser descartado em sua totalidade. Suas críticas ao desenvolvimento trazem contribuições valiosas, dentre as quais salientamos as seguintes:

- a) A crítica aos limites do desenvolvimento: concordamos com o autor a respeito da impossibilidade de manter uma perspectiva de exploração da natureza e desenvolvimento infinitos em um planeta com recursos finitos. Esta é hoje uma das contradições principais que o ser humano se defronta em

⁴³ Historicamente a tradição crítica concebeu o Brasil a partir da contradição entre o litoral habitado e o interior vazio (conferir o item 4.3, letra “a”, abaixo), o que não surpreende dada a sua formação colonial (o interior produzia ou extraía as matérias-primas e o litoral as exportava, além de importar as ideias e produtos beneficiados de origem metropolitana). No caso peruano, a distinção comumente feita, e que se expressa socialmente em termos francamente racistas, considera existir uma zona costeira, outra serrana e a selva, estas duas últimas representando o Peru andino e amazônico, que não representariam um problema para a aplicação da proposta de Acosta. Por sua vez, Lima, *la gris*, que se orgulha de ser da zona costeira, uma das maiores metrópoles da América Latina, sim.

âmbito global. E argumentamos ainda mais: acaso existem recursos o suficiente para todos os povos do mundo empreendam um esforço para alcançar o mesmo grau de desenvolvimento da maior potência mundial, a China?

- b) Ela exemplifica, conforme argumentaremos logo mais, a aplicação de uma das principais teses da filosofia do desenvolvimento, isto é, de que não desenvolvimento sem ideologia do desenvolvimento nacional.
- c) Decorrente da anterior, o modo como uma certa forma de “desenvolvimento”, conceito este empregado em sentido distinto ao criticado pelo autor, se referindo ao processo de transformações positivas e incrementadoras na existência de uma dada coletividade, pode ser proposto a partir do contato com as massas andinas e com seus modos de produção tradicionais.

Acosta inverte a ordem das coisas: o desenvolvimento engendraria a dominação, e não as forças dominadoras se utilizam *também* do discurso do desenvolvimento. Os Estados Unidos se aproveitaram do anseio das massas por melhores condições de existência e utilizaram do desenvolvimentismo como forma de aumentar a dominação e o subdesenvolvimento no decorrer da década final da primeira metade do século XX e nas três primeiras da segunda metade, mas este é apenas um dos recursos utilizados por ele. Antes disso existiu a doutrina Monroe, a política de boa vizinhança e a guerra das bananas. Depois disso, além do neoliberalismo, a dominação ianque foi empreendida por meios diversos: o discurso contra o terrorismo e em prol da democracia, por exemplo. Acosta invectiva contra o desenvolvimento tal como o soldado inca invectivou contra um cavalo espanhol em uma anedota de cunho histórico. Conta esta estória que durante a guerra da conquista um dos soldados defensores do incanato conseguiu derrubar um dos cavaleiros das forças invasoras. Entretanto, ao invés de desferir o golpe mortal contra o cavaleiro, optou por assassinar o cavalo, dando tempo para que o soldado se recompusesse e o assassinasse em seguida. Acosta ataca a arma, e não quem a empunha.

2.2.5 *Desenvolvimento para os isebianos*

Segundo Roland Corbisier, “o desenvolvimento é um processo global, um sistema, que afeta o País em sua totalidade” (1968, p. 11). O uso que ele faz da categoria de totalidade é fundamental, pois é através dela que o autor entende a nação, seu estado,

isto é, sua situação em algum ponto qualquer da história, e a alteração qualitativa da realidade nacional, ou seja, a revolução.

O desenvolvimento estaria relacionado a um problema nacional. Segundo o autor:

duas condições, portanto, eram necessárias para que pudesse surgir e definir-se, em nossa consciência, o problema nacional brasileiro: o início de transformações efetivas em nossa estrutura econômica e social, quer dizer, o começo da industrialização, e a tomada de consciência de que não há desenvolvimento sem planejamento, e não há planejamento sem conhecimento prévio da realidade que se pretende desenvolver (Corbisier, 1968, p. 27).

Esta tese se relaciona com uma outra, a de que “só se pode conhecer ‘objetivamente’, como resistência ou obstáculo, aquilo que se pretende e procura modificar” (1968, p. 28). Antes disso, portanto, não haveria uma consciência de um problema nacional, e, portanto, o desenvolvimento não poderia ser formulado e promovido nestes termos. O pensamento do autor, porém, é questionável, já que é falsa sua afirmação de que:

apesar da unidade de território, de língua, de cultura, e de regime, o País, como já se observou, não era uma unidade, um continente, mas um arquipélago, uma justaposição, no mesmo espaço geográfico, de regiões desarticuladas, sem contato umas com as outras (Corbisier, 1968, p. 29).

De um ponto de vista da objetividade histórica, sim, o país era fragmentado – e de certa forma essa fragmentariedade ainda hoje não foi totalmente superada. Tal como explica Frantz Fanon (2005), a nação colonizada é atravessada por estradas e muros construídos pelo colonizador. Ele os impõe como forma de facilitar seu domínio, de tornar o ambiente circunstante mais conveniente para si, mesmo que isto signifique deslocar forçadamente ou profanar os modos de urbanização do povo colonizado. Por outro lado, a reflexão acerca da espacialidade e a dominação, neste caso fazendo referência especialmente à dominação colonial moderna, presentes na situação argelina, privilegiada nas análises fanonianas, e na formação histórica brasileira, abordada por Corbisier; a reflexão acerca da espacialidade em sua relação com a dominação é de fundamental importância. As fronteiras dos atuais Estados nacionais ex-colônias e neocolônias foram inicialmente desenhadas à revelia de suas populações nativas. Entre 1884 e 1885, na Conferência de Berlim, a África foi fatiada pelos europeus. Não importando as distinções étnicas, o continente africano foi riscado com sangue e lágrimas

de seu povo em prol dos interesses econômicos dos colonizadores. Não por acaso espoucam ainda hoje vários conflitos internos em diferentes países africanos. Em conclusão, Corbisier tem razão ao salientar a fragmentação existente no espaço nacional brasileiro.

Contudo, do ponto de vista da unidade histórica, existem fatores que ligam não só os brasileiros entre si, mas também os brasileiros e os latino-americanos, bem como os africanos e demais povos colonizados. Eles foram apresentados por Julio Cabrera, quando afirma que entre nossos povos vigora uma “unidade negativa”, tal como aludimos no item 1.1.

O filósofo paulista contrasta as tônicas dos governos Kubitschek e Goulart: enquanto o primeiro apostava no desenvolvimento, o último apostava nas reformas de estrutura ou de base. Contudo, ambas as bandeiras políticas devem ser vistas em sua continuidade histórica: se é verdade que entre o discurso do desenvolvimento e o discurso das reformas existem algumas diferenças radicais, e deste ponto de vista entre ambos há um corte profundo; também é verdade que ambos são a expressão discursiva de processos políticos, e que, portanto, fazem parte de uma mesma história. Por conseguinte, só uma variante do idealismo conceberia uma ruptura efetiva entre ambos: nomear de maneira distinta por si só não é condição suficiente para inaugurar nova ocorrência na realidade. Mais adiante, Corbisier afirma que:

sempre houve, sem dúvida, países pobres e países ricos, países adiantados e países atrasados, mas a consciência desse contraste, em termos de desenvolvimento e subdesenvolvimento, bem como o tratamento do problema em bases científicas é um fato novo, característico dos anos que sucederam a última Grande Guerra (1968, p. 30).

Em seguida ele cita Pierre Moussa (1959), para quem o problema do subdesenvolvimento é uma questão eminentemente contemporânea.

A situação de desenvolvimento e subdesenvolvimento de um povo ou de uma nação – e mesmo totalidades “nacionais” que vão muito além ou muito aquém do Estado nacional moderno –, portanto, é uma constante histórica. Apenas a abordagem científica dessa questão é uma novidade contemporânea.

É importante ressaltar que, segundo nossa leitura do pensamento de Corbisier, entre o país desenvolvido e o país subdesenvolvido, não há uma simples distinção de graus de um mesmo processo, como se fosse linear a caminhada de um país subdesenvolvido rumo ao tornar-se desenvolvido, e como se esse caminho fosse trilhado

pelo simples processo de desenvolvimento. Em realidade, devido à imposição lógica da dialética senhor-escravo, o país subdesenvolvido deve alterar qualitativamente seu ser – deixar de ser escravo – via revolução para poder efetivamente alcançar o estatuto de país desenvolvido.

De acordo com o autor, o desenvolvimento confunde-se com a industrialização, contudo a recíproca não é verdadeira, pois nem toda industrialização atende a duas exigências essenciais desse processo: primeiro, obedecer a um planejamento global e articulado, isto é, cumprir uma ordem *rigorosa* e coordenada de prioridades de ações econômicas; e segundo, mobilizar, “na maior proporção possível, os recursos internos e a poupança nacional, de tal sorte que, na hipótese de apelo ao auxílio externo, o financiamento do plano não comprometa e muito menos aliene a soberania do país” (1968, p. 76).

Segundo Corbisier:

a razão de ser ou finalidade do desenvolvimento é a criação de condições objetivas que tornem possível a libertação dos oprimidos e dos espoliados, quer dizer, de todos aqueles que ainda não tiveram possibilidades efetivas de realizar-se como seres humanos (1968, p. 83).

Implícita nesta concepção, salienta o autor, está “a ideia de que o interesse coletivo e o bem-estar social não resultam, automaticamente, do livre jogo dos interesses individuais e das forças do mercado, mas, ao contrário, só podem ser alcançados pela interferência do Poder Público, do Estado” (1968, p. 83).

Comentando esta concepção, destacamos que a primeira parte confirma aquilo que tentamos sustentar: a filosofia do desenvolvimento é uma disciplina libertadora. Embora o autor não apresente aqui uma metodologia para a libertação, sua concepção é clara: o desenvolvimento vincula-se fundamentalmente com a libertação. Por outro lado, a segunda parte da concepção do autor parece estar mais vinculada à filosofia do desenvolvimento “pura”. Isto é, seu foco temático não é tanto pensar o desenvolvimento à luz da libertação, mas refletir acerca das diferentes formas de se realizar desenvolvimento.

Por sua vez, segundo Vieira Pinto, a relação centro-periferia é conjuntural e trata-se de um fato político. Já a relação desenvolvimento-subdesenvolvimento se refere ao fato objetivo de que as massas possuem determinadas condições materiais de vida: “o subdesenvolvimento tem de ser apreciado em termos históricos relativos, mas, na

verdade, é um conceito de ordem existencial, cujo fundamento, em última análise, são as condições materiais em que vive o [ser humano]” (2020, vol. I, p. 103, adaptações nossas). Esta relação, portanto, deve ser concebida como um fato econômico.

Uma das críticas endereçadas por diferentes autores às teorias do desenvolvimento, que a respeito deste tema são consideradas equivalentes, é a cisão artificiosa entre o ser humano ou a civilização e a natureza. Tal separação vem sendo talhada filosoficamente no decorrer dos últimos séculos no bojo pensamento ocidental. Conforme vimos, esta é uma das principais críticas de Acosta e do bem viver ao desenvolvimentismo. Este é um tema muito espinhoso e é comum que mesmo autores da tradição dialética caiam neste que é um dos mitos fundamentais da modernidade. Essa contraposição, conforme vimos, implica a noção de que o ser humano deve dominar a natureza, saneá-la para sobreviver. Álvaro Vieira Pinto e a tradição que critica essa cisão confluem, pelo menos em determinados aspectos, a respeito do tratamento da questão. Seu raciocínio é o de que o ser humano deve obedecer, em suas interações com a natureza, às leis e propriedades do determinismo natural para ser capaz de produzir aquilo que é necessário para sua existência coletiva. Mas além disso, os seres humanos e a sociedade, e, portanto, a civilização, necessariamente devem consumir esses produtos que, depois de prontos, “contribuem para oferecer novo panorama da natureza, distinto daquele em que não havia essas coisas surgidas pela realização econômica” (2020, vol. I, p. 328).

Em outra obra o conceito de natureza é novamente abordado. Segundo o autor, o ser humano:

é um ser destinado a viver necessariamente na natureza. Apenas, o que se entende por “natureza” em cada fase histórica corresponde a uma realidade diferente. Se no início era o mundo espontaneamente constituído, agora que o civilizado consegue cercar-se de produtos fabricados pela arte e pela ciência, serão estes que formarão para ele a nova “natureza” (Vieira Pinto, 2005, vol. I, p. 37).

Ele lança mão de dois argumentos: o primeiro, examinando a situação do trabalhador das áreas pobres que se vê diante de uma realidade natural em que faltam esses produtos da arte e da ciência. Os grupos sociais abastados das regiões industrializadas dominantes induzem, então, a que esse trabalhador julgue sua realidade com olhos de desolação, de carência.

Esse argumento pode ser associado ao chamado “efeito demonstração”, embora examinado do ponto de vista psicológico individual. Tal experiência foi atualizada no decorrer das décadas, e hoje os modos de vidas dominantes são reverberados por milhões e bilhões de pessoas através das redes sociais. Os influenciadores ocupam um lugar que rivaliza e talvez até sobrepuje, por acrescentar outras dimensões e possibilidades, os meios de comunicação de massa de cinco décadas atrás.

O segundo argumento parte da ideia de que:

os objetos de conforto que nos cercam, os meios de transporte dos quais nos valem são para as gerações atuais a própria natureza, no sentido de serem o que lhes aparece como natural. E tanto assim é que qualquer perturbação na disponibilidade desses meios ou coisas é julgada antinatural, uma alteração da ordem da realidade (2005, vol. I, p. 37).

A interrupção no fornecimento de energia elétrica, exemplifica ele, é considerado antinatural, uma alteração na ordem da realidade. O mesmo pode ser dito hoje a respeito da paralisação do fornecimento dos serviços de internet ou mesmo do funcionamento de um aplicativo de mensagens em particular: o sentimento de anormalidade que estas situações desencadeiam seria incompreensível há poucas décadas. Vieira Pinto arremata dizendo que:

uma criança dos nossos dias não pode imaginar ter havido um tempo em que não existiam aviões, assim como um ateniense do V século antes de nossa era não imaginaria sua cidade tal como se apresentava na época miceniana, sem os monumentos da Acrópole (2005, vol. I, p. 38).

O pensamento do autor a respeito do fundamento histórico e social do espanto, do maravilhar-se da técnica, bem como as outras vivências afetivas que ele implica, como a desolação que abordamos, pode ser complementado examinando-se não apenas os diferentes tempos históricos, mas também os diferentes estados de desenvolvimento das distintas coletividades globais e as distintas aspirações que distintas comunidades cultivam.

Vieira Pinto amiúde indica que o ser humano, dentre as múltiplas contradições que enfrenta, encontra naquela que opõe sua existência à natureza a contradição mais básica. Ela seria resolvida através do trabalho. Ainda nessa última obra que citamos, o autor faz referência ao fato de que a sociedade e seus produtos cada vez mais ocupam o lugar preponderante na caracterização dessa contradição básica. Ela se torna mais e mais social. Apesar de suas fontes, o autor conflui com a discussão atual sobre a necessidade

de superar a cisão entre ser humano e natureza por situar a existência humana em permanente e necessário contato com a natureza. Porém, enquanto muitas das vozes críticas ao desenvolvimento defendem o retorno ao encantamento ou então nunca saíram do bojo de uma reverência por ele, Vieira Pinto sempre – pelo menos desde o período isebiano de sua vida – foi atento contra e crítico do irracionalismo. Não por acaso a racionalidade é uma das categorias do pensamento crítico, conforme categorização do autor (Vieira Pinto, 2020, vol. II).

A discussão a respeito do conceito de natureza tendo como horizonte o conceito de desenvolvimento leva também a uma outra questão: determinados países possuem diferentes recursos naturais. Para além das ideologias coloniais, do determinismo geográfico, por exemplo, que foram duramente criticadas por Vieira Pinto (2008), as ideologias desenvolvimentistas, também criticadas por ele na mesma obra, apelavam para aquilo que ele chamou de “falácia dos modelos”. Segundo ele, o desenvolvimento é uma experiência concretamente irrepetível, já que cada país encontra condições históricas e naturais únicas. Ao invés, portanto, de seguir os modelos provenientes dos países desenvolvidos, eles devem empenhar-se em promover um desenvolvimento autóctone e que se utilize de seus recursos internos.

2.2.6 *Desenvolvimento e realidade atual*

A maior contribuição que o conceito de desenvolvimento pode receber na atualidade provém da reflexão a respeito da exterioridade afetada pelo modo específico como o mundo em geral e cada comunidade nacional em suas particularidades tem se desenvolvido. Merece ser examinado não apenas o desenvolvimento visto como uma ideologia adotada pelos grupos dominantes, mas também como processo histórico cujos resultados estão patentes na resistência de grupos dominados e oprimidos e que abrem modos de reexistência. Antes de prosseguir, vale a pena introduzir o significado de *exterioridade*.

Calcado na obra de Enrique Dussel (2011), tal termo deve ser entendido como uma categoria do pensamento crítico. Ela se refere à “transcendentalidade interior ao sistema”, e concebê-la de forma espacial (exterioridade como algo externo ao sistema) pode resultar em mais de um equívoco, explica o autor. A exterioridade, em essência, se refere àquilo que é “Outro”, no sentido ontológico do termo. A partir de certa apropriação superadora do pensamento levinasiano, Dussel examina as relações de

dominação à luz do conceito de exterioridade e concebe o polo dominado como representante desta categoria: a mulher dominada na sociedade machista; o preto, o indígena latino-americano ou o asiático na sociedade racista; a criança na pedagogia dominadora; o país subdesenvolvido, dominado pelo imperialismo.

A exterioridade também tem papel importante na transformação da realidade: ela permite *alterá-la* de maneira radical, isto é, transformá-la em *outra*, o que é evidenciado a partir da raiz etimológica do último termo. Por conseguinte, é possível distinguir as transformações da realidade que a modificam apenas para manter, em essência, o quadro vigente, e as transformações efetivamente alteradoras, estas sim efetivamente revolucionárias.

O exame da exterioridade em face do desenvolvimento torna evidente duas linhas reflexivas que contribuem para uma concepção conveniente desse processo para a realidade atual. Elas se fundam, em primeiro lugar, na consideração da obra dos filósofos e pensadores do Sul Global que se debruçaram sobre a questão do desenvolvimento; e em segundo lugar, e sobretudo, na consideração da biografia e da história comunitária daqueles e daquelas que foram – e são – objeto do desenvolvimento.

Os pensadores do Sul Global constituem uma forma de exterioridade em face da filosofia e do pensamento hegemônicos, porque são dominados epistemologicamente e porque apresentam um pensamento que, muitas vezes, culmina na possibilidade da alteração da realidade. Quanto mais identificados com o pensamento e a prática do povo que o sustenta, mais seu pensamento representa a exterioridade em face do sistema hegemônico.

Por sua vez, aqueles e aquelas que resistem ao desenvolvimento o fazem em muitos casos por boas razões. Assim, essa resistência equivale à resistência e à luta contra a opressão. Cruz, Pereira e Komarcheski (2018) relatam como se processou o “desenvolvimento” a partir da perspectiva de uma comunidade quilombola do sudeste do Paraná que foi graças a ele violentamente deslocada no decorrer dos anos 1970: foi um processo implantado pelo Estado militarizado sem qualquer diálogo com a população e que ocorreu sem qualquer consideração a respeito de seus modos de vida. Dentre outras coisas, o desenvolvimento promoveu “a expropriação de terras quilombolas e de bens naturais e culturais a elas associados” (2018, p. 220), o extrativismo e o surgimento de conflitos pela terra. Não é outra a razão graças à qual Antônio Bispo dos Santos (2023) adota uma postura de forte rechaço ao desenvolvimento: ao fundir a noção ampla de civilização e os ataques contra os povos quilombolas, ele salienta que seu modo de

existência corresponde a uma postura de resistência contra tal processo de desenvolvimento.

Os povos quilombolas, indígenas, ribeirinhos e outros que compõem a exterioridade resistem a esse modo de desenvolvimento, e na dialética deste processo, a reexistência se manifesta como um horizonte possível. Aqui, o que se configura enquanto embuste de desenvolvimento, então, pode ser contraposto, rechaçado, suprimido ou alterar-se a partir do influxo de outras perspectivas, pensamentos e políticas. Ele deixa de ser recurso de dominação através da modernização e pode representar o autêntico desenvolvimento. A exterioridade abre outra perspectiva civilizacional, por vezes radicalmente distinta. A partir de seu pensamento, de sua cosmo percepção, de seus sentipensares, de sua pensação e de suas práticas é possível colocar a Humanidade em marcha em direção a outro rumo. Esta é uma das razões pelas quais sua atividade constitui uma forma de exterioridade em face do sistema hegemônico⁴⁴. Contudo, é preciso atentar-se para o fato de eles sejam também uma exterioridade civilizacional. No decorrer de milênios de história, e sobretudo da história da dominação da América Latina, que se deu nos últimos cinco séculos, movimentos de apropriação, assimilação, rechaço, sincretismo, síntese, antropofagia cultural, purificação etc. fizeram parte da constituição desse pensamento. Existem em seu bojo perspectivas elaboradas de maneira bem próxima ao pensamento ocidental, que dialogam com ele, porém existem também perspectivas radicalmente distintas, que eliciam e são advindas de um modo de vida por vezes radicalmente distinto. Por conseguinte, é necessário o cuidado metodológico de não cair naquilo que Julio Cabrera (Cabrera; Alves, 2020, p. 17-18) chama de problema do reducionismo e nem no problema da ininteligibilidade. O autor elabora suas reflexões em um contexto em que apresenta alguns entraves no estudo dos pensamentos indígenas.

O problema do reducionismo se refere à tendência de:

definir a ‘filosofia’ da maneira ocidental europeia – como indagação racional, teórica, abstrata, argumentativa, objetiva, em direção à verdade, etc. – e ver os pensamentos indígenas como não sendo ‘filosofia’ em absoluto ou como sendo ‘quase filosofia’, no sentido de quase racional, quase argumentativa, ‘não puramente mítica’, procurando encontrar no pensamento indígena elementos ‘racionais’ etc. (Cabrera; Alves, 2020, p. 17-18).

⁴⁴ E também isto explica por que seria equivocado entender a exterioridade a partir de um raciocínio espacial: embora periféricos ou até fazendo parte da população rural, pelo menos de um ponto de vista demográfico e sociológico, existem liames que atam a exterioridade ao sistema hegemônico.

Desta concepção deriva a prática, tão frequentemente encontrada nas exposições do pensamento indígena e africano, de buscar uma “metafísica indígena”, “ética indígena”, “estética indígena”, “epistemologia africana” e assim sucessivamente, com o intuito de mostrar que eles produziram uma filosofia com estruturação correspondente à ocidental. Esta redução não é a única forma de tratar a questão, e tampouco a melhor, metodologicamente falando, afirma Cabrera (2020, p. 20).

Proponho um singelo raciocínio analógico para vislumbrar a pluralidade que a questão nos coloca. Pegar uma fruta e fazer dela geleia requer uma outra forma de “redução”: ela é fervida com açúcar e neste processo perde os líquidos e outras substâncias que favoreceriam seu apodrecimento. Seu sabor, os açúcares e outras substâncias valiosas seriam mantidas, mas sem o inconveniente da perda rápida das condições de consumo do alimento, ainda que ele estivesse transformado. Nada obstante, a geleia não é a única e, conseqüentemente, não pode ser inerentemente a melhor forma de consumo de frutas, pois o melhor exige alguma finalidade específica em relação ao qual é estabelecido. Pois bem, tomar o pensamento indígena como objeto e extrair dele elementos diversos para fazê-lo caber na arquitetônica do pensamento filosófico ocidental é uma possibilidade, contudo não é a única e tampouco a melhor.

Defendo que um dos axiomas da filosofia da libertação é o de que em face de qualquer ação de opressão ou dominação, alguma ação de resistência ou libertação emerge quase que concomitantemente. A opressão e a dominação vitimam distintos grupos com suas distintas características. Conseqüentemente, o modo como a resistência e a libertação se processa é bastante variado.

Antônio Nêgo Bispo é certo, pelo menos se tomarmos suas palavras pragmaticamente, ou seja, reinterpretando-as, ao afirmar que não precisamos de desenvolvimento, mas de envolvimento. Do ponto de vista social, os brasileiros e as brasileiras precisam envolver-se em um processo comum de libertação nacional. O desenvolvimento é resultado da ação histórica de uma coletividade que se empenha na alteração de suas condições de existência.

Por outro lado, do ponto de vista geopolítico, considerando especialmente a relação da país subdesenvolvido com as potências estrangeiras, é preciso o mais radical des-envolvimento com a civilização ocidental. É preciso assumir um projeto nacional soberano e independente em relação aos dominadores estrangeiros. O próprio Nêgo Bispo nos permite compreender a razão dessa ruptura: os maiores estragos ambientais que vitimam os quilombolas e os indígenas são provocados pelo extrativismo ou pelo

agronegócio que beneficiam apenas uma pequena parcela nacional, uma elite, mas sobretudo beneficiam os interesses estrangeiros.

O desenvolvimento não deve ser concebido como processo em que o povo é conduzido a desenvolver-se, mas processo empreendido por ele. Não apenas, porém, o trabalho das massas produz o desenvolvimento nacional, como motor da história, mas também o conteúdo ideológico do desenvolvimento deve provir das massas. Desenvolver desde logo é engajá-las em um processo autóctone e autônomo de melhoria de suas condições de existência. O equívoco de Corbisier, ao não lançar mão do conceito de povo, de desconsiderar a cultura popular, a economia popular e a consciência coletiva popular, impediu-o de apreender o protagonismo do povo e das massas na promoção de novas e melhores condições de existência.

Um aspecto importante do conceito de desenvolvimento que aventamos reside na interpretação desse “en” do desenvolvimento como a interioridade que permite a alteridade. Se, por um lado, Nego Bispo assume o envolvimento em contraposição ao desenvolvimento, por outro, mostramos como ambos os conceitos, envolvimento e desenvolvimento⁴⁵, são pertinentes. Gostaríamos de sugerir uma ênfase hermenêutica no afixo “en”, que interpretamos como promovendo o caráter autóctone e emancipado do processo de desenvolvimento. Portanto, certas medidas modernizadoras e globalizadoras devem ser vistas com cautela em face da consideração das potencialidades intrínsecas da nação dominada. Porém, não defendemos qualquer forma de isolacionismo, mas tampouco acolhemos a supressão da exterioridade disfarçada de progresso.

Tal como discutimos acima, o conceito de desenvolvimento é multívoco e apresenta caráter eletropolítico ora positivo ora negativo. Defendo que o conceito, em sentido técnico, tenha, a princípio, carga positiva. Contudo, é preciso atentar-se para as diferentes configurações argumentativas, as Gestalten, de que fala Julio Cabrera, porque críticas válidas são feitas ao modo como o desenvolvimento se concretiza. Com efeito, só uma abordagem idealista, que concebe que o eidos do desenvolvimento é necessariamente bom e que má é a versão corrompida dele no mundo das aparências, recusar-se-ia a reconhecer os modos como o desenvolvimento pode vir a ser inconveniente para as coletividades. Em certos casos é preciso calibrar corretamente nossa apreensão da realidade.

⁴⁵ Entendido aqui como negação do envolvimento com os laços da dominação geopolítica.

A utilização da energia eólica em detrimento de opções mais poluentes, como a energia termoelétrica, cuja produção pode requerer a queima de combustíveis fósseis e consequentemente a emissão de gases de efeito estufa, pode ser vista como um aspecto do desenvolvimento regional e sustentável. Além do aspecto “ecológico”, há um aspecto social e econômico frequentemente salientado: no Piauí, por exemplo, pequenos proprietários de terra recebem comissões e outras vantagens ao arrendar parte de suas terras para a instalação de aerogeradores. Esta é a expressão da modernidade, mas a colonialidade é mostrada por Antônio Nêgo Bispo.

Segundo o filósofo quilombola, o funcionamento das turbinas eólicas implica o desequilíbrio da fauna das regiões vizinhas. Elas, pois, geram ruídos que terminam por afastar animais, como serpentes e animais peçonhentos, e eles, consequentemente, passam a invadir e ameaçar os espaços onde secularmente viviam agrupamentos humanos (Santos, A., 2023, p. 97 e seguintes).

Vista de uma forma isolada, a produção desta forma de energia poderia corresponder ao tão propalado desenvolvimento sustentável. Seria, pois, uma energia verde. Contudo, retomando o questionamento de Ailton Krenak (2019, p. 22), este desenvolvimento sustenta o quê? O que é preciso sustentar? A forma como tem sido concretizada a difusão da produção de energia eólica em algumas partes do Brasil contribui para a destruição do modo de vida de certas comunidades que, de um ponto de vista categorial, são a expressão das categorias da exterioridade, ancestralidade e amefricanidade.

Uma categoria importante a ser considerada na conceituação de desenvolvimento é a materialidade. Sem cair nos excessos e erros apontados por Acosta, de uma acumulação material excessiva ou da busca pelo progresso entendido como acúmulo material interminável, consideramos a materialidade como elemento essencial do desenvolvimento. Isto é, o processo de desenvolvimento envolve também e necessariamente a alteração material da realidade. Tal transformação, porém, não equivale à mudança da realidade do país subdesenvolvido feita à imagem e semelhança dos países do Norte Global, mas à aquisição de melhores condições de existência. Já abordamos, e a seguir isso será aprofundado, a crítica à falácia dos modelos de desenvolvimento. Cabe agora refletir acerca da materialidade e a existência coletiva.

Tal como apontado por Acosta, uma das críticas do bem viver se dirige ao conceito ocidental de bem-estar e à noção de viver melhor. Vimos que o autor esbarra em uma questão gnosiológica e que a mera substituição terminológica não garante a

realização do bem viver. Quanto ao viver melhor, ele encontra ressonâncias na subjetividade da coletividade. As religiões milenarmente cumpriram uma função consoladora em face da injustiça mundana, tal como algumas ideologias laicas. Por isso, considerando que a felicidade não é deste mundo, a resignação ou a gratidão com a melhoria tímida em suas condições de existência são algumas das respostas que a consciência imersa nessas discursividades docilizadoras. Apesar disso, é necessário um acúmulo de melhorias para que certa coletividade supere da negatividade da miséria, da pobreza, da falta do essencial para garantir as necessidades humanas básicas. A transição de um Estado monocultural para um plural; a superação da qualidade de vida deteriorada, patente nas crises econômicas e ambientais; o recobro e a manutenção da soberania em todos os âmbitos; a supressão da marginalização, da discriminação, da pobreza, das iniquidades de diversos tipos e da evangelização imposta a sangue e fogo; essas e outras tarefas da superação do subdesenvolvimento e da dominação não é feita com um passe de mágicas, com a substituição do desenvolvimento pelo bem viver. Mas ao contrário, é um processo paulatino em que ações causais se avolumam quantitativamente até que ocorra um salto qualitativo.

a) Fundamentalismo e desenvolvimento brasileiro

A questão do desenvolvimento na realidade atual encontra um de seus problemas essenciais nos processos implicados pelo fundamentalismo crescente. Sua origem mais próxima reside na ditadura imperialista-militar iniciada em 1964, quando a dominação da águia do norte sobre a América do Sul se utilizou da religião para fechar suas garras com maior segurança⁴⁶. A partir daí, prosperou um conjunto de denominações que mantinham as linhas gerais das formas de dominação encontradas em outras religiões: a dominação da mulher através da atribuição de papéis subalternos em relação ao homem; a dominação do trabalhador explorado e injustiçado, que seria consolado pela promessa de encontrar a riqueza e vida verdadeiras na outra vida, conquanto suportasse com paciência os desígnios de Deus nesta; a dominação do fiel, politicamente dirigido por um sacerdote ou algo equivalente, culturalmente encerrado em um conjunto restrito e cada vez mais restritivo de práticas e costumes, e esteticamente castrado na fruição do prazer material; a

⁴⁶ A esse respeito, conferir o texto de Osmar Santos (2021). Leonardo Boff, que foi uma das testemunhas desse processo, abordou o tema em diversas obras.

dominação da juventude, que não pode pensar e nem viver a realidade muito além do que permitem os textos sagrados; e assim sucessivamente.

Além disso, elas engendraram algo novo: a docilização dos adeptos dessas denominações aos interesses geopolíticos ocidentais, que está patente, por exemplo, no apoio de cristãos latino-americanos ao genocídio do povo palestino, perpetrado por alguns daqueles que são profundamente anticristãos; o fortalecimento do totalitarismo religioso, político ou social⁴⁷; e a criação de uma forma particular de circuito econômico. Nenhum desses três últimos elementos surgiram *ex nihilo* no seio dessa modalidade de fundamentalismo. Exemplificam isso a maneira como a religião católica exerceu historicamente um papel apaziguador de consciências diante do extermínio dos povos ditos incultos e selvagens que resistiam à missão “desenvolvedora” do Brasil, “desenvolvimento” este caracterizado pela extração predatória das matérias-primas do Sul Global para alimentar as indústrias ocidentais; o totalitarismo e a perseguição contra religiões outras ou nem tão Outras assim, conforme documenta Inácio Ferreira (1947) ao assumir o ponto de vista dos adeptos do espiritismo e do baixo espiritismo, isto é, das religiões de matriz africana, perseguidos pela igreja católica; e os tradicionais acordos econômicos dos grupos detentores de poder e as preferências do povo por opções bairristas ou que apresentassem ligações com sua própria religião. Esses três elementos, porém, ilustram a dialética do movimento do real conforme explicada por Álvaro Vieira Pinto (1969): eles são o novo que trazem em si o velho e, enquanto tal, correspondem a uma atualização de mecanismos de dominação já empregados anteriormente. Aqui, é importante salientar a novidade que reside neles e sua dialética na sociedade. Considerando a questão do desenvolvimento, vale a pena abordar especialmente o último deles: o circuito econômico fundamentalista.

O adepto recém-convertido a uma religião não muda apenas sua fé, mas sua vida em totalidade. Raramente o pai de família fundamentalista se torna religioso sozinho, mas sim, ele influencia a conversão de toda sua família. E ele paulatinamente atrai seus amigos e família expandida para a igreja, multiplicando os frequentadores. Porém, não estamos em face de uma mudança de credo religioso apenas, mas também econômica. O trabalhador da construção civil que atuava como autônomo e que tinha sérias dificuldades

⁴⁷ Esse fenômeno merece ser abordado filosoficamente, buscando explicitar suas bases ontológicas para poder intervir sobre seu alcance: a atitude de um médico fundamentalista seria ética quando em face de um paciente com condição sexual considerada por ele como desviante? Um policial fundamentalista atuaria de modo isento ao atender uma ocorrência de intolerância religiosa contra um templo de religião de matriz africana? Se uma pessoa de antemão está condenada ao inferno devido à sua religião ou qualquer outro aspecto, por que assistir-lhe com bons olhos?

para manter uma renda estável para sua família, porque ora faltava trabalho, ora ele próprio não aceitava o trabalho disponível, pois considerava baixo o valor que receberia; depois de convertido passa a ter segurança financeira. Seus irmãos de fé, pois, preferem contratá-lo em detrimento de profissionais de outras religiões. Por conseguinte, é lícito caracterizar este circuito econômico como sectário.

Claro está que a pertença a esse circuito envolve uma espécie de contrato: o fiel paga o dízimo, volta-se à igreja e aos desígnios daquele que se coloca como representante de Deus e, em contrapartida, Ele provê e proverá. Ele garante tudo, desde que o fiel mantenha seu papel na aliança: alimentar financeiramente a igreja, para apaziguar a fome divina. Ele garante tudo, desde que o fiel ofereça o sacrifício de seu trabalho e de seu ser. Abandonar a igreja não é opção, já que é coercitiva o suficiente a mera possibilidade de perder toda a materialidade que o adepto recebera. Aquele que tem uma loja recebe mais clientes, irmãos; o que é funcionário, encontra um patrão irmão; a fiel cozinheira recebe encomendas da irmã pródiga com a comida.

A conversão, que representa uma transformação total na existência do fiel, suscita impactos que vão além do plano econômico: ao circuito econômico sectário corresponde uma cultura sectária, uma política sectária, uma consciência da realidade nacional sectária, e assim sucessivamente.

O crescimento do fundamentalismo, porém, tal como aponta Osmar Santos (2021) citando Michel Löwy, com quem concordamos, não deve ser visto tão somente como advindo da ação imperialista sobre a América Latina, mas ele também possui bases internas importantes e que se relacionam com o processo de desenvolvimento. Tomo como pressuposta a noção de que, impossibilitada de encontrar a melhoria de suas condições de existência aqui na terra, uma pessoa pode tentar buscá-la no céu. Aliás, ela poderia supor ou interpretar ter encontrado no céu, como uma consequência de sua conversão, já que as poucas concessões efetivas que a igreja lhe dá, nada mais são do que conquistas de seu próprio trabalho e do normal funcionamento do circuito econômico do qual ele faz parte: se mais clientes passam a procurá-lo, consequentemente ele terá um incremento em suas receitas; se um público constante contrata seus serviços, consequentemente ele terá alguma estabilidade em suas contas. Contudo, evidentemente não há uma dádiva metafísica, transcendental, senão o corriqueiro processo econômico. Mas a interpretação do fiel, resultado de uma modificação de sua consciência que a dota de um caráter mágico, é responsável por uma má compreensão a respeito do autêntico processo do desenvolvimento nacional. Ele, então, refrata a ideia de que o trabalho da

coletividade seja o motor do processo do desenvolvimento ou que determinadas conjunturas históricas sejam responsáveis por um melhor ou pior desempenho econômico nacional⁴⁸.

Além de seu caráter mágico, essa consciência também pode apresentar uma manifestação do traço de ingenuidade que Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. I) descreveu como sendo visão romântica da história. Em linhas gerais, ele consiste na crença de que paralela ao desenrolar objetivo do processo histórico, existe uma dimensão oculta ou transcendente e que cabe a alguns seres privilegiados sua apreensão. A história, então, fica suscetível a se tornar cada vez mais antropomorfizada, já que uma das possibilidades de entendimento desse plano radica na crença na existência de uma divindade com caracteres, desejos e paixões humanos. O fiel, tangido por um pastor e seguindo a manada, tende a interpretar o desempenho econômico de seu país como resultado da ação de um governante em particular, mormente do líder do executivo federal, e não um conjunto de fatores do qual este último é apenas um dos que intervêm sobre a realidade.

2.3 Filosofia do desenvolvimento

Aproximamo-nos do cerne desta tese. É talvez sua parte mais importante. Aqui, como no início desta seção, será necessário desenvolver um estudo semântico: a filosofia do desenvolvimento conforme elaborada pelos isebianos possui um caráter multifacetado, tal como mostraremos. A isto seja acrescentada a própria possibilidade de pensar a filosofia do desenvolvimento a partir de outras matrizes. Parece-nos ser possível distinguir pelo menos quatro sentidos para a expressão: a reflexão filosófica simples que toma como objeto o desenvolvimento; um movimento filosófico; uma doutrina ou um paradigma filosófico; e uma disciplina filosófica autônoma. Cada um destes sentidos pode ser sumarizado da seguinte forma:

- a) *Como reflexão filosófica*: em sentido inespecífico e simples, empregar a expressão “filosofia do desenvolvimento” equivale a dizer: reflexão filosófica que toma como objeto o desenvolvimento. Este sentido é análogo a dizer-se “abordagem filosófica da política brasileira”, isto é, filosofia da

⁴⁸ O país subdesenvolvido exporta matérias-primas e commodities e importa produtos beneficiados. Em uma conjuntura de valorização do produto exportado, é comum que ele tenha um superávit primário. Por outro lado, em uma conjuntura oposta, os impactos na economia serão inversos.

política brasileira, ou “reflexão filosófica sobre a dor”, ou seja, “filosofia da dor”. Trata-se do filosofar que toma como objeto algum aspecto da realidade.

- b) *Filosofia do desenvolvimento como movimento filosófico*: Roland Corbisier e Álvaro Vieira Pinto são alguns de seus expoentes. Neste segundo sentido a expressão se refere aos movimentos dos países subdesenvolvidos em prol da libertação nacional, pois o subdesenvolvimento tinha – e tem – uma relação íntima com o colonialismo, o neocolonialismo e o imperialismo.
- c) *Filosofia do desenvolvimento como doutrina ou corrente filosófica*: existe na obra de Roland Corbisier e Álvaro Vieira Pinto um paradigma⁴⁹ filosófico, a partir do qual é lícito depreender uma “ética do desenvolvimento”, uma “teoria política do desenvolvimento”, uma “lógica do desenvolvimento” e assim sucessivamente.
- d) *Filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma*: é a principal contribuição deste trabalho. A filosofia do desenvolvimento neste sentido tem a pretensão de ser uma disciplina filosófica independente, tal como a filosofia da mente, a ética ou a filosofia da linguagem. Ela toma como objeto o destino histórico de uma dada coletividade.

Os significados guardam íntima relação entre si, especialmente o segundo, o terceiro e o quarto. A seguir, eles serão examinados de maneira pormenorizada.

2.3.1 *Filosofia do desenvolvimento como reflexão filosófica simples*

Podemos encontrar no próprio Roland Corbisier o emprego do desenvolvimento neste sentido. Em *Reforma ou revolução?* (1968), o autor enquadra a situação nacional na

⁴⁹ Embora seja usado, por exemplo, por Platão e por Saussure, o conceito de paradigma é associado sobretudo à obra de Thomas Kuhn, que o coloca em posição central em sua teoria da revolução científica. Para uma abordagem introdutória ao conceito, conferir a obra de Dutra (2017, p. 70 e segs.). Nesta tese, ao conceber a filosofia do desenvolvimento como paradigma filosófico, refiro-me àquilo que é compartilhado por um grupo de autores: teses, conceitos, questões, argumentos, princípios e axiomas, ou em outras palavras, os fundamentos utilizados na construção de suas reflexões. Por conseguinte, o paradigma do desenvolvimento facultará a construção de uma ética do desenvolvimento, uma lógica do desenvolvimento, uma filosofia política do desenvolvimento, e assim sucessivamente. Embora sejam distintas disciplinas da filosofia, elas teriam o mesmo fundamento ou paradigma compartilhado.

teoria da multiplicidade de contradições do real. Em assim o fazendo, ele chega à constatação de que teríamos diferentes contradições existentes, uma principal, externa, e diversas contradições secundárias, internas. De acordo com ele, o governo de Juscelino Kubistchek fora responsável pela acentuação dessas contradições. Em particular, tem interesse para a exemplificação que estamos empreendendo a crítica que ele faz do papel do Estado na promoção do desenvolvimento nessa gestão: era um Estado capitalista que se propunha a enfatizar e facilitar o papel da iniciativa privada através de isenções tributárias, facilidades cambiais e de crédito. Afirma Corbisier que:

nessa experiência de desenvolvimento, o Estado concebia a sua função como pioneira em determinados setores, pelos quais a iniciativa privada não mostrava interesse, e supletiva em outros, em que a empresa particular era deficiente. Implícita, porém, nessa *filosofia de desenvolvimento*, achava-se a tese de que, em princípio, a iniciativa privada é sempre mais eficaz do que a ação do Poder Público (1968, p. 66, grifos nossos).

Percebe-se, então, que o autor se refere aqui à filosofia como um pensamento, mesmo que implícito, que orienta a ação. Mesmo não sendo compendiada em alguma obra filosófica pelo governo ou por seus seguidores, essa tese se refere ao desenvolvimento e, portanto, é uma filosofia de desenvolvimento, conforme termos do autor. É uma reflexão sem qualquer compromisso com as questões mais amplas e sistemáticas abordadas pela filosofia do desenvolvimento nos sentidos que elaboraremos a seguir.

2.3.2 *Filosofia do desenvolvimento como movimento filosófico*⁵⁰

Tanto Roland Corbisier quanto Álvaro Vieira Pinto se referem à filosofia do desenvolvimento como um movimento compartilhado por pensadores oriundos de diferentes partes do mundo, especificamente do mundo subdesenvolvido. A filosofia do desenvolvimento é apontada como estando ligada não só à realidade, mas também ao destino histórico destas nações. Mas longe de ter sido uma proposta que constituiu tradição na comunidade filosófica brasileira, ela parece ter sofrido menos com a variação das vicissitudes que acometeram os próprios isebianos: se é verdade que os dois filósofos sofreram reveses e contrarrevesses em sua recepção e crítica⁵¹, a filosofia do

⁵⁰ Uma versão muito condensada de parte desta seção foi publicada na forma de artigo (Costa, 2024).

⁵¹ Norma Côrtes (2020) fala em contínuas variações da fortuna crítica de Vieira Pinto e aqui eu estendo tal afirmação a Corbisier.

desenvolvimento passou como que ignorada ou quando muito foi reduzida a uma mera filosofia que toma como objeto o desenvolvimento. Por conseguinte, para parte importante dos estudiosos, a justificativa para o abandono da filosofia do desenvolvimento naquele primeiro sentido estaria essencialmente ligada à condenação do desenvolvimentismo.

A seguir, a filosofia do desenvolvimento como movimento filosófico conforme proposta por Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier será reconstituída. O intuito é elaborar alguns de seus princípios fundamentais, uma vez que tal tarefa constitui uma lacuna na história da filosofia brasileira e que outros argumentos dependem deste empreendimento propedêutico. Ao cabo desta reconstituição, como balanço, efetuaremos a defesa da tese da filosofia do desenvolvimento como filosofia dos países subdesenvolvidos.

Ambos os filósofos são reconhecidos pela tradição, dentre outras razões, por suas contribuições ao debate acerca do desenvolvimento nacional. Contudo, nossa pretensão é mostrar que a filosofia do desenvolvimento, conforme sua obra, vai muito além de uma mera discursividade filosófica sobre este fenômeno, tal como primeiro sentido indicado acima, mas aponta para um paradigma filosófico e para uma disciplina filosófica autônoma. Com efeito, é lícito conceber uma ética do desenvolvimento, uma educação para o desenvolvimento, uma lógica do desenvolvimento e assim sucessivamente. Por outro lado – e isto constitui uma das principais contribuições desta tese – conceber a filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma implica a constituição de uma ciência ou disciplina filosófica. Por conseguinte, tal como tratamos da lógica, da ética, da filosofia da mente e filosofia da linguagem, é lícito tratar da filosofia do desenvolvimento, portanto.

a) *Ideologia e desenvolvimento nacional (1956): o nascimento da filosofia do desenvolvimento*

O surgimento da filosofia do desenvolvimento, nos termos como vem sendo abordada, ocorreu na conferência inaugural do ISEB, proferida por Vieira Pinto no ano de 1956. Tal como aludido acima, este texto tem caráter programático. O autor realiza um balanço da história da filosofia brasileira, discutindo-a à luz da assunção de sua anterior inautenticidade, e em seguida discute o papel da consciência das coletividades na promoção do desenvolvimento nacional. O conceito de ideologia ocupa lugar central em

seu raciocínio, sendo ela entendida como o conjunto de ideias que determinada coletividade possui. Entretanto, possuir uma ideia corresponde ao aspecto psicológico da ideologia, enquanto seu aspecto sociológico corresponde ao fato de que uma pessoa ou coletividade age em função das ideias que cultivam: de acordo com este aspecto, a pessoa é “possuída” pela ideia.

Nesse texto Vieira Pinto defende quatro teses principais: “sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional” (1960, p. 29), “a ideologia do desenvolvimento tem necessariamente de ser fenômeno de massa (1960, p. 30), “o processo de desenvolvimento é função da consciência das massas” (1960, p. 31) e “a ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas” (1960, p. 34). Depois de abordar alguns temas relacionados, como as implicações dessas teses para a atuação do filósofo e do sociólogo, o autor finalmente propõe a filosofia do desenvolvimento, esclarecendo que:

trata-se tão somente de analisar, por meio de disciplinas científicas, os dados do processo histórico de nosso país neste momento e de forjar a teoria explicativa de sua realidade, para do conjunto extrair regras práticas que permitam a intensificação útil do processo” (1960, p. 45).

Temos aqui alguns dos fundamentos conceituais e téticos da filosofia do desenvolvimento: a consideração das massas como agente histórico da alteração social, sendo elas dotadas de uma consciência a respeito desse processo; a ideologia como fenômeno essencial do processo de desenvolvimento, salientando aqui a importância de não se tomar o termo “ideologia” como se fosse unívoco⁵²; e a relevância da ciência para o desenvolvimento nacional.

Além disso, salienta-se que nesse texto a preocupação essencial de Vieira Pinto não se restringe ao desenvolvimento enquanto índice econômico, mas ao desenvolvimento enquanto um dos elementos constituidores do destino histórico da coletividade brasileira: seu problema filosófico é o destino nacional.

b) Crítica ao papel da filosofia nas relações de dominação: uma leitura aproximatória ao *Curso Regular de Filosofia do ISEB* (1958)

⁵² Uma das teses do autor é que sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional. Ora, se a ideologia for entendida como falsificação do real, então o desenvolvimento é inevitavelmente um engodo. Contudo, tal como mostrado, ele concebe ideologia de outra maneira, o que deve ser considerado no exame de seu pensamento.

Dois anos depois, durante as aulas ministradas por Vieira Pinto no “Curso de Regular de Filosofia do ISEB”, a filosofia do desenvolvimento passa por um processo de crescimento. O texto é relevante, pois permite um vislumbre do escopo da atuação de Vieira Pinto no ISEB, sugerindo temas para além do lugar comum da investigação das obras publicadas nesse período. Contudo, existem duas considerações importantes a respeito desse texto: em primeiro lugar, ele não foi revisto pelo professor, o que impõe prudência analítica. Mas sobretudo, ele tem um caráter fragmentário, porque não chegou completo até nós, o que é ainda mais grave considerando que o principal elemento em que nos basearemos foi discutido pelo filósofo apenas quando apresentava o programa do curso, logo nas primeiras páginas.

Em sua seção XI, intitulada “Os determinantes humanos da filosofia”, o autor indica que abordará “o caráter nacional de escolas e tendências filosóficas” (1958, p. 8), sendo que seria defendida⁵³ alguma tese a respeito da “relação entre os interesses das comunidades nacionais e os sistemas filosóficos nelas predominantes” (1958, p. 8). A seguir o autor lista alguns casos históricos comprovadores dessa tese: “a sofística ateniense; a filosofia romana; o pensamento judaico; o platonismo italiano do Renascimento; o empirismo inglês; o racionalismo continental; o idealismo alemão; o pragmatismo [estadunidense]; o marxismo soviético; a *‘filosofia do desenvolvimento’ dos países atrasados*” (1958, p. 8, com grifos e adaptações nossos).

Dois elementos são os mais importantes para nossas reflexões: em primeiro lugar, a filosofia do desenvolvimento é associada aos países subdesenvolvidos e cumpre determinada função vinculada aos seus interesses nacionais. Entretanto, nas duas primeiras aulas do referido curso, quando o professor justificou e explicou o programa aos ouvintes, a explicação sobre essa seção foi omitida. O porquê disso não pode ser facilmente determinado: seria uma falha do ministrante, que esqueceu de apresentar esse ponto? Ou então do taquígrafo, que não anotou? Teria o professor solicitado a supressão deste trecho nas anotações? São respostas de difícil solução com os recursos que temos disponíveis atualmente. Uma tarefa importante, esta documental e quase arqueológica, consiste na busca pelas notas das demais preleções: só ela permitiria o encontro com o pensamento vieirista – ainda que persista a questão da não revisão do texto por parte do professor. Apesar disso, é possível imaginar uma tese parecida com a seguinte proposição: os interesses das comunidades nacionais e os sistemas filosóficos que nelas

⁵³ Supostamente seria defendida, porque não há senão elementos que permitem a inferência.

predominam interação reciprocamente: a comunidade demanda a filosofia que lhe é conveniente e a filosofia determina ideologicamente esta comunidade.

O segundo elemento decorre do caráter lacunar do texto: além da omissão da explicação da seção evidenciada, que deveria ter sido feita entre o final da primeira aula e o começo da segunda, nós temos disponíveis apenas 14 aulas, e por conseguinte o tema não está presente nem na explicação do programa e nem nas demais aulas.

Apesar disso, é possível extrair dele mais elementos importantes para a reconstituição da filosofia do desenvolvimento: ela se relaciona àquilo que tanto Vieira Pinto quanto Corbisier chamam de *ascensão histórica dos países subdesenvolvidos*. Trata-se de um processo geopolítico ligado à afirmação e à emancipação dos países que formam, *grosso modo*, o chamado Sul Global. Há certa continuidade entre as lutas pela independência das colônias americanas dos séculos XVIII e XIX; a descolonização africana e asiática do século XX; a ascensão a que se referem os autores; o terceiro-mundismo; e os movimentos atuais de libertação do Sul Global. Neste mesmo texto temos também um vislumbre mais do que das implicações políticas dessa disciplina, mas também de alguns dos pares intelectuais de Álvaro Vieira Pinto, e por extensão de Roland Corbisier: as convergências percebidas por Ortiz (1994) e outros, portanto, entre eles e Frantz Fanon, filósofo martinicano que se devotou à descolonização argelina, ganha aqui um potencial esclarecimento. Como veremos, ambos os filósofos brasileiros tinham uma compreensão da geopolítica mundial atenta aos diversos movimentos sociais e nacionais daquele tempo. Portanto o reconhecimento das contribuições de Corbisier e Vieira Pinto ao debate acerca do desenvolvimento, que aludimos acima, deve ser revisto à luz da pretensão da filosofia do desenvolvimento de se vincular ao destino histórico dos países subdesenvolvidos. Essa convergência será fundamental para a defesa da tese da filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação.

c) Formação e problema da cultura brasileira (1958): o fortalecimento

Neste mesmo ano de 1958, desta vez através da pena de Roland Corbisier, as contribuições à filosofia do desenvolvimento se multiplicam e seu corpo teórico se torna mais vigoroso. Em suas reflexões, o autor dá especial destaque às relações entre as metrópoles e os países que vivenciavam a situação colonial, como era o caso do Brasil e outros países subdesenvolvidos. Buscando fundamento na obra de Georges Balandier, Corbisier concebe que a situação colonial é global, isto é, afeta todos os âmbitos da

realidade subdesenvolvida: tudo é colonial na colônia, desde sua economia, que serve mais aos interesses dos centros que a exploram que aos de sua própria população; passando pela política, pois o país colonizado é equivalente a um instrumento usado pelo país colonizador; até no plano cultural, o que é percebido pela alienação dos pensadores desses países. Tal como abordado acima, ele recusa a teoria de cunho marxista, “segundo a qual as criações culturais não passam de epifenômenos do processo de produção econômica” (1958, p. 83), e adota a perspectiva globalista, que concebe existir “entre os dois planos [...] uma ‘implicação dialética’, de tal sorte que as modificações que se operam em um provocam ou tendem a provocar transformações análogas no outro” (1958, p. 83). O processo histórico nacional, à medida que se transforma devido ao surto do desenvolvimento, interage com a consciência da realidade nacional e culmina em uma autoconsciência crítica, que demanda uma filosofia do desenvolvimento:

entendida como a autoconsciência da cultura, uma filosofia brasileira implicará o prévio reconhecimento, o diagnóstico da situação colonial. Entendida como tarefa histórica de libertação e não como exercício acadêmico, não será uma reflexão desinteressada sobre o mundo e sobre nós mesmos, mas ao contrário, uma arma que nos permitirá transcender o colonialismo e edificar a nossa própria cultura. Libertando-nos do complexo colonial, à medida que toma consciência dele e o converte em objeto, uma filosofia brasileira nos trará a revelação de nossa própria entidade, de nosso ser como destino (1958, p. 87).

Corbisier deixa clara a associação entre “uma filosofia brasileira” e a filosofia do desenvolvimento a partir do retorno a Vieira Pinto: “se é verdade, como já se disse, que ‘não há movimento revolucionário sem teoria do movimento revolucionário’, não haverá desenvolvimento sem a formulação prévia de uma ideologia do desenvolvimento nacional” (1958, p. 87). Formulada nestes termos, enquanto ideologia do desenvolvimento nacional, a filosofia do desenvolvimento é elaborada enquanto paradigma filosófico. Isto é, se a questão da ideologia conduz à indagação a respeito das ideias que mobilizam as massas, a tarefa do filósofo é elaborar em termos filosóficos essas ideias, sistematizando-as, estruturando-as de forma lógica. Das ideias a respeito do desenvolvimento nacional o filósofo extrai a filosofia do desenvolvimento enquanto produto racionalmente elaborado.

Além da explicitação das relações entre subdesenvolvimento e colonização, este texto é fundamental para a filosofia do desenvolvimento por abordar novamente a questão da consciência que uma comunidade nacional tem de si, tratando explicitamente alguns elementos da atuação intelectual, e de suas implicações para o processo de

desenvolvimento. Ele elabora uma teoria da consciência crítica cuja gênese é centrada nas guerras europeias do século XX (1914-1918 e 1939-1945) e suas implicações existenciais, econômicas e culturais para o mundo subdesenvolvido; nas crises diversas que sacudiram a nação, tendo uma delas culminado na Revolução de 1930; e nas disparidades suscitadas pelo desenvolvimento vegetativo de um país de estrutura colonial.

d) Consciência e realidade nacional (1960): ápice da filosofia do desenvolvimento

A obra magna de Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, teve seu primeiro volume publicado originalmente em 1960 e o segundo no ano seguinte. Nela encontramos um crescimento exponencial das teses, conceitos e temas de interesse da filosofia do desenvolvimento. No decorrer da obra o autor se propõe a esmiuçar a gênese e as formas de consciência da realidade nacional, sempre mantendo como horizonte a questão do desenvolvimento.

No primeiro volume, o autor se propõe a defender algumas teses propedêuticas, tratando de alguns aspectos políticos, ideológicos e conceituais relacionados ao desenvolvimento. Existem distintas formas de consciência, contudo, a principal é aquela entre consciência ingênua e crítica: “*a consciência ingênua é, por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam*” (Vieira Pinto, 2020, vol. I, p. 88, grifos feitos com base na edição original). Ele afirma que esta é a tese mais significativa de seu texto, mas vale indicar que outra tese de relevo, e que toca na questão da filosofia do desenvolvimento, é a de que a consciência crítica tende a acelerar o desenvolvimento, enquanto a consciência ingênua tende a retardá-lo.

O autor indica a existência de outras formas de consciência que vão além do eixo da criticidade (consciência ingênua *versus* consciência crítica): a consciência poderia ser distinguida quanto à ilustração (consciência culta *versus* consciência inculta, termo que ele utiliza mesmo que rechaçando a dualidade cultural), o que se referiria ao esclarecimento, à riqueza conceitual com que o pensamento representa a realidade; e quanto à autenticidade (consciência autêntica *versus* consciência inautêntica), referindo-se ao problema da verdade. A análise sociológica da consciência, argumenta Vieira Pinto,

para admitir a discussão acerca do problema da verdade, requer que a consciência seja crítica, “tal como se dá na análise lógica dos juízos, que exigem para se caracterizarem como verdadeiros ou falsos, que primeiro sejam dotados de sentido” (2020, p. 27). Por conseguinte, de acordo com sua concepção, a consciência crítica poderá ser culta ou inculta, tal como a consciência ingênua, porém a verdade de sua representação é um privilégio da consciência crítica. A consciência ingênua é advinda da atividade inautêntica e alienada. Enquanto consciência reflexa, faz parte dela “refletir a inautenticidade do processo” (2020, vol. II, p. 577). Por sua vez, a consciência crítica, em contraposição, empreende e é resultado da atividade autêntica.

Cabe uma advertência importante a respeito da teoria da consciência de Álvaro Vieira Pinto: ele propõe uma esquematização: não existe uma pessoa dotada de consciência ingênua ou crítica puras, ou consciência ilustrada e inculta puras. O que existe no plano real são posições mais ou menos próximas a determinado polo e que variam no decorrer do tempo.

Álvaro Vieira Pinto defende outras teses fundamentais ainda neste primeiro volume, tal como a tese de que todo país tem condições de se desenvolver desde que as massas se proponham a um projeto autônomo e autóctone, o que, diga-se de passagem, tem convergências com a política do bem viver; de que o processo de transformação da realidade nacional age reciprocamente com a consciência dos economistas, dos políticos e das massas, suscitando a superação da consciência ingênua; ele reforça as teses de *Ideologia e desenvolvimento nacional* ao defender que as massas são as portadoras naturais da ideologia do desenvolvimento e cabe ao filósofo e sociólogo comprometidos com o movimento do real saber extrair delas essa ideologia; de que o desenvolvimento está associado às inovações técnicas, que por sua vez induzem à exigência de uma revolução tecnológica, que são fatos também políticos de uma dada comunidade; e de que o subdesenvolvimento constitui a contradição principal que os países subdesenvolvidos enfrentam; dentre outras.

Ainda neste volume ele realiza uma analítica da consciência ingênua, descrevendo trinta e três traços que caracterizam essa forma de pensar. A descrição desses traços é tarefa fundamental, pois permite diagnosticar os modos como a realidade nacional é apreendida e compreendida por essa forma de consciência que, tal como indicado acima, retarda o desenvolvimento. Então, por exemplo, o *culto ao herói salvador* é um traço que “resulta da transferência para o plano político da inata aversão à massa e da postura aristocrática próprias daquela consciência” (Vieira Pinto, 2020, vol. I,

p. 238). Ao interpretar o país como sendo caracterizado pela “desorientação geral”, pela “ambição desenfreada”, pela “falta de vergonha e caráter”, a consciência ingênua se veria desesperada, não fosse a providencial aparição da figura do salvador. Existem duas variedades desse traço de ingenuidade: na primeira, o condestável já estaria presente na sociedade; e na segunda, há uma expectativa de seu iminente advento. O primeiro dos casos é representado, indica ele, por Hitler; e o segundo, “sendo comum em países que sofrem os efeitos da desmontagem de suas velhas estruturas” (2020, vol. I, p. 240), adequar-se-ia melhor à realidade brasileira de então. O culto ao herói salvador frequentemente cai no abismo das concepções religiosas do mundo. O país, então, deveria ser salvo. Contudo, propõe o autor, “o Brasil não precisa ser salvo, precisa ser desenvolvido” (Vieira Pinto, 2020, vol. I, p. 241).

Vieira Pinto propõe explicitamente duas tarefas para a filosofia do desenvolvimento: superar a noção de “tecnização”, isto é, reforçar o caráter político do desenvolvimento, o que ele faz calcando-o em bases democráticas. Esta tarefa tinha papel fundamental para atacar a então crescente tecnocracia. Ela, por assim dizer, foi atualizada em *A sociologia dos países subdesenvolvidos*, quando o autor rechaça as formas de ocultação léxica e política do subdesenvolvimento, que terminam por retirar do povo a possibilidade de debater e intervir em torno do tema. Quanto à segunda tarefa, o autor propõe a superação da oposição artificiosa entre tecnologia e humanismo. Este é um dos temas fundamentais de sua filosofia da educação, aparecendo posteriormente em outras obras.

Como balanço do primeiro volume de *Consciência e realidade nacional*, ressaltamos a relevância da matriz filosófica dialética, através da teoria das contradições múltiplas do real que, aplicada à situação dos países subdesenvolvidos, permite-nos dois temas fundamentais para tal ciência filosófica: para estes países a contradição principal seria aquela que opõe seus interesses – de desenvolvimento – aos interesses das nações metropolitanas – de desenvolvimento do subdesenvolvimento –; e a relevância de uma alteração qualitativa da realidade para o processo de desenvolvimento. A revolução, em outras palavras, tal como sugerido também por Corbisier trabalhado logo acima, é uma exigência do desenvolvimento autêntico. Por conseguinte, é possível afirmar que ambos os autores estiveram livres da falácia desenvolvimentista já no começo de sua produção em torno do desenvolvimento.

No segundo volume da obra o autor não emprega a expressão “filosofia do desenvolvimento”, entretanto são nítidas e evidentes teses e outras contribuições calcadas

em tal disciplina, assim como a vinculação entre sua argumentação e os temas sugeridos por ela. Vislumbramos neste texto pela primeira vez um paradigma metafilosófico de onde decorrem vários desdobramentos: a filosofia do desenvolvimento implica reflexões lógicas que exigem, por sua vez, uma lógica do desenvolvimento, que é dialética. Por sua vez, a consideração dos aspectos políticos do desenvolvimento torna necessária uma teoria política do desenvolvimento. Ao refletir a respeito da postura ética no país subdesenvolvido, o autor sugere também a existência de uma ética do desenvolvimento e assim sucessivamente. Esse paradigma ou doutrina será melhor desenvolvido no item seguinte, pois compete à filosofia do desenvolvimento como corrente filosófica.

Enquanto o primeiro volume focou na consciência ingênua, o segundo foi elaborado tendo em vista a exposição e sistematização da consciência crítica. Segundo Vieira Pinto, são sete as categorias que orientam o pensamento crítico: objetividade, historicidade, racionalidade, totalidade, atividade, liberdade e nacionalidade. Sua categorização foi elaborada de forma tal que é lícito dizer que os trinta e três traços da consciência ingênua carecem de uma ou mais dessas categorias para a apreensão da realidade. Por exemplo, o impressionismo é uma carência de objetividade. Por sua vez, o ufanismo pode ser considerado como uma falta de historicidade na apreensão da realidade nacional. O ufanista se orgulha e lauda as riquezas e belezas naturais de seu país, contudo ele não compreende que essa riqueza é apenas potencial: a verdadeira riqueza de uma nação subdesenvolvida é o trabalho do povo que promove o desenvolvimento.

Tal como proposto por Vieira Pinto, a consciência crítica, por definição, é aquela que apreende os fatores e condições que determinam seu pensar. Não se trata de um conjunto a mais de conteúdos do real representados na consciência na forma de ideias; mas de uma alteração qualitativa no próprio ser da consciência, que percebe de outra forma sua vinculação à realidade circunstante. Cada uma das categorias se refere a um fenômeno, propriedade, evento, relação ou um conjunto deles existentes na realidade. Elas, portanto, não foram criadas por Vieira Pinto *ex nihilo*, mas são resultado da atividade abstrativa e generalizadora humana, tal como concebe a tradição dialética a que Vieira Pinto se filia.

Dentre as categorias, vale a pena explorar em particular a liberdade, pois sua concepção será um dos pilares para a defesa da filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação, tal como pretendemos demonstrar. Vieira Pinto aborda o tema, em primeiro lugar, a partir de uma mudança no tratamento do assunto: a liberdade é retirada

do plano das especulações metafísicas e é colocada no domínio na análise sociológica e histórica. Ele sustenta que a liberdade não é uma faculdade inerente ao ser humano e anterior ao ato, pois se assim fosse, a rigor, ela dispensaria o ato. Além disso, a liberdade ocorre concretamente no mundo. Não se pode separar a liberdade de uma referência direta à realidade em que o ser humano se encontra inserido. A liberdade, então, equivale ao libertar. Ela não consiste em escolher, mas em ter escolhido. À medida que o ser humano assume sua realidade com suas contradições e age de forma a que sua ação seja conveniente a um estágio superior de existência, então temos o processo libertador. O desenvolvimento, então, implica a superação dos diversos entraves que limitam e oprimem a existência nos países dominados. Temos, portanto, mais uma nota para a conceituação de subdesenvolvimento.

Contrastando a realidade do país desenvolvido com a do subdesenvolvido, o autor elabora uma reconceituação do conceito de situação-limite. Enquanto em sua acepção original, concebida por Karl Jaspers, a situação-limite é a fronteira entre o ser e o nada, no país subdesenvolvido ela é a fronteira entre o ser e mais ser. Enquanto para o habitante do país desenvolvido ela é um muro em que se encerram todas as possibilidades humanas, para o habitante do país subdesenvolvido ela é a abertura para as possibilidades de humanização. Enquanto para uns ela é a possibilidade de transcendência metafísica, para outros é a possibilidade de transcendência histórica. Isto, porque Vieira Pinto também altera os termos em que a questão é tratada: ao invés de ver a situação-limite à luz da experiência individual, pessoal, ele propõe que ela seja abordada coletivamente. Desta forma, o subdesenvolvimento é visto como um conjunto de situações-limite, e a promoção do desenvolvimento nacional é vista como um ato de liberdade, isto é, de libertação nacional.

E por fim, o último elemento que abordaremos deste volume: a teoria da revolução de Álvaro Vieira Pinto. À medida que o desenvolvimento se processa, o país paulatinamente se aproxima de um salto qualitativo: de subdesenvolvido ele se converte em país desenvolvido. O autor define a revolução como “o ato histórico pelo qual as forças sociais de uma comunidade, correspondentes ao grau de desenvolvimento do respectivo processo econômico, solucionam a contradição principal que no momento envolve essa comunidade” (2020, vol. II, p. 579-580). Ora, uma vez que a contradição que opõe os interesses dos países desenvolvidos e imperialistas contra os interesses dos países subdesenvolvidos e dominados foi diagnosticada por ele como sendo a principal, então sua resolução é condição para que o mesmo ocorra com as demais, pois dentre as

vicissitudes que o imperialismo impõe à nação dominada está a alienação cultural, que termina por desorientar e dificultar uma consciência autêntica da realidade nacional. Além disso, e este é o principal elemento para justificar a primazia desta contradição como a principal, os dominadores estrangeiros contam com o auxílio da classe dominante no país subdesenvolvido. Isto é, os diversos grupos que compõem as forças dominantes da sociedade brasileira são ancilas e beneficiários da exploração estrangeira. Por isso, a verdadeira resolução da luta de classes pressupõe a resolução da luta imperialista para subjugação nacional do país subdesenvolvido. Outro aspecto importante do pensamento do autor é a consideração da multiplicidade de contradições e o problema da ação antinômica. Para resolvê-lo, ele propõe o conceito de “metacontradição”: a pessoa será capaz de desenvolver a ação mais efetiva somente se for capaz de apreender a correta estruturação das contradições e como algumas são recursos necessários às outras. Tal como mostrado, a contradição entre nações imperialistas e nações dominadas se articula com a contradição de classes de forma tal que as classes dominantes são ancilas e beneficiárias das ações imperialistas. Por conseguinte, a ação plenamente crítica e eficiente será aquela capaz de se posicionar contra o imperialismo e em prol da luta da classe trabalhadora.

Como balanço da leitura da obra em face da reconstituição da filosofia do desenvolvimento, indicamos que ao lado das teses defendidas nesse livro, a conceituação de desenvolvimento e subdesenvolvimento, o caráter sistemático e racional, o nacionalismo libertador, a necessidade da revolução e da alteração cultural, todos esses são elementos constituintes da filosofia do desenvolvimento.

Outra reflexão importante surge a partir do livro *Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto*, de Norma Côrtes (2003). A autora estuda o pensamento vieirista e uma de suas reflexões, acerca da dialética que rege as próprias categorias do pensamento crítico, tem grande relevância para a filosofia atual e para esta tese em particular. Ela coloca a seguinte questão: se as categorias do pensamento crítico são determinadas historicamente, então quais seriam as categorias que orientam o pensar crítico na atualidade? Neste trabalho temos indicado, embora nossas reflexões sejam aprofundadas apenas no quarto capítulo, a importância da exterioridade, conforme concebida por Enrique Dussel (2011). Mas além disso, outras categorias, como a imersibilidade, elaborada a partir da obra de Paulo Freire (2016), e ancestralidade, abordada, por Eduardo Oliveira (2021), também são categorias do pensamento crítico na atualidade.

A teoria da consciência elaborada por Vieira Pinto tem algumas convergências com o conceito de consciência existencial, proposto por Luiz Henrique Dutra (2018). Sua obra, por conseguinte, contém reflexões de interesse para discussões atuais no campo da filosofia da mente. Seria interessante investigar outros conceitos de consciência à luz da teorização do autor, como consciência racial ou consciência de classe, investigando como eles se relacionam com as condições da realidade nacional.

Uma lacuna importante desta obra – e no *corpus* da filosofia do desenvolvimento, pois este não parece ter sido um tema privilegiado por seus dois expoentes que estamos analisando – reside na estética. É fácil deduzir de Vieira Pinto algumas considerações em torno do assunto: se a cultura do país subdesenvolvido é marcada pela alienação e pela dominação, e se o plano estético é uma dimensão essencial de qualquer produto cultural, então a reflexão filosófica de competência disciplinar da estética encontrará necessariamente manifestações de alienação e dominação. Nada obstante, qual a relação entre estética e desenvolvimento? Como a estética pode acelerar ou retardar o desenvolvimento? Se por um lado, a experiência estética ingênua estaria ligada à consciência ingênua, e isto implica a adoção de padrões de beleza metropolitanos, por exemplo, o que significaria a experiência estética crítica? Este tema não será aprofundado neste trabalho. Ele apenas foi apresentado e sugerido como tópico importante no âmbito da pergunta a respeito do desenvolvimento.

e) Reforma ou revolução? (1968): Filosofia social como uma cripto-filosofia-do-desenvolvimento

Em 1964 a filosofia do desenvolvimento sofre um ferimento potencialmente mortífero em decorrência do Golpe imperialista-militar: os pares de Corbisier e Vieira Pinto não se deram conta do caráter libertador de sua proposta, mas os opressores do povo brasileiro, sim. Enquanto eles se centravam no rechaço a outros aspectos de sua produção, ambos, bem como outros pensadores vinculados ao ISEB, sofriam as desventuras da perseguição. Aliás, uma hipótese a ser devidamente testada em estudos futuros é a relação entre essas operações. Não é casual, pois, que a historiografia do silêncio e da deturpação se vincule ao eurocentrismo, uma das armas culturais do imperialismo.

A ditadura, então, inaugura um interregno histórico. Contudo, no ano de 1968, a filosofia do desenvolvimento apresenta uma respiração tênue, dá passos cambaleantes,

mas ainda persiste, e embora oculta, ainda persiste. Corbisier publica o livro “Reforma ou revolução?”, em que retoma algumas das teses de Vieira Pinto, além do referencial da teoria da multiplicidade de contradições, e reforça a pretensão desta ciência de vincular-se à realidade dos países subdesenvolvidos e de contribuir em prol da superação deste quadro. Além disso, é de interesse para a reconstituição que estamos empreendendo a afirmação da existência da distinção entre o discurso científico do desenvolvimento, que pode ser associado ao desenvolvimentismo pós-segunda guerra, e o desenvolvimento enquanto fato, que está presente em toda a história da Humanidade, tal como apresentamos acima, na conceituação de desenvolvimento para os isebianos.

Não podemos perder de vista que o livro foi publicado poucos meses antes do início dos anos de chumbo, o período mais repressivo da ditadura militar. A perseguição que sofre o filósofo reflete-se não apenas em suas condições de existência, em sua segurança vital, na necessidade, em alguns casos, de expatriar-se para continuar a ser livre ou até mesmo viver, mas também em sua escrita. Seria lícito colocar a seguinte hipótese: durante esta fase da história da filosofia brasileira, a filosofia do desenvolvimento manteve-se viva na obra de Corbisier, embora escondida, devido às condições impostas pela ditadura.

Leo Strauss (2015) sustentou a tese de que, perseguido ou ameaçado pelas forças dominantes, o filósofo pode vir a empregar aquilo que ele chamou de criptografia, a escrita cuja mensagem essencial é carregada implicitamente no texto: “a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas” (2015, p. 36). Para apreendê-la, portanto, é necessário atentar-se ao todo, e não apenas aos detalhes. Estes são, quando bem compreendidos, recursos para enganar os perseguidores⁵⁴.

No caso específico de Roland Corbisier, o autor fez uso de um eufemismo despistador. Ele qualificou como “discricionário” o governo ditatorial, governo que cassara seus direitos políticos, e por conseguinte seu mandato de deputado federal, e que tolhia a divulgação das obras representantes do pensamento dos dissidentes. Mas além desse eufemismo, Corbisier parece escrever sob a influência da situação de perseguição quando afirma que:

⁵⁴ Um exemplo de como a escrita filosófica é afetada pela perseguição pode ser encontrado em Lukács. Conforme anota José Paulo Netto (2023), o filósofo húngaro empregou amiúde citações protocolares como recurso para “contrabandear” muitas de suas ideias antissectárias. Assim, ao lado de referências explícitas a dirigentes comunistas e até mesmo a Stálin durante os anos do “período de culto à personalidade”, ele sustentava posições contrárias ao comunismo hegemônico, culminando em sua desvinculação do partido.

no que se refere aos autores citados, por exemplo, tivemos a preocupação de mencionar, de preferência, autores insuspeitos, não do nosso ponto de vista, é claro, mas do ponto de vista dos nossos adversários, pois não se trata de convencer da validade de nossas teses aqueles que delas já estão convencidos, mas, ao contrário, de tentar convencer os que divergem dessas teses e a elas se opõem (1968, p. 15).

Frente ao Estado totalitário⁵⁵ e militarizado, qualquer possível fonte de resistência, mesmo que remota, é suspeita. Consequentemente, não há autor insuspeito e nem tampouco isenção. Corbisier não tinha aqui um simples cuidado epistemológico enquanto uma opção pelas melhores fontes, mas sobretudo um cuidado técnico, no sentido de optar pelas melhores fontes para dialogar, aquelas que poderiam ser mais bem aceitas pelas forças opressoras.

À luz destas reflexões interpretamos a afirmação de Corbisier, de que seu livro é, ou pretendia ser, um livro de filosofia social (1968, p. 13), como sendo resultado de uma técnica de escrita para enfrentar a perseguição. O autor camufla as verdadeiras características de sua produção para não ser agarrado pelo perseguidor. Segundo nossa hipótese, a obra é, em realidade, um livro de filosofia do desenvolvimento, o que se verifica considerando o direcionamento das reflexões do autor, que evidenciam a centralidade na questão do desenvolvimento. Todavia, caso não seja correta tal interpretação, esta obra traz-nos ainda uma reflexão importante: a necessidade de se colocar no horizonte das distinções disciplinares da filosofia do desenvolvimento a filosofia social. Ou seja, indagar a respeito das fronteiras que separam ambas as disciplinas.

Corbisier apresenta na obra três olhares estrangeiros sobre o Brasil: de Charles Morazé, de Jaques Lambert e de Roger Bastide. Em comum entre os três está a apreensão de um país contraditório: o novo se mistura com o velho, aspectos que lembram New York [sic] ou Chicago e a Índia ou o Egito se contrastam: o Brasil seria a harmonização de elementos antagônicos. Ele seria, em suma, um amalgamador de contradições internas. Segundo Corbisier:

⁵⁵ Entendemos o totalitarismo à luz da concepção de Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. II, p. 214 e seguintes) como a pretensão de uma ação livre de resistência. A política totalitária não reconhece como legítima a possibilidade de posturas resistentes às suas práticas e posições, por isso pretende suprimi-las. O totalitarismo pode “transbordar”, culminando no ataque a campos apenas aparentemente distintos, como a produção cultural vinculada àquela posição política resistente. Por outro lado, religiosamente o totalitarismo pode se manifestar de diferentes modos que vão desde a supressão de determinados assuntos em aulas de ensino da religião no Ensino Fundamental, passando pela intolerância religiosa, até culminar no genocídio e extermínio de minorias praticantes de religiões distintas.

os países subdesenvolvidos, no entanto, não apresentam apenas, como constitutivas do subdesenvolvimento, as contradições internas, porque são todos estruturas econômicas dependentes, reflexas, submetidas à hegemonia dos centros dominantes. Além dos contrastes e desequilíbrios interiores, estão sujeitos à contradição externa, que chamáremos de principal, porque condiciona as contradições internas, além de ser aquela de cuja solução depende a solução das demais, que, desse ponto de vista, chamáremos de secundárias (1968, p. 35).

A contradição externa se relaciona com o desenvolvimento, pois ela consiste no “conflito entre os interesses do povo brasileiro, [empenhado⁵⁶] na promoção do seu desenvolvimento e na conquista de sua independência econômica, e o processo espoliativo, o imperialismo internacional” (1968, p. 49). O autor, ao examinar esta contradição, salienta a importância de se considerar a história mundial contemporânea, pois três foram os principais determinantes para a tomada de consciência da situação dos países subdesenvolvidos no pós-Segunda Grande Guerra: o declínio dos principais impérios europeus; o desenvolvimento rápido dos Estados Unidos e da União Soviética; e a ascensão histórica dos povos do Terceiro Mundo.

Refletindo acerca da formação histórica dos países subdesenvolvidos, o autor indica como foram cravados pela experiência colonial e imperialista, e consequentemente “surgiam no cenário internacional como as regiões mais atrasadas do mundo, as terras da miséria, da fome e da doença” (1968, p. 40). A seguir, ele toca na questão do papel deletério do capital estrangeiro para o desenvolvimento.

A distinção existente entre contradição principal e as secundárias é importante, e será abordada por nós logo mais.

f) Piora drástica e retomada de um projeto: a questão do desenvolvimento em *Ciência e existência* (1969) e em *Filosofia política e liberdade* (1975)

No início dos anos 1970, durante a redação de *O conceito de tecnologia*, ou mesmo nos anos anteriores, considerando 1969, quando vem à luz *Ciência e existência*, a filosofia do desenvolvimento apresenta uma piora drástica. Álvaro Vieira Pinto abandona o uso desse termo, embora a expressão “teoria do desenvolvimento” apareça em outras obras. Por outro lado, é digno de nota que a reflexão filosófica sobre o desenvolvimento se manteve em sua obra. O autor relacionou o desenvolvimento com a filosofia da tecnologia, por exemplo. Ele mantém também várias de suas teses e conceitos anteriores:

⁵⁶ Editei o texto. No original consta “empenhando”, termo evidentemente incorreto pelo contexto da frase.

a noção de contradição e sua aplicação à compreensão da realidade global, a polaridade entre consciência ingênua e crítica, superação do imperialismo em seus vários campos de manifestação: cultural, política e econômica. Naturalmente, diversas de suas reflexões poderiam ser abordadas sob a perspectiva da filosofia do desenvolvimento enquanto disciplina filosófica autônoma, mas nestas obras ela perde a centralidade que possuía até então.

No ano de 1975 temos a publicação de *Filosofia política e liberdade*⁵⁷, de Corbisier. Esta é uma das obras em que o autor mais se aprofunda no tema, e o faz de maneira sistemática. Nela ele distingue crescimento e desenvolvimento nacional, esboça uma fundamentação da filosofia do desenvolvimento na dialética do senhor e do escravo de Hegel, e aplica essas reflexões à análise econômica, social e política.

Ele retoma algo já exposto em *Reforma ou revolução?*: a distinção entre o desenvolvimento enquanto fato, isto é, sempre existiram nações ricas e pobres, metrópoles e colônias, ou seja, situação de domínio; e o desenvolvimento enquanto ideia: ela começou a ser empregada na literatura especializada a partir da segunda guerra.

Segundo o autor, a condição para tratar do tema em novas bases, isto é, a partir de uma filosofia do desenvolvimento, é mudança na correlação de forças mundiais. Aqui ele considera importante não apenas a guerra fria, mas também a ascensão histórica dos países subdesenvolvidos. Quanto aos critérios para aferir o desenvolvimento, o autor recusa a atitude platônica, que consiste na postura de estabelecer-se um ideal daquilo que seria o desenvolvimento e com ele comparar a realidade; e emprega de uma fenomenologia do desenvolvimento, isto é, toma como critério a descrição do desenvolvimento conforme encontrado na realidade global concreta. Tal como mostraremos, o modo como Corbisier encaminha a reflexão acerca dos critérios do desenvolvimento tem ressonâncias com o que foi desenvolvido por Vieira Pinto (2008). Ambos os autores criticam a postura de se tomar a realidade e os índices dos países desenvolvidos como padrão e enfatizam a importância de se levar em consideração a realidade vivida pelos países subdesenvolvidos.

Entretanto, o que mais nos interessa nessa obra, considerando a pretensão de sustentar a filosofia do desenvolvimento como disciplina libertadora, é a proposta de uma sociologia dos países subdesenvolvidos. Indicamos anteriormente a existência de uma plataforma metafilosófica ou de um paradigma do desenvolvimento. Isto é, da filosofia

⁵⁷ Me baseio na segunda edição, de 1978.

do desenvolvimento emerge uma lógica do desenvolvimento, uma ética do desenvolvimento, uma educação para o desenvolvimento e assim sucessivamente. E por que não uma sociologia do desenvolvimento? Nossa hipótese, que não será verificada nesta tese, é que tanto Corbisier quanto Vieira Pinto, pois logo veremos como este último também propõe uma disciplina com o mesmo nome, desejavam afastar-se das concepções propostas tanto por José Medina Echavarría, cevalino, quanto pelo brasileiro Antônio Luís Machado Neto (1963). Segundo Corbisier, a sociologia dos países subdesenvolvidos deveria ser elaborada em função e a partir do ponto de vista dos povos coloniais, tendo caráter crítico e libertador. Ela é, pois, a “ciência que procura explicar a gênese, a formação, e as transformações da sociedade, ou das sociedades [subdesenvolvidas]” (1978, p. 135). É por essa razão que nesta obra de Corbisier o tema do racismo é abordado. O racismo é, pois, um dos pilares centrais que constituem a gênese do subdesenvolvimento na atualidade global.

g) *A sociologia dos países subdesenvolvidos* (1977): a sociologia da filosofia do desenvolvimento

Nos anos seguintes a filosofia do desenvolvimento parece enfrentar uma *desventura*⁵⁸ amarga com o pessimismo de Álvaro Vieira Pinto. Recolhido em seu apartamento e impossibilitado de atuar publicamente devido à perseguição ditatorial, ele escreve *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. Ele relata que começou a escrita da obra em 13 de agosto de 1974, e que a revisão do original foi feita no dia 13 de fevereiro de 1977, conforme se verifica, respectivamente, nas notas das páginas 19 e 354. Não se trata primordialmente de uma obra de sociologia enquanto ciência empírica, embora ela seja um dos principais objetos da crítica do autor, mas sobretudo é uma obra de sociologia da ciência e que, à luz da realidade dos países subdesenvolvidos e de sua luta por libertação, toma como objeto todas as ciências humanas. O autor desenvolve principalmente análises sociológicas e epistemológicas visando denunciar e superar os engodos teóricos que ajudam a manter a situação do “vale das lágrimas”. Aliás, o subtítulo da obra é composto da seguinte forma: “introdução metodológica ou prática metodicamente desenvolvida da ocultação dos fundamentos sociais do ‘vale de lágrimas’”.

⁵⁸ No sentido etimológico do termo, desventura não como tristeza, mas como uma anulação do futuro, o que não deixa de ser triste para um programa filosófico.

Esta noção de “vale das lágrimas” é essencial para o raciocínio do autor e é proveniente de uma prece católica intitulada “Salve, rainha”. Nela o fiel clama: “[...] A vós bradamos, os degredados filhos de Eva; a vós suspiramos, gemendo e chorando, neste vale de lágrimas [...]”. A intenção de Vieira Pinto ao empregá-la inicialmente como título da obra (ideia que foi abandonada), e depois – e de forma definitiva – como subtítulo, é denunciar a perspectiva pessimista e paralisante que converte o mundo em um lugar inóspito, tenebroso e cruel e que transforma a ação humana em inútil para mudar tal panorama. O autor estava quase certo de que a obra não seria publicada: “este trabalho [...], no estado em que hoje o deixo [,] representa pouco mais do que o rascunho de um futuro livro, que provavelmente nunca será publicado” (Vieira Pinto, 2008, p. 412).

A obra tem uma relação no mínimo complicada com a filosofia do desenvolvimento. Apesar de não se referir à disciplina ou sequer ao desenvolvimento enquanto ideologia global de uma nação subdesenvolvida, em várias teses e argumentos ele retoma os temas propostos por ela. O próprio emprego do complemento dessa sociologia como sendo “dos países subdesenvolvidos” e não “do desenvolvimento”, isto é, o fato de a obra intitular-se *A sociologia dos países subdesenvolvidos* e não “Sociologia do desenvolvimento” é uma opção carregada de sentidos. Tal como indicado acima, nossa interpretação é a de que a sociologia do desenvolvimento é uma proposta vinculada à obra do sociólogo José Medina Echavarría, contemporâneo de Corbisier e Vieira Pinto. Eles, ao privilegiarem o conceito de subdesenvolvimento como caracterizador de suas reflexões sociológicas, pretendiam, ao mesmo tempo, marcar certo afastamento em relação às ideias desse pensador, que era vinculado à CEPAL; e salientar a relevância de se pensar o subdesenvolvimento na perspectiva da realidade do mundo subdesenvolvido, ao invés de cair naquela atitude denunciada por Enrique Dussel (2012b) como sendo uma falácia desenvolvimentista. Enquanto este afastamento nós o apresentamos aqui a título de hipótese a ser verificada em outra ocasião, a noção de se pensar o subdesenvolvimento a partir da própria realidade fica clara na seguinte proposição de Vieira Pinto: “a definição do subdesenvolvimento, por todos os meios lógicos legítimos, tem de ser tarefa primordialmente dos pensadores do mundo subdesenvolvido em esforço de ascensão” (2008, p. 170). Ele defende tal posição contra aquela que ele apresenta como a principal manobra de ocultação política do subdesenvolvimento: as elites poderosas arrogarem para si próprias o direito de definir o subdesenvolvimento (2008, p. 168).

A sociologia dos países subdesenvolvidos, que não é uma proposta monolítica, aparece primeiramente nas reflexões de Corbisier, mas é elaborada sobretudo por Vieira Pinto. Ela encontra na contradição entre dominação e libertação uma grande referência reflexiva, o que demonstra nossa tese principal. Para Vieira Pinto, dentre as distintas explicações que a consciência metropolitana oferece para o subdesenvolvimento, “históricas, psicológicas, geopolíticas, climáticas, racistas, demográficas [e] gnosiológicas” (2008, p. 171), nunca se inclui a única verdadeira:

a impossibilidade de o país atrasado alcançar a consciência de si e ser dirigido pelos portadores dessa consciência, os representantes qualificados das massas trabalhadoras. E isto porque inevitavelmente as forças do trabalho no mundo explorado são as únicas existentes no cenário social capazes de executar uma política de libertação do país de todas as servidões que o acorrentam e limitam. Resumem-se estas submissões num só conceito, o de ausência de soberania (2008, p. 171).

Com efeito, essa consciência de si e a possibilidade de agir livremente na consecução das finalidades de melhoria das condições de sua existência, são elementos essenciais do processo de desenvolvimento, conforme concebido por Vieira Pinto. São elementos que emergem junto à coletividade em busca de libertação nacional, e não uma dádiva vinda do estrangeiro. Têm fonte autóctone, e não na inteligência forânea. Por conseguinte, é possível dizer que a sociologia dos países subdesenvolvidos equivale a uma sociologia da libertação.

Ainda no bojo de sua crítica à ocultação política do subdesenvolvimento, Vieira Pinto critica o desenvolvimentismo que se concretiza na figura de economistas profissionais e tecnocratas políticos. O autor toca no mesmo tema de Roland Corbisier (1978), isto é, na crítica aos critérios e medidas de aferição do grau de desenvolvimento de uma nação, o que reforça a tese de sua confluência em um projeto filosófico comum. Para Vieira Pinto – e isto, segundo ele sugere, deveria ser fixado na consciência de estudiosos e gravado “em pedra nas salas dos órgãos de governos” (2008, p. 172), tamanha a relevância desta concepção –, o subdesenvolvimento é “um modo de ser existencial da população do país” (2008, p. 172), e não um conjunto invariável e uniforme de dados, estabelecido pela comparação entre os países subdesenvolvidos e os desenvolvidos. As possibilidades mais eficientes para o desenvolvimento de um país e, acrescenta ele, as únicas autênticas, pois a ascensão histórica de uma nação não ocorre via decreto, decorrem de um salto qualitativo no processo político, o que reintroduz a questão da revolução. Ele afirma que o desenvolvimento das forças produtivas do país

subdesenvolvido só é “possível com a entrada dele em outra formação histórica, depois da supressão do regime atual” (2008, p. 173).

Defendo, em contrapartida, outra posição. Lançando mão da categoria de implicação recíproca, é preciso equacionar o desenvolvimento das forças produtivas do país oprimido e a supressão do atual regime. A revolução não é condição para a alteração da composição das forças produtivas de um país, e tampouco para a supressão das diversas formas de dominação que esse regime engendra; mas ao contrário: essa alteração e supressão culminam na alteração qualitativa da realidade. Medidas autóctones, autocentradas e populares de promoção de melhores condições de existência não têm como pré-requisito a revolução, mas o acúmulo delas, culminado na alteração política e cultural de uma dada totalidade, com tudo o que ela implica, constituem a revolução, ao passo que a revolução as engendra e estimula.

Tal como indicado acima, a obra encontra na denúncia dos fundamentos sociais do “vale de lágrimas”, isto é, dos países subdesenvolvidos, um de seus principais objetivos. Se ele se propõe a denunciar, é porque, por alguma razão, esses fundamentos estão ocultos. E esta razão é a dominação. Para tanto, o autor aborda diferentes recursos utilizados, como ocultação política, econômica, léxica e a ocultação através das crenças, além da confusão entre a sociologia e outras ciências, como a psicologia, a ecologia ou o direito. É de se destacar como cada um desses recursos tem alguma relação com a questão do desenvolvimento.

No caso da ocultação léxica, por exemplo, o autor denuncia como diferentes noções sucedâneas são utilizadas para tentar ocultar o subdesenvolvimento. Surgem, então, conceitos como “país em desenvolvimento”, “áreas marginais”, “regiões carentes de estímulos internos”, e outros⁵⁹. Tal medida não atacaria o âmago da questão: a falta de soberania da nação e a dominação, que caracterizam o subdesenvolvimento, e o que é pior: retiraria das massas a possibilidade de se envolverem no debate em torno do destino nacional. Se a noção, pois, que ela maneja (subdesenvolvimento) é abandonada como ultrapassada, e se os termos técnicos em voga lhes são desconhecidos, então a saída seria deixar para os técnicos, os verdadeiros conhecedores do assunto, o tratamento da questão.

Vieira Pinto (2008, p. 170 e segs.) também critica alguns elementos caracterizadores da falácia desenvolvimentista. O primeiro deles é o estabelecimento de modelos de desenvolvimento, que tomam quase invariavelmente como referência a

⁵⁹ Poderíamos acrescentar a corrente expressão “mercados emergentes”, que é ainda pior que as outras, pois contribui para o “mercadocentrismo” econômico, se nos é permitido o neologismo.

realidade dos países centrais, sendo que os índices econômicos, como a produção industrial, não são critérios absolutos para a aferição do desenvolvimento de um país. O desenvolvimento implica:

elevar o país a níveis de bem-estar e de dignidade humana nas suas relações de produções no trabalho comum. Este resultado nada tem a ver com quantidade de produtos, sendo mais um problema político, o de pleno emprego da soberania, que uma questão econômica de riquezas (2008, p. 179).

Podemos concluir indicando um elemento que nos parece imprescindível: a materialidade da melhoria de condições das massas. Segundo o autor: “não é possível satisfazer as necessidades das populações sem a posse de bens materiais que têm de ser produzidos” (2008, p. 179), contudo é preciso não tomar os índices de produção industrial das superpotências como critério de desenvolvimento, mas sim as possibilidades humanas superiores, reforça-se.

O segundo elemento é a desconsideração da originalidade da situação de cada país subdesenvolvido. Se é verdade que existem leis gerais que regem a história, argumenta Vieira Pinto, também o é que existem particularidades nacionais que devem ser levadas em conta. Localização geográfica, disponibilidade de recursos naturais, condições culturais e sociais, tudo isso abre ao país a necessidade de se considerar a originalidade de seu processo de desenvolvimento.

h) Os intelectuais e a revolução (1980)

Este opúsculo não apresenta contribuições novas de relevo. A obra, aliás, faz referência diversas vezes ao já citado *Reforma ou revolução?*, o que indica a manutenção no decorrer do tempo de algumas posições defendidas pelo autor. A técnica de escrita do livro e o caminho percorrido por ele sugerem que o texto pode ter sido elaborado como uma contribuição à coleção *Cadernos do Povo Brasileiro*, já citada acima. O autor se propôs a apresentar uma conceituação de intelectual, e o faz indicando que ele corresponde ao filósofo, àquele que apreende a realidade em sua totalidade: o intelectual é o “especialista do universal” (1980, p. 18). Ele, portanto, supera o campo de visão restrito do cientista e do artista. Além disso, ele apresenta também uma conceituação de revolução, lançando mão da lógica dialética para interpretá-la à luz do jogo, ou melhor, do conflito, entre as diversas contradições que o real alberga. Novamente os países coloniais e semicoloniais (ele não se refere a eles como subdesenvolvidos) são

apresentados como tendo como contradição principal a externa, aquela que opõe seus interesses aos interesses das metrópoles: “os antagonismos internos são postos em plano secundário, pois só poderão ser resolvidos depois de vencida a dependência em relação aos centros dominantes. Tal é o sentido das revoluções nacionalistas que têm caracterizado a emergência histórica do Terceiro Mundo” (1980, p. 38).

No que toca aos objetivos desta tese, o opúsculo de Corbisier indica a tendência de abandono da questão do desenvolvimento, pelo menos nos termos de uma filosofia do desenvolvimento explícita e elaborada enquanto tal.

i) Introdução à filosofia (1983-1999)

A obra *Introdução à filosofia* foi um projeto ambicioso de Roland Corbisier, talvez não concluído, mas certamente não publicado em sua integridade⁶⁰. Era considerado por ele “*l’oeuvre de ma vie*” [a obra de minha vida]. Seu intuito era apresentar a história da filosofia – sobretudo ocidental – em seus vinte e seis séculos de existência, culminando na filosofia na e da contemporaneidade. O último volume publicado tratava do pensamento kantiano e foi o sexto de um total de nove previstos.

Tal como indicado acima, o autor retoma sua tese a respeito da inexistência e inautenticidade da filosofia brasileira até o período de intensificação do desenvolvimento nacional e faz uma apreciação da existência do ISEB na história brasileira, explicando por que a instituição veio a ser extinta. Apesar disso, ao apresentar o programa da publicação (Corbisier, 1990, p. 48 e 50), o autor não menciona a filosofia do desenvolvimento. Ao invés disso, parece que a ascensão do Terceiro Mundo ao primeiro plano da história expressa o título da seção em que ele pretende abordar a relação entre o grau de desenvolvimento de um país e os seus reflexos na filosofia. Estaríamos diante do abandono do projeto da filosofia do desenvolvimento? Ou o autor apenas optou por intitular a seção desta forma para fazer jus à literatura mais adiantada daquele então?

j) Filosofia do desenvolvimento como filosofia dos países desenvolvidos

A filosofia do desenvolvimento foi um programa filosófico e político descontinuado e sistematicamente combatido através de diversas estratégias, como a

⁶⁰ Talvez, porque não é possível afirmar ao certo que ele não tenha deixado prontos os manuscritos dos derradeiros volumes.

historiografia do silêncio e da desqualificação, denunciadas por Angélica Lovatto (2021) e pelo reducionismo economicista, isto é, a atitude a partir da qual a experiência isebiana tende a ser examinada ou exposta a partir de um centramento no aspecto econômico, especialmente tratando o ISEB como uma sucursal da CEPAL no Brasil, em detrimento dos outros aspectos da obra dos isebianos, como o epistemológico, o metafilosófico ou o político e geopolítico, todos eles bastante evidenciados na produção desses autores.

Uma das pretensões desta tese é sugerir as bases para uma revisão da história e historiografia da filosofia brasileira e latino-americana: a filosofia do desenvolvimento é, pois, antecedente e fonte importante para a filosofia da libertação e, mais do que isso, um movimento filosófico ligado à realidade brasileira, tal como o empirismo ligou-se à realidade inglesa, o idealismo à realidade alemã, o iluminismo à realidade francesa e assim sucessivamente. Esta tese nada faz além de fixar a proposição de Vieira Pinto e Corbisier, que defenderam a filosofia do desenvolvimento como filosofia *dos* países subdesenvolvidos. Eis-nos em face da pergunta pela filosofia e suas relações com a nação.

Ainda que intimamente relacionados, é possível distinguir os seguintes sentidos do termo nacionalidade:

- a) *Nacionalidade como proveniência de determinada nação*: aqui a expressão indica o simples fato de que algo ou alguém provém ou foi produzido por uma nação. Atualmente a forma principal como a nação se concretiza é o Estado nacional, contudo historicamente outras formações existiram e cumpriram função análoga, como a tribo, o reino, o feudo, a pólis etc., e nada impede que outras venham existir. Nem todos os filósofos, porém, encastelaram-se em sua pequena Königsberg, o que acrescenta uma complexidade não tão difícil de elaborar: Herbert Marcuse, por exemplo, é filósofo alemão de nascença, mas recebeu a cidadania estadunidense e legou contribuições tanto para a filosofia alemã quanto para a filosofia estadunidense.
- b) *Nacionalidade como marcador de análise sociológica*: em sentido intimamente ligado ao anterior, nesta variante a nacionalidade se refere a uma lente usada na análise sociológica. Tal como são empregados os conceitos de raça, gênero e classe para analisar a realidade social, o marcador

“nação” também é fundamental, pois não é o mesmo ser uma mulher estadunidense ou salvadorenha em solo estadunidense e nem tampouco seria o mesmo se elas se trasladassem para solo salvadorenho.

- c) *Nacionalidade como concretude do pensar desde*: só de maneira abstrata o ser humano pensa desde sem a referência um contorno nacional. O ontológico ser no mundo equivale ao sociológico estar em uma nação, por isso neste sentido a nacionalidade independe do lugar de nascença de um pensador ou de uma pensadora. Esta concepção foi expressa por Julio Cabrera (2014; 2018a) em diversas ocasiões em sua obra e é elemento essencial da concepção de filosofia brasileira proposta por Aquino (2024).
- d) *Nacionalidade como categoria do pensamento crítico*; com sentido intimamente ligado ao anterior, nesta acepção a nacionalidade se refere à autoconsciência que uma determinada coletividade tem de si, tal como descrito por Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. II) e apresentado acima.

O pensamento crítico requer esta distinção entre os diferentes sentidos para efeitos da análise da realidade. Ele recebe este nome justamente por proceder à crise em seu sentido etimológico, isto é, à separação dos diferentes fatores que interagem com determinado elemento da realidade concreta. A crítica é uma operação abstrativa de nossa inteligência, não podendo esta última prescindir da síntese ou de outras operações para restabelecer o abstraído àquilo que concreciona com ele. Desta forma, por mais que seja necessário discernir estes quatro sentidos para a expressão “nacionalidade”, igualmente o é conceber a realidade em sua concretude.

Os filósofos que se debruçaram sobre o tema parecem coincidir a respeito da seguinte distinção: a história da filosofia no Brasil é um campo de estudo que intersecciona, mas não se confunde com o da história da filosofia do Brasil. Enquanto a primeira expressão se refere à totalidade do desenvolvimento da filosofia neste país, também implicando outros elementos, como a institucionalização, o ensino, as influências, determinantes de diversos tipos etc.; a expressão “história da filosofia do Brasil” se refere a algo mais restrito: a filosofia produzida *desde* a situação brasileira (no sentido aludido acima) ou então que se concretiza enquanto autoconsciência filosófica da realidade brasileira. A primeira expressão se vincularia principalmente ao primeiro e

segundo sentidos da nacionalidade brasileira e a segunda, ao terceiro e quarto, embora possam se sobrepor, como no caso de Vilém Flusser, filósofo que, embora tenha origem tcheca, filosofou a partir da realidade brasileira. Esta mesma distinção pode ser aplicada, por analogia, às expressões “história da filosofia *na* América Latina” e “história da filosofia *da* América Latina”.

Uma contribuição que propomos ao debate é que o conceito de filosofia brasileira faz parte do universo conceitual da história da filosofia, entendida como ciência filosófica, e não da metafilosofia. Isto é, pode até ser tentador descobrir um traço íntimo e exclusivo da filosofia brasileira, porém esta expressão se refere à história da produção filosófica deste contorno nacional, bem como outros problemas relacionados, por exemplo a consideração do pensamento indígena, que é, por assim dizer, transbrasileiro: ele preexiste à colonização, é severamente sacudido por ela, e projeta-se para além da colonialidade em muitos pontos. O qualificador “brasileira” não visa distinguir um tipo de filosofia de outra, a alemã, por exemplo, que seria de acordo com algum quesito uma prática mais ou menos distinta da brasileira. Ele serve como contorno metodológico para a pesquisa e o ensino da filosofia. No final das contas, a filosofia brasileira e a filosofia alemã continuam sendo manifestações do pensamento filosófico.

Ivan Domingues (2017b) conta a seguinte anedota: para filosofar sobre o camelo, enquanto o filósofo francês, comodista e *bon-vivant*, senta-se e conversa com o zelador que cuida do animal, para em seguida escrever um elaborado ensaio; o filósofo britânico escreve um curto *paper* a partir observação empírica direta da vida dos camelos no norte da África. Por sua vez, o filósofo alemão interna-se por um longo tempo em seu gabinete, recolhido com seus livros, até trazer à luz um imenso tratado sobre a ideia do camelo deduzida do eu puro. Teria a filosofia brasileira semelhante estereótipo? Ou a falta dele indicaria a inexistência de uma filosofia brasileira, de uma filosofia com jeitinho brasileiro? O risco de se fixar um estereótipo é a queda em uma postura dogmática. A partir do momento em que se descobre qual o “modo de se fazer filosofia brasileira”, então as produções filosóficas poderiam ser avaliadas de acordo com a maior ou menor adesão a tal critério. É como se esse estereótipo funcionasse como um crivo para aferir quem faz uma filosofia caracteristicamente mais ou então menos brasileira.

Anedotas à parte, pois é perfeitamente cabível que um filósofo francês escreva um ensaio vultoso sobre o camelo, que um alemão escreva um artigo com nítida perspectiva empírica e com menos de quinze páginas etc., é possível compreender a relação entre filosofia e nação a partir de sua subsunção no plano cultural. Podem existir

técnicas, métodos, instrumentos e materiais que caracterizam certas formas culturais como vinculadas a uma realidade nacional específica, contudo eles se transformam no decorrer da história. E mesmo considerando que há certo núcleo tradicional, até mesmo estável milenarmente, a incorporação de novos elementos é inevitável.

Feitas essas considerações preliminares, passaremos à defesa da tese da filosofia do desenvolvimento como filosofia dos países subdesenvolvidos. A argumentação buscará inspiração em Álvaro Vieira Pinto (1957), que associa determinadas experiências e correntes filosóficas a alguma realidade “nacional” correspondente. O nacional, tal como aludido, não se reduz e nem se identifica ao Estado nacional, mas possui historicidade e variação que lhes são intrínsecas: os casos comprovadores que ele elenca se vinculam à cidade-Estado ateniense; aos conjuntos difusos e não unificados de territórios da península itálica do Renascimento e da Alemanha do começo do século XVIII; ao império romano, antigo, e o moderno império inglês, do qual emerge o empirismo; aos Estados Unidos nos albores do pragmatismo e à União Soviética recém-sacudida e formatada pela revolução, estes dois últimos, sim, Estados nacionais; e aos países subdesenvolvidos, tomados enquanto coletividade geopolítica e objeto, naquela ocasião, de uma miríade de projetos políticos de libertação, um dos quais elaborado por Corbisier e Vieira Pinto.

A sofística ateniense foi elencada como sendo o primeiro exemplo de um sistema filosófico que se relacionava com os interesses de uma respectiva comunidade. O termo sofista vem do grego antigo (σοφιστής) e indica as noções de “sábio; profissional especialista; perito em *uma arte*”, seguidas de “filósofo; sábio” e, a partir de meados do século V a.C., em Atenas especialmente, “mestre de filosofia e eloquência” e, por fim “charlatão; impostor” (Malhadas; Dezotti; Neves, 2022, p. 984). Essa polissemia do termo, e especialmente a sua carga negativa, foram construídas historicamente. Sócrates, Platão e Aristóteles foram contemporâneos e adversários dos sofistas, e seu julgamento, bastante severo, foi tomado como referência por outros pensadores no decorrer das diferentes épocas da filosofia ocidental, chegando até à contemporaneidade. Em particular, devido ao fato de que só chegaram até nós alguns fragmentos de seus textos e referências indiretas, compreender com segurança seu pensamento se torna uma tarefa árdua, existindo até hoje uma série de controvérsias. Apesar disso, diferentes autores concordam com a afirmação de que a sofística se relacionou com o contexto ateniense de seu surgimento.

Ao cabo do século V, no tempo de Péricles, Atenas detinha a preponderância política e, conseqüentemente, exerceu hegemonia cultural sobre toda a Grécia (Thonnard, 1953). Ela se tornou uma cidade-Estado capital, um centro dominante, irradiando sua influência sobre o mundo helênico, além de receber um influxo maior de gente ávida por consumir a cultura considerada mais avançada da região e de comerciantes e negociadores diversos.

Data desse período o surgimento do modelo ateniense de democracia que, se bem é verdade restringia a pouquíssimos homens a possibilidade de participação no exercício do *kratos*, do poder político, não deixa de ser o termo através do qual eles próprios denominavam sua forma de governo. Se é correta a tese já citada de Roland Corbisier, de que “não só a filosofia implica sempre uma política, mas que a filosofia se explica e se justifica em razão da política” (1978, p. 34), então o contexto social e político ateniense, de efervescência de sua particular forma de democracia, explica o surgimento da sofística enquanto meditação que desloca o centro da preocupação filosófica do Cosmos natural para o cosmos antropológico. Sócrates e os sofistas compartilham esse giro do objeto da filosofia, que deixa de se restringir à realidade física, à busca pela *arché*, a origem de todas as coisas, e passa a se debruçar sobre o ser humano, sobre a política, o discurso e assim sucessivamente.

Uma das críticas dirigidas contra os sofistas afirma que eles ensinavam em troca de dinheiro, não buscando primordialmente a verdade, mas atender aos seus interesses e aos dos seus discípulos. É como se eles se devotassem sobretudo ao saber de aplicação prática, considerando a vida na pólis e eventos implicados, como processos judiciais. Eles, então, não amariam a sabedoria, senão buscavam auferir vantagens financeiras se utilizando dela. Em contrapartida, os filósofos, como Platão e Aristóteles, ensinavam a um público reduzido, como que uma confraria iniciada e que fazia parte de uma academia ou liceu. Esse ensino monástico era necessariamente aristocrático, e ambos os filósofos são usados para exemplificar a seguinte ponderação crítica: há uma base de classe para a postura elitista que alguns filósofos adotam para criticar os sofistas.

Com efeito, existe uma relação entre os sofistas e a democracia grega. Segundo Wolfgang Röd, “na medida em que a sofística rompeu com aquele modo aristocrático de transmissão de conhecimento, ela conduziu paralelamente ao avanço das relações democráticas no campo da política, a uma democratização da filosofia” (2014, p. 99). Por sua vez, Herculano Pires afirma que “os sofistas correspondiam às exigências de uma nova fase do desenvolvimento da Grécia: a democrática” (1960, p. 43), e que o seu lugar

na história da filosofia foi garantido pela grande influência que eles exerceram na modificação do pensamento grego no aludido deslocamento das preocupações físicas para as preocupações antropológicas.

De nada valeria saturar o texto com outras posições coincidentes. O essencial do raciocínio se concentra na seguinte afirmação: os sofistas, muito embora com importantes reservas, podem ser compreendidos como constituindo um movimento ou sistema unificado e que contribuiu para o processo de ascensão histórica da comunidade “nacional” ateniense. Não que todos os cidadãos compartilhassem do pensamento e das teses sofisticas, mas que uma importante coletividade teve seus anseios representados e contemplados filosoficamente através delas.

O marxismo também foi elencado por Vieira Pinto como uma das correntes que se relacionou com os interesses de uma comunidade nacional, neste caso, a soviética. O marxismo foi uma das doutrinas mais importantes no contexto da revolução de 1917 e, especialmente depois de já consolidado o processo revolucionário, ele foi essencial para o processo empreendido pela União Soviética de superação do subdesenvolvimento, sendo assumido como filosofia oficial do regime.

Na passagem do século XIX para o século XX, a Rússia era um império autocrático e de economia majoritariamente agrária, regida por relações caracterizadas pelos marxistas como semifeudal. Em 1905, tendo como estopim a derrota russa na guerra contra o Japão, a população se rebelou. Embora o czar tenha derrotado as sublevações que sacudiram todo o império, pouco mais de uma década depois, em meio à Primeira Grande Guerra, o país novamente se convulsiona e atinge o estágio revolucionário em 1917. Bolcheviques e mencheviques, as duas facções do partido que embalavam a revolução, cultivavam o marxismo, contudo algumas diferenças de princípios cindia o movimento. Vladimir Lenin, Leon Trotsky, Karl Kautsky, Gueorgui Plekhanov e Vera Zasulitch foram alguns dos principais expoentes filosóficos e atores políticos desse processo, todos marxistas (Bandeira, 2017). Ainda que seu marxismo não fosse monolítico, havia entre eles uma unidade política e de pensamento o suficiente para que fosse sugerido posteriormente o termo “marxismo soviético”.

Sem enveredar pelo exame das distinções das posições desses pensadores e nem tomar partido em face delas, vale a pena indicar que o recurso ao pensamento de Marx e de Engels, mas submetido a um exame crítico da realidade russa e criativo do ponto de vista doutrinário, são aspectos compartilhados por eles. Ou seja, estamos diante de uma elaboração teórica marcada pela novidade ou originalidade quando comparada com o

marxismo anterior. Aliás, boa parte das dissensões entre os marxistas soviéticos e os marxistas europeus residia em sua fidelidade a alguns dos postulados doutrinários consolidados.

O marxismo soviético pode ser dividido em pelo menos três grandes etapas: a fase de difusão do marxismo na Rússia, que vai até a insurreição de 1905; a etapa leninista, que vigora até a morte daquele que, junto a Trotsky, foi um dos artífices principais da revolução; e em seguida a consolidação do marxismo soviético como ideologia hegemônica de um Estado. Interessa-nos, contudo, tão somente indagar a relação dessa doutrina e com a realidade soviética. A assim chamada etapa leninista guarda profundo interesse para o raciocínio que está sendo desenvolvido: ela disputou e abriu seu espaço no bojo do marxismo, sendo elemento indispensável para uma revolução. Não que a teoria sozinha, o voluntarismo isolado ou a união dos dois tenha levado a cabo o processo revolucionário, mas que o marxismo soviético foi a teoria que guiou esse processo, tornando-o de fato uma revolução, e não meramente uma insurreição seguida da tomada do poder político. Essa abertura de caminho envolveu o debate em que mais ou menos abertamente autores Axelrod, Plekhanov, Martov, Otto Bauer, dentre outros, sustentavam que o processo soviético desconhecera uma fundamentação séria. Era, pois, uma Rússia semifeudal, arcaica, economicamente atrasada, com uma classe proletária pouco numerosa quando em comparação com os camponeses ou com as economias capitalistas desenvolvidas. Consequentemente, não existiria as condições para o sucesso revolucionário socialista.

Um dos determinantes principais para a revolução, a Primeira Grande Guerra, escancarou as portas para a elaboração do marxismo soviético. Enquanto parte importante dos socialistas europeus se voltaram para a defesa de seu próprio país, ao que Lenin (1986)⁶¹ respondeu acusando-os de social chauvinismo, o marxismo soviético – ainda que albergasse em si posições divergentes – tendeu para uma postura de defesa do tipicamente mediano internacionalismo socialista⁶².

Entretanto, longe de uma exceção teórica, a revolução socialista que sacudiu a Rússia em 1917 foi apenas mais uma das ocorrências revolucionárias que contrariaram a teorização hegemônica. As revoluções da China agrária e da Cuba subdesenvolvida

⁶¹ Texto publicado originalmente em 1914.

⁶² Tipicamente mediano, porque visto de uma forma mais acurada e rigorosa, e especialmente fazendo jus à produção marxista do Sul Global, o pensamento marxiano e o marxismo apresentam nuances e contraposições importantes em face do internacionalismo ingênuo. Para os pensadores do Sul, é importante levar em consideração as distintas nacionalidades, suas respectivas formações sociais e econômicas e suas histórias.

também confirmam essa tese. Esse equívoco tem como uma de suas principais raízes a adoção de uma filosofia da história eurocêntrica, centrada na assunção de que a história europeia e o desenrolar civilizacional europeu correspondem pura e simplesmente à história e ao desenrolar civilizacional em geral.

A título de complementação dos casos comprovadores elencados por Vieira Pinto, caberia citar também o maoísmo chinês e as correntes que vigoraram no decorrer do processo da descolonização africana, na voz de Amílcar Cabral, Frantz Fanon ou Patrice Lumumba, por exemplo.

A filosofia do desenvolvimento como filosofia dos países subdesenvolvidas pode ser interpretada como tendo surgido *desde* a realidade brasileira, em sentido similar às concepções de Julio Cabrera (2014; 2018a) e John Aquino (2024). Cabrera afirma que o pensar desde o Brasil significa duas coisas pelo menos: em primeiro lugar, o local de nascimento e o que fazemos com ele, isto é, a proveniência de algum Estado nacional – e hoje o mundo é dividido de forma tal que quase todo território pertence a determinado Estado nacional, embora alguns estejam e tenham estado em disputa no decorrer da história – e, ato contínuo, as opções histórico-existenciais que fazemos com base nessa configuração nacional. Cabrera (2014) cita o caso de Matias Aires, que assumiu outra nacionalidade, mas cujo horizonte sempre manteve em perspectiva sua proveniência nacional. Em segundo lugar:

em cada circunstância do nascimento há uma série de fatos históricos diante dos quais teremos forçosamente que nos posicionar; somos gratuitamente lançados num lugar que tem um passado, diferentes de outros, e *herdamos esse passado, não como estigma, mas sim como algo diante do qual temos que tomar uma atividade, seja qual for* (2014, p. 34).

Por sua vez, Aquino (2024) apresenta um entendimento semelhante, embora não cite explicitamente aqueles dois textos de Cabrera. Ele caracteriza sua proposta de uma filosofia brasileira como consistindo em pensar o Brasil e desde o Brasil e que fala português (p. 143); que fala “para dentro” em primeiro lugar (p. 144), isto é, a filosofia brasileira toma como interlocutores prioritariamente a comunidade brasileira e os problemas mais urgentes de nosso povo; e que esse pensar surja a partir de uma opção emancipada em relação ao pensamento de alguma autoridade europeia ou estadunidense (p. 144).

A filosofia do desenvolvimento foi construída a partir do contexto histórico brasileiro e de outros países subdesenvolvidos. Ora, desenvolver-se era uma prioridade

não dos países já desenvolvidos, mas dos subdesenvolvidos e dos povos em marcha rumo à superação das condições subumanas de existência. A preocupação com a fome e com a miséria, com a espoliação dos países com estatuto colonial, com a cultura reflexa e alienada, dentre outros, são alguns dos problemas que surgem da postura de pensar o Brasil e desde o Brasil. Por outro lado, não são problemas exclusivamente brasileiros, mas universais. A fome, a espoliação e a alienação em suas diferentes manifestações são questões que afligem o ser humano em todo o globo, contudo para os condenados da terra elas assumem evidente prioridade.

Levando em consideração o critério que propõe Aquino, que a filosofia brasileira fale português, verificaremos que ele é cumprido pelas reflexões de Vieira Pinto ao reinterpretar o conceito existencialista de *in der Welt sein*, que não só pode, mas deve ser desdobrado em ser e estar no mundo. Em realidade, Heidegger poderia ter ido mais além em suas reflexões ontológicas se falasse português ou espanhol e, conseqüentemente, fosse capaz de distinguir os verbos ser e estar. A proposta de Aquino é compreensível à luz da postura, que esperamos em breve tornar-se apenas uma anedota, daqueles que acreditam não ser possível filosofar em português. Por outro lado, as reflexões de Vieira Pinto também exemplificam uma redução sociológica aplicada à filosofia.

Por fim, vale considerar que não apenas a consideração a respeito do estatuto desenvolvido ou subdesenvolvido comprova a correspondência entre a elaboração da filosofia do desenvolvimento e o pensar desde a realidade brasileira: o filosofar levando em consideração as contradições da realidade brasileira, em detrimento da importação acrítica do pensamento estrangeiro evidenciam isto.

k) Conclusão

A noção de uma filosofia brasileira metafilosoficamente diferente das demais é advinda amiúde de uma falácia do espantalho, isto é, partindo da hipótese de que a verdadeira razão para tanto é a economia de esforço intelectual (esse esforço, porém, vem atrelado ao epistemicídio: o ser é, o não-ser não é), caricatura-se a tradição filosófica brasileira em nome da universalidade da filosofia. Esta noção tem como pressuposto, muitas vezes não explicitado, a noção metafísica de brasilidade, que pode conduzir a posições dogmáticas no estudo do tema.

À luz desta distinção, a posição de Bondy, portanto, e de tantos quanto defendam algo confluyente, merece ser criticada. O autor era partidário, conforme mostrado, da tese

da inexistência de uma filosofia original e autêntica da América Latina. Segundo ele “não há até hoje um pensamento rigoroso, autêntico e capaz de se nutrir de sua própria seiva doutrinária” (2006, p. 77). Essa reconstituição que empreendemos aponta justamente o contrário.

A conceituação que o autor faz de autenticidade (Bondy, 2006, p. 72) é no mínimo problemática, porque aposta mais na negatividade do que na descrição do autêntico. Se autêntico é o produto cultural enquanto tal, e não como falseado, equivocado ou desvirtuado, então basta ser um produto cultural que evite estes três critérios negativos. Há algo de tautológico nesta forma de conceber a autenticidade. Em que pese as dificuldades de se trabalhar com este conceito, ainda assim, raciocinando com esta ferramenta oferecida pelo pensador, é lícito apreender a elaboração da filosofia do desenvolvimento como produto autêntico.

Ademais, o desenrolar da experiência isebiana e as publicações posteriores dos principais autores a ela vinculados, indicam a existência de uma “nutrição da própria seiva doutrinária”. Corbisier e Vieira Pinto trabalharam em colaboração, ainda que, em certas ocasiões, existisse bons motivos⁶³ para que as referências de um ao outro fossem implícitas. Quanto à questão do rigor, vale lembrar que o critério de rigorosidade se transforma no decorrer da história, mas, sobretudo, a filosofia pode se manifestar tanto em uma polaridade matemática, exata, técnica, quanto em uma polaridade existencial, aberta, poética.

A crítica à posição de Bondy não tem como finalidade combater o pensamento do autor por si só, mas deve analisar sua posição e distinguir a tese que o autor desposou, da inexistência de uma filosofia latino-americana, da explicação que o autor dá para tal situação. A tese mostra-se falsa, e esta reconstituição oferece apenas um argumento para o provar. Não é o único e tampouco o mais forte. A ampliação do conceito de filosofia, feita por Julio Cabrera (2013), e as implicações não apenas desta ampliação, mas do uso do conceito de pensação, para examinar a história da filosofia da América Latina, que foram examinadas por ele em outro texto (Cabrera, 2018a), tem maior potencial para combater a tese aludida.

Por outro lado, a explicação que o autor dá para o quadro da inexistência de uma filosofia latino-americana merece ser nuançada. A explicação de Bondy tem elevado valor para a reflexão a respeito de outra questão: a forma como o grau de

⁶³ Na verdade, um só, a perseguição, já é mais do que suficiente.

desenvolvimento de uma dada nação relaciona-se com a dominação cultural. O subdesenvolvimento latino-americano, como vimos, é um dos advindos da dominação geopolítica e econômica, implicando a dominação cultural aludida. É forçoso reconhecer que a obra tomada por Bondy como referência para formular seu juízo sobre a filosofia brasileira é um texto de 1946, de autoria do filósofo mexicano Antonio Gómez Robledo. Tanto a separação temporal entre a obra de Robledo e as reflexões de Bondy, separação que é ainda maior se for considerado o tempo certamente levado por Robledo para revisar a história da filosofia brasileira e finalizar seu estudo; quanto a limitação de se ter estudado uma obra apenas diminuem o potencial das reflexões do filósofo peruano. Mas, houvesse ele conhecido a filosofia do desenvolvimento, teria cambiado sua concepção? Em outras palavras, o erro de Augusto Salazar Bondy era fruto de seu desconhecimento a respeito da produção brasileira? Se apenas Bondy cometesse esse erro, então estaríamos, de fato, frente a um erro psicológico, porém sua real natureza é outra. É um erro de natureza pedagógica, entendida esta última como uma situação meta-física, conforme elaboração de Enrique Dussel (2011), que examinaremos no quarto capítulo desta tese.

À luz da literatura disponível, é possível dividir a filosofia do desenvolvimento de Álvaro Vieira Pinto em três estágios: inicial, média e tardia. A inicial é a mais vigorosa de todas. Começa em 1955, com a conferência inaugural do ISEB, que foi vertida no texto de *Ideologia e desenvolvimento nacional*, e se encerra em 1963, com o artigo “Indicações metodológicas para a definição de subdesenvolvimento”. Nesta fase o autor estabelece as linhas gerais de sua proposta, desenvolve sua argumentação e elabora suas contribuições mais originais. O estágio médio é caracterizado pela repressão da filosofia do desenvolvimento. Se é bem verdade que o autor nunca deixou de abordar os temas sugeridos pela questão do desenvolvimento nacional, por outro lado, algumas demandas urgentes – como as imposições do exílio no que tange à manutenção de sua subsistência – e o fato de ele ter se debruçado sobre outros temas, como a filosofia da tecnologia, impuseram um redirecionamento das reflexões do autor. Contudo, ainda neste mesmo estágio o desenvolvimento nacional nunca deixou de ser um dos elementos centrais em seu raciocínio. Por fim, no estágio tardio, e até o momento *A sociologia dos países subdesenvolvidos* parece ser o único livro publicado que compõe esta fase, o desenvolvimento volta a ser um tema privilegiado.

Esse esquema parece não se aplicar corretamente a Roland Corbisier, que inclusive antes da experiência isebiana parece ter se debruçado sobre o debate a respeito do desenvolvimento. Além disso, o paulista parece ter, diferentemente de Vieira Pinto,

mantido suas intervenções como intelectual público, divulgando suas reflexões em publicações periódicas de grande circulação.

Norma Côrtes⁶⁴ afirmou que o pensamento de Vieira Pinto, e talvez poderíamos estender tal afirmação a Corbisier, foi cravado pela teoria da dependência. Por outro lado, considerando especificamente o âmbito filosófico, e por conseguinte a história da filosofia latino-americana, há que se considerar o surgimento da filosofia da libertação em face de sua proposta de filosofia do desenvolvimento. Assim, a tematização da filosofia da libertação no sentido fraco e forte do termo exige, segundo pretendemos, a consideração da produção isebiana. No sentido fraco, pois sua obra nitidamente aborda a questão da libertação. E na segunda acepção, pois através Paulo Freire, ambos fazem parte da genealogia, embora quase contemporânea, da filosofia da libertação.

Outros estudos devem ser feitos, investigando a relação entre Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier e outros filósofos contemporâneos que trataram da questão da libertação, como Pierre Moussa, Amílcar Cabral e Frantz Fanon; abordando a delimitação metafilosófica entre filosofia política e ética, especialmente, e a filosofia do desenvolvimento; contrastando a filosofia do desenvolvimento dos dois autores em estudo e as propostas de Machado Neto(1963), Denis Goulet (1966) e Leonard Hobhouse (1924), por exemplo; e avaliando os impactos da filosofia do desenvolvimento em outros autores, como Paulo Freire, por exemplo, que escreve sua principal obra sob forte influência de Vieira Pinto e de outros isebianos, tal como abordaremos no item 3.2.

Vale ressaltar que o pensamento hegeliano foi fundamental tanto para Corbisier quanto para Vieira Pinto. Ambos desenvolveram um enfoque original para tratar da questão do subdesenvolvimento utilizando a dialética do senhor e do escravo⁶⁵.

2.3.3 *Filosofia do desenvolvimento como doutrina ou paradigma filosófico*

Com o sentido intimamente vinculado ao anterior, esta acepção se refere não ao movimento da filosofia do desenvolvimento como movimento comum aos pensadores dos países subdesenvolvidos, mas a um conjunto de ideias compartilhadas pelos habitantes do país subdesenvolvido e à forma como intelectuais e artistas compartilham determinado

⁶⁴ Conferir sua fala no 3º Colóquio Álvaro Vieira Pinto, ocorrido em Porto Alegre em 14 de dezembro de 2018.

⁶⁵ Em algum momento futuro eu trabalharei a forma como distintos autores do Sul Global, além destes dois já citados eu incluiria Frantz Fanon, desenvolveram reflexões lançando mão dessa noção hegeliana. No caso do filósofo martinicano, ele a utiliza para refletir acerca da libertação racial. A este respeito, conferir Deivison Faustino (2022).

paradigma. Se o primeiro sentido se refere especialmente aos pares que se devotam à mesma disciplina, este segundo se refere à forma como a filosofia do desenvolvimento relaciona-se às ideias do agente histórico do desenvolvimento nacional, as massas, e como os produtores da cultura esclarecida compartilham determinadas ideias em comum, o que pode ser expresso pelo conceito kuhniano de paradigma.

É fundamental conceber a filosofia do desenvolvimento não apenas a partir de seu aspecto filosófico formal, isto é, uma discussão acadêmica, empreendida por filósofos e outros acadêmicos profissionais e em determinado contexto institucional. A institucionalização e profissionalização da filosofia, que ocorreu no Brasil sobretudo a partir da década de 1930, e adquiriu seus contornos atuais com a criação do Sistema Nacional de Pós-Graduação, em 1968, sendo bastante influenciada pelo modelo universitário estadunidense, são marcos fundamentais para a compreensão da filosofia como atividade formal. Contudo, filosofia não se identifica e nem se reduz a esta filosofia acadêmica, profissional e institucionalizada. A filosofia é uma atividade sobretudo humana, e só posteriormente se distingue em prática profissional e que segue determinados ritos e diretrizes sistematizadas por uma tradição.

Mesmo se considerada a historicidade da instituição onde se ensina, divulga e produz filosofia, que hoje é universidade ou instituto especializado, mas antes foi faculdade de teologia, monastério, ágora, pórtico, liceu, oca, yachaywasi ou calmecac, sempre houve manifestações filosóficas extrainstitucionais. Através de um Diógenes de Sinope, de um Epicteto, de uma Nísia Floresta Brasileira ou de um Antônio Bispo dos Santos, a filosofia é produzida por quem filosofa e elabora esse seu pensar de forma a transmitir para outras pessoas, não necessariamente de forma institucionalizada e profissional.

É preciso levar em conta o marcador de classe para analisar essa distinção. Dessas instituições citadas, pouquíssimas, considerando a variedade que a história da Humanidade nos legou, a maioria tem um papel destacado na educação das elites e classes superiores. Mesmo hoje, apesar das políticas de ação afirmativa e considerando as Instituições Federais de Ensino Superior ou as Universidades Estaduais, determinados cursos com maior valorização financeira e reconhecimento social ainda são elitizados.

A filosofia do desenvolvimento enquanto paradigma filosófico se vincula à proposta de Vieira Pinto aventada em *Ideologia e desenvolvimento nacional*, quanto tenta precisar e esclarecer o caráter de sua proposta de uma ideologia nacional. Tal como abordado acima (item 2.3.2 “a”), para Vieira Pinto, não há desenvolvimento nacional sem

ideologia do desenvolvimento, e essa ideologia é tão potente para alavancar este processo quanto maior for sua presença junto às massas. A ideologia nacional, esclarece o filósofo, tem como objetivo:

analisar, por meio de disciplinas científicas, os dados do processo histórico de nosso país neste momento e de forjar a teoria explicativa da sua realidade, para do conjunto extrair regras práticas que permitam a intensificação útil do processo (1960, p. 45).

Eis o que ele propõe como programa para a filosofia do desenvolvimento. Contudo, nas obras seguintes o autor se encaminha para a construção de uma escola ou doutrina da filosofia do desenvolvimento. Já em *Consciência e realidade nacional* (2020) ele propõe diversas contribuições às distintas disciplinas filosóficas com base nesse paradigma: daí resultam a ética do desenvolvimento, a educação para o desenvolvimento, a lógica do desenvolvimento, a teoria política do desenvolvimento e assim sucessivamente. Trata-se de uma distinção que eu conceberia como horizontal entre as diferentes vertentes ou correntes no interior da filosofia. A partir daí, seria possível, em se tratando da ética, por exemplo, distinguir a ética estoica, a ética empirista ou a ética do desenvolvimento.

Estamos aqui diante de uma escola filosófica em processo de constituição, de um corpo doutrinário ou de um paradigma que poderia ter sido, e foi, compartilhado por diferentes pensadores. Exemplo disso é Paulo Freire, tal como abordaremos no item 3.2. O patrono da educação brasileira desenvolveu um conjunto de reflexões que tocam na questão pedagógica, mas sua *Pedagogia do oprimido* tem mais afinidade com a educação para o desenvolvimento do que com a pedagogia como ciência da educação propriamente dito. Contudo, a perseguição sofrida pelos isebianos foi responsável por um corte severo no projeto dos autores, tal como expusemos no item anterior. Nada obstante, à luz do exposto é lícito sugerir uma importante revisão no modo de contar a história da filosofia brasileira: a filosofia do desenvolvimento e sua plataforma filosófica são um capítulo de relevo neste campo.

2.3.4 *Filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma*

Por outro lado, é possível desvelar ainda outra acepção para a filosofia do desenvolvimento, intimamente vinculada às anteriores. O objetivo desta seção é propor a

concepção da filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma. Se, por um lado, ela pode ser compreendida como movimento filosófico ou como doutrina a partir de duas vias: primeiro, partindo da apreensão da presença da discussão da questão do desenvolvimento e de seus aspectos filosóficos em diferentes obras e autores, não apenas do Brasil, mas de todo o mundo subdesenvolvido; e, segundo, da consideração da plataforma paradigmática e tética proposta por seus expoentes. Por outro lado, a intuição da possibilidade de compreendê-la como disciplina filosófica autônoma decorre de uma passagem deveras estranha encontrada na obra de Álvaro Vieira Pinto.

Em *Ideologia e desenvolvimento nacional* ele afirma, ao tornar preciso o sentido que ele dá à filosofia do desenvolvimento: “é conveniente, também, esclarecer que não pretendemos criar, à maneira de certos pensadores menores, o que se chamaria de ‘filosofia brasileira’, propósito cujo ridículo nos parece desnecessário salientar” (1960, p. 45). O que seria exatamente esta proposta de uma filosofia brasileira? Quem seriam estes pensadores menores? O autor não fornece respostas. Nada obstante, em nossa interpretação, o autor recusa a noção de uma filosofia brasileira como sendo algo apartado do filosofar enquanto tal. A produção filosófica feita a partir da realidade brasileira é tão filosófica quanto a francesa ou alemã.

Mas ainda assim, parece-nos que os objetivos da filosofia do desenvolvimento, quais sejam: “analisar, por meio de disciplinas científicas, os dados do processo histórico de nosso país neste momento e de forjar a teoria explicativa da sua realidade, para do conjunto extrair regras práticas que permitam a intensificação útil do processo” (1960, p. 45), os objetivos da filosofia do desenvolvimento podem ser atualizados e levados a cabo em nossa realidade atual. Tal como vimos, nesse texto a preocupação essencial de Vieira Pinto não se restringe ao desenvolvimento enquanto índice econômico, mas ao desenvolvimento enquanto um dos elementos constituidores do destino histórico da coletividade brasileira: o problema filosófico do autor é o destino nacional. Contudo, não se trata de um tema restrito à nação brasileira, porquanto a meditação a respeito do destino nacional toca toda e qualquer coletividade.

Mas por que uma disciplina filosófica, e não uma reflexão filosófica simples sobre o tema? Parece-nos lícito e defensável elaborar tal disciplina à luz da imperiosidade do tema do desenvolvimento. Tal como observado acima, muito embora outras discursividades tenham sido desposadas pelas massas, e especialmente pelas novas gerações, e portanto tenham se convertido na ideologia que move sua ação histórica; o jargão desenvolvimentista ainda segue presente no discurso político e econômico.

Ademais, além das ideias a respeito do desenvolvimento, ideias-força ou ideias utilizadas para a dominação, existe o desenvolvimento enquanto fato.

O principal motivo que me faz refletir a respeito do desenvolvimento nacional e propor uma filosofia do desenvolvimento se relaciona à questão: o que deve ser feito com nosso país? Tal como indicado acima (item 2.3.2 “d”), Vieira Pinto, com o qual concordamos, defende que “o Brasil não precisa ser salvo, precisa ser desenvolvido” (Vieira Pinto, 2020, vol. I, p. 241). Isto não exclui outras tarefas, como a descolonização, por exemplo, mas coloca em evidência a tarefa coletiva de magna importância histórica, que é o desenvolvimento nacional. E a necessidade de desenvolver o país poder provada empiricamente através do exemplo de uma adolescente acompanhada da mãe que procura uma delegacia para denunciar um crime cibernético de cunho sexual. Se ela não encontra uma delegada competente para realizar uma escuta sensível e acolhedora; nem um prédio com ambiente também acolhedor; se ela não tem à sua disposição, na própria delegacia, serviços de atendimento psicológico e social; se ela não recebe encaminhamento prioritário para outros serviços da rede de atenção psicossocial que se fizerem necessários; se a delegada e o sistema jurídico não têm meios penais e técnicos eficazes o suficiente para empreender a investigação e a punição do criminoso; então estamos diante da necessidade do desenvolvimento, porquanto se trata de um contexto em que se evidenciam entraves ou possibilidades de melhoria das condições de existência das massas. A falta de uma delegacia especializada em atendimento à mulher e em crimes digitais; a falta de oferecimento de serviços de acolhimento psicossocial, e em seu próprio prédio; a falta de uma rede de atenção psicossocial resolutiva e capaz de atender a integralidade de suas demandas de saúde; as lacunas na legislação, que impedem a punição e tipificação correta de crimes, e as limitações técnicas dos setores de investigação, que dificultam a localização e prisão de criminosos; todos esses são sinais empíricos da necessidade do desenvolvimento. Outros exemplos poderiam ser utilizados, mas o importante a se reter é a imperiosidade de ações que impliquem a melhoria da existência cotidiana das massas.

Por outro lado, a resolução hipotética, via desenvolvimento nacional, do problema apresentado, de uma adolescente vítima de crime cibernético, pode ilustrar nossa concepção de desenvolvimento como sendo um processo autóctone e de desenrolar das potencialidades interiores de uma coletividade. Muito embora a experiência internacional nos forneça subsídios importantes, é a própria sociedade brasileira, com sua

formação econômica, social e cultural específica, que fornecerá o material para a resolução de cada uma das faltas que apresentamos acima.

A respeito da delimitação da filosofia do desenvolvimento em relação a outras disciplinas filosóficas, seguindo um raciocínio com o qual concordamos, Roland Corbisier (1978a, p. 24) apresenta e critica a tese que afirma existirem apenas duas disciplinas filosóficas essenciais, a ontologia e a gnosiologia, e que, por conseguinte, toda meditação filosófica pura se reduziria a ambas. Por outro lado, certas posições muito menos restritivas ainda poderiam colocar objeções à constituição da filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma. Com efeito, qual seria sua necessidade, uma vez que o desenvolvimento nacional pode ser tema da filosofia política ou que o destino histórico e a possibilidade de aventar uma linearidade evolutiva do *continuum* subdesenvolvimento-desenvolvimento é de competência da filosofia da história? A filosofia do desenvolvimento estaria voltada especificamente à meditação a respeito do processo de *desenvolvimento* e de *subdesenvolvimento* de uma coletividade, não apenas com referência a um Estado nacional, mas também de outros contornos com maior ou menor abrangência. Ela trataria da gênese desses dois processos, que podem interpretados como fazendo parte de um *continuum*, mas não se reduzem a ele. O questionamento a respeito o melhor sistema de governo para a promoção do desenvolvimento faz parte da competência da filosofia política, mas a filosofia do desenvolvimento além de tratar desta mesma questão, vai além, e aborda outras temáticas relacionadas. Por sua vez, quanto à tese da linearidade dos processos de desenvolvimento, a filosofia do desenvolvimento mostra que ela é uma dentre outras tantas e que inclusive é falsa, pois o processo de desenvolvimento nacional é irrepetível.

A filosofia do desenvolvimento não é uma disciplina primária, tal como a ontologia ou a lógica. Defendo que seu estatuto seja similar ao da filosofia da tecnologia: certas questões surgem da interseção entre esta e outras áreas da filosofia, como a ontologia, quando questiona o ser da técnica ou da tecnologia. Ou então a ética, ao indagar a respeito da neutralidade ou não da técnica ou meditar a respeito de aprimorar o ser humano a partir do uso de meios técnicos. Por sua vez, a filosofia política teria como um de seus temas de competência a relação entre obras tecnológicas de vulto e a decisão política: esta última deveria ser privilégio dos técnicos, dos políticos ou caberia à decisão popular e democrática? Entretanto, por mais que existam interseções, a partir de determinado momento o acúmulo de reflexões tecnológicas dá cor e forma a um novo

campo de estudos: a filosofia da tecnologia. O mesmo poderia ser dito da filosofia da mente ou da filosofia do desenvolvimento.

2.3.5 *Conclusão*

Metodologicamente, a história da filosofia requer, tanto em seu ensino quanto nas atividades relacionadas à pesquisa, a referência a alguma totalidade ou delimitação de outro tipo. É à luz deste axioma que os cursos de história da filosofia dividem a matéria em grandes épocas, como aquelas que caracterizam a filosofia ocidental: filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Existem algumas divisões utilizadas para o estudo da história da filosofia latino-americana.

Enrique Dussel (2012), em um texto apresentado pela primeira vez em 1982, divide a filosofia em três épocas: época da filosofia colonial, da dependência colonial e da filosofia em face da segunda emancipação. Ele deixa de lado o pensamento pré-hispânico por entender, naquela ocasião, que se tratava de pensamento e não propriamente filosofia, pois faltariam a essas ideias a atitude metódica o suficiente para ser considerada filosofia. O autor, claro está, incorre no problema do reducionismo, elaborado por Cabrera e apresentado acima. Nada obstante, em sua evolução filosófica Dussel provavelmente teria superado essa posição à luz de suas pesquisas históricas mais maduras. Nas décadas seguintes, conforme verificado em sua segunda grande ética (Dussel, 2012), publicada originalmente em 1995, e em sua política da libertação (Dussel, 2014), publicada originalmente em 2007, o autor apresenta essas reflexões.

Paulo Margutti tem desenvolvido aquilo que Lúcio Álvaro Marques (2023) chama de nova historiografia da filosofia brasileira. Até o momento o autor publicou duas obras que condensam suas reflexões, sendo que vários outros textos que apresentam uma investigação aprofundada de distintos autores foram publicados de maneira paralela. O primeiro volume tem como delimitador o período colonial da história da filosofia brasileira, ainda que o autor se proponha a examinar alguns aspectos da filosofia portuguesa e o pensamento indígena e africano (Margutti, 2013). Por sua vez, no segundo volume o autor trata da ruptura iluminista, cobrindo especialmente o intervalo de 1808 a 1843 (Margutti, 2020).

Diversos grupos também têm sugerido outras formas de delimitar o estudo e a pesquisa em história da filosofia. Abre-se, então, a possibilidade da escrita da história da filosofia feminista, a história da filosofia africana, afro-brasileira, indígena etc.

À luz deste princípio é lícito o estabelecimento do campo de estudos da história da filosofia brasileira, da história da filosofia francesa, da história da filosofia alemã e assim sucessivamente. A filosofia não perde com isto sua universalidade, mas pelo contrário: desta forma ela se mostra concreta. Esta última forma de dividir a história da filosofia – para fins didáticos e de pesquisa, reitera-se – permite encontrar na história da filosofia inglesa o empirismo inglês e a filosofia analítica de um Russel, por exemplo; na história da filosofia francesa, o racionalismo cartesiano e sua polêmica com Malebranche, o iluminismo e o existencialismo de um Marcel ou Sartre; e na história da filosofia brasileira, a produção filosófica da Escola de Recife, a antropofagia de Oswald de Andrade, e a filosofia do desenvolvimento.

A totalidade ou delimitação que constitui a metodologia da história da filosofia é uma abstração de um processo cultural e social objetivo, portanto diversas representações podem ser elaboradas e, por conseguinte, um mesmo filósofo, movimento ou escola filosófica podem ser alocados em distintos campos de estudo. Herbert Marcuse pode ser arrolado como representante do marxismo ocidental, ele fez parte da história da filosofia alemã e da história da filosofia estadunidense, por exemplo. Por sua vez, Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier são representantes da filosofia nacionalista libertadora do século XX, da filosofia do desenvolvimento, da história da filosofia do Sul Global e da história da filosofia brasileira: tudo isto sem excluir outras possibilidades, até mesmo outras aparentemente absurdas, como seria aparentemente apontar as contribuições de Álvaro Vieira Pinto para os estudos clássicos, pois até sua entrada no ISEB, em 1955, ele era reconhecido como um grande helenista.

3. O conceito de Filosofia da Libertação

Tal como aventado acima, defendemos que o subdesenvolvimento e a dominação dificultam o fruir e fluir da experiência filosófica, contudo não impedem sua realização e nem tampouco que ela seja autêntica. Trata-se, dissemos, de uma situação análoga à de uma pessoa em um relacionamento abusivo, que é marcado pela dependência emocional e pela dinâmica de poder desigual. Ela pode, sim, ser feliz, contudo, deve cumprir um conjunto de tarefas árduas se quiser alcançar a felicidade plena. Ela pode viver momentos de felicidade, contudo separados por constantes humilhações, violências e opressões. Diante disso, uma de suas tarefas seria transformar radicalmente suas relações: ela deve tanto suprimir sua relação com parceiro abusivo quanto com aqueles e aquelas que

podem cumprir uma função conciliadora. Neste último caso, claro está, a conciliação corresponde à manutenção de uma relação cujo evidente caráter patogênico não passa despercebido pela consciência popular, que a caracteriza como “tóxica”.

3.1 As quatro acepções da expressão “filosofia da libertação”

Tal como “filosofia do desenvolvimento”, a expressão “filosofia da libertação” possui quatro acepções principais. A seguir, apresentá-las-emos, antecipando o seguinte: os dois primeiros sentidos da expressão são aceitos pela comunidade filosófica, enquanto a sistematização dos dois últimos carrega certa pretensão de originalidade.

3.1.1 Filosofia da libertação em sentido estrito

Em sentido estrito ou forte, a expressão “filosofia da libertação” se refere ao movimento filosófico iniciado na Argentina no final dos anos 1960 e início dos anos 1970. Um de seus elementos centrais é o desenvolvimento do filosofar a partir da categoria de exterioridade, conforme reelaborada por Enrique Dussel (2011), o que está patente em um manifesto assinado pelo grupo fundador da corrente. Entretanto, nem todos seus membros a utilizam explicitamente. A primeira geração do movimento da filosofia da libertação é composta por Enrique Dussel (1934-2023), Hugo Assmann, Rodolfo Kusch.

No Brasil, a filosofia da libertação teve papel essencial para o surgimento da filosofia da ancestralidade, especialmente na figura de Eduardo David de Oliveira e Adilbênia Freire Machado. Por assim dizer, no Brasil, a libertação passa necessariamente pelo questionamento a respeito da ancestralidade. Além desses dois, outros autores também representam a filosofia da libertação na contemporaneidade, como Daniel Pansarelli, Hugo Allan Matos e Euclides Mance. Giselle Schnorr também pode ser arrolada como uma das pensadoras contemporâneas vinculadas à filosofia da libertação, embora tenha se direcionado suas preocupações cada vez mais para a filosofia intercultural.

Culturalmente, são três as principais influência para o surgimento deste movimento: o já abordado debate travado entre Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea a

respeito da existência e autenticidade da filosofia latino-americana, a teoria marxista da dependência e um contexto científico e teológico marcado pelo paradigma da libertação.

O debate entre Bondy e Zea teve papel fundamental para o surgimento do caráter propositivo da filosofia da libertação, isto é, por sua pretensão de contribuir criativamente à história da filosofia, em detrimento de uma postura caudatária e exclusivamente exegética das correntes filosóficas estrangeiras. Ademais, as reflexões de Salazar Bondy, ao se direcionarem cada vez mais para a questão da dominação, serviram como referência para que Enrique Dussel, por exemplo, cogitasse estabelecer uma parceria. Nela, provavelmente ele comporia o grupo dos fundadores da filosofia da libertação, contudo, este projeto foi interrompido por sua precoce morte, em 1973.

A teoria marxista da dependência surgiu no decorrer dos anos 1960, opondo-se especialmente à chamada teoria do desenvolvimento e às teorias dos partidos comunistas latino-americanos. Em relação à teoria do desenvolvimento, a crítica principal dos teóricos da dependência enfrentou o pensamento cepalino. A tese do intercâmbio desigual, por exemplo, foi apontada como insuficiente para explicar o subdesenvolvimento latino-americano.

O pensamento dos partidos comunistas latino-americanos está longe de ser homogêneo, porém é possível interpretá-lo à luz de sua convergência e fundamentação comum no marxismo internacional. Apesar de toda heterogeneidade, a teoria da dependência criticou o etapismo latino-americano.

Por fim, no decorrer dos anos 1960 surgiram diversas propostas disciplinares calcadas no pensamento da libertação. Dentre elas, especialmente a pedagogia da libertação, cujo expoente principal é Paulo Freire; e a teologia da libertação, de Gustavo Gutierrez, por exemplo, foram as principais influências culturais da filosofia da libertação. Não por acaso, muitos dos mais destacados pensadores da filosofia da libertação também foram grandes expoentes da teologia da libertação, como Enrique Dussel e Franz Hinkelammert. Essa proximidade, aliás, parece ser razão suficiente para levantar barreiras e reservas em muitos pensadores; sejam marxistas, que não veem senão como oportunismo a aproximação entre Marx e Cristo, pois esta seria uma forma de salvar a igreja do avanço da emancipação da alienação religiosa; sejam religiosos, que não veem senão como uma heresia a aproximação entre Cristo e Marx, pois esta seria uma forma de condenar a igreja através de uma mistura que apresenta o profano disfarçado de divino.

O caso de Paulo Freire em particular é emblemático, porque através dele é possível diagnosticar a presença do pensamento isebiano na genealogia do pensar de diversos outros autores e autoras da filosofia contemporânea, não só dos expoentes da filosofia da libertação. Os conceitos de consciência ingênua e consciência crítica, elaborados por Vieira Pinto (2020); as reflexões de Roland Corbisier (1958) sobre a formação colonial da cultura brasileira; o conceito de conscientização, que Freire remete a Vieira Pinto e Guerreiro Ramos, e inclusive isto chegou a ser citado por Enrique Dussel (2012, p. 436); esses são alguns dos elementos essenciais do filosofar freiriano que têm origem isebiana e que ajudam a sustentar a tese da filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação, tal como aprofundaremos no item 4.2.

Uma das particularidades do movimento da filosofia da libertação no Brasil é a grande influência exercida pela matriz de pensamento afro-brasileira e africana. Tal característica pode ser explicada pela relevância das civilizações africanas na formação nacional brasileira. A este respeito, vale lembrar que Lélia Gonzalez (2020) defende que não seríamos a rigor parte da América Latina, mas da Améfrica Ladina, tal como explicado acima. A filosofia da ancestralidade, tal como proposta por Eduardo Oliveira (2021) e Adilbênia Machado (2019), por exemplo, ilustra isso.

A filosofia do desenvolvimento, claro está, não pode ser uma filosofia da libertação neste primeiro sentido, pois seus expoentes não foram partícipes do grupo fundador desse movimento. Além disso, o movimento da filosofia da libertação surge como reação à inexistência de uma filosofia de Nossa América, portanto ignorando ou não reconhecendo a filosofia do desenvolvimento enquanto tal.

3.1.2 Filosofia da libertação em sentido amplo

Em contraste com o sentido anterior, a filosofia da libertação em sentido amplo ou fraco se refere à produção filosófica que aborda os temas relacionados à libertação e à dominação, mas em certos casos de modo não sistemático ou então ela surge como implicação de outro tema que pode ser considerado central para o desenvolvimento daquela reflexão. Os autores e as autoras que fazem parte deste campo, embora não componham um movimento unificado, encontram na denúncia da dominação e no anúncio da libertação o fator que permite englobar sua obra e prática em uma tendência comum.

Esse duplo papel, de denúncia da dominação e anúncio da libertação, acompanhou a história das lutas por liberdade, muito embora nem sempre a prática libertadora tenha sido consubstanciada em textos escritos e, em inúmeros casos, eles não tenham sido conservados e, portanto, não chegaram até nós. Por esta razão, eximimo-nos de indicar objetivamente na história o surgimento objetivo da filosofia da libertação nesta acepção. Nada obstante, o ano de 1492 é uma referência ou critério para a realização de um corte epocal que marca a intensificação dessas reflexões. Isto, pois este ano marca o surgimento daquilo que Enrique Dussel chama de “encobrimento do Outro”. A partir daí, nasce e vigora a matriz colonial de poder, que ainda se sustenta e que foi, no todo ou em suas partes, objeto da reflexão dos filósofos e das filósofas que compõem esse grupo.

As reflexões de Aníbal Quijano (2005; 2010) sintetizam pelo menos quatro séculos de reflexões sobre o padrão global de poder iniciado em 1492. Ele, aqueles e aquelas, portanto, que hoje criticam este padrão estão longe de ser pioneiros. Com base em uma tese desenvolvida em outro trabalho (Costa; Martins; Machado, 2023), podemos afirmar que as ações de resistência à colonialidade são coetâneas a ela mesma. Ora, nenhuma ação de opressão ou dominação é isenta de resistência, de contraposição. O ser humano tem na insurgência uma de suas possibilidades existenciais, mas na rebeldia em face da dominação, uma decorrência inerente à sua própria humanidade⁶⁶. De forma radical ou não, obtendo resolutivamente sua liberdade ou não, recusando-se peremptoriamente a aceitar ser dominado ou fazendo concessões: o ser humano necessariamente se rebelará ante a dominação. À luz deste entendimento, a filosofia da libertação é a expressão racionalizada da atividade de busca da liberdade, neste caso, concretizando-se como libertação da colonialidade.

O ano de 1492 não representa o surgimento da dominação no mundo, senão da matriz de poder vigente. A população do Tawantinsuyu, por exemplo, vivia sob domínio do inca e de sua seleta família. Ele era um governante autoritário que gozava de um harém e detinha o poder de determinar o matrimônio de seus súditos. Ele determinava a migração dos habitantes do incanato para atender seus propósitos, sejam geopolíticos, de diminuir a quantidade de braços dispostos a se revoltar contra seu poder, sejam econômicos, para suprir a mão de obra faltante em outra parte (Prescott, 1979; Ramos, 2022). Não é difícil imaginar a dominação ideológica que sustentava a visão do inca

⁶⁶ Aqui, humanidade se refere ao caráter de ser um humano, e não ao conjunto dos seres humanos, sentido este que exprimimos com maiúscula, “Humanidade”. A humanidade está para o ser humano assim como a dignidade está para o digno ou a felicidade para o feliz.

como o Sol encarnado na terra. Outro exemplo pode ser encontrado entre os povos nativos do Brasil, e mesmo em outras civilizações mundo afora: a dominação de gênero. Ainda se admitido por hipótese que ela fosse uma forma branda (*soft*) de opressão na ocasião da chegada dos europeus, ela segue sendo uma forma de dominação. Nada obstante, se 1492 não inaugura a dominação no mundo, certamente é partir deste marco que a colonialidade vigora. E pela primeira vez na história pluriversal “o mundo se torna mundial” e neste processo começam a ser construídas as condições para o domínio do globo a partir do dispositivo de poder chamado de colonialidade.

Portanto, o ano de 1492 e a época inaugurada por ele, a modernidade, representam um corte epistemológico importante para entender da filosofia da libertação em sentido amplo. Podemos elencar diversos filósofos e filósofas que desenvolveram uma filosofia da libertação neste sentido, a começar pelo frei Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), autor que, argumenta Enrique Dussel (2010), foi o primeiro filósofo da modernidade⁶⁷. Em realidade, argumenta, ele produziu um antidiscurso, isto é, foi o primeiro filósofo – que se tem registro⁶⁸ – a se opor à colonização nascente. Na controvérsia de Valladolid, em que se debatia o direito de os espanhóis combaterem, conquistarem e dominarem os ameríndios, Sepúlveda afirmou a justiça da guerra santa, enquanto Las Casas defendeu o oposto.

A filósofa Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885) também pode ser arrolada como pertencente à corrente da filosofia da libertação em sentido amplo. Augusta foi uma das pioneiras do feminismo brasileiro, defendendo o acesso das mulheres à educação formal, o que se concretizou não apenas na teorização, mas também na militância através da criação do Colégio Augusto, instituição voltada à educação de meninas. Paulo Margutti destaca sua conclamação para que o Brasil eduque suas mulheres. A autora, pois, afirmava:

⁶⁷ Tese que não deixa de suscitar controvérsias, já que o cânone eurocêntrico atribui a Descartes, que produziu suas obras apenas no século seguinte, este posto. Sem embargo, a posição de Dussel me parece correta e o conceito de “cartografia da exclusão”, de Rodrigo Marcos de Jesus (2021), auxilia a sustentá-la.

⁶⁸ Reitero este ponto, pois este é um tema de grande importância da história da filosofia. Inúmeros autores tiveram os registros de sua obra totalmente ou parcialmente destruídos. Dentre os casos mais célebres estão os filósofos gregos antigos, dos quais muitas vezes restaram tão somente fragmentos de seu pensamento que outros autores citaram. Por outro lado, vale lembrar que no Brasil, conforme narra Ivan Domingues (2017a), as reformas pombalinas implicaram não apenas a expulsão dos jesuítas, mas no epistemicídio através da queima das bibliotecas contendo a produção filosófica de diversas faculdades administradas por eles.

que em todos os tempos e todas as nações a educação feminina sempre foi uma das características mais salientes da civilização, tendo influência sobre a moralidade dos povos. Na verdade, o lugar que a mulher ocupa na sociedade é “o barômetro que indica os progressos de sua civilização” (2020, p. 423).

Não é de surpreender que a autora tenha sofrido perseguição devido às suas posturas, que eram inconciliáveis com o estado da dominação de gênero naquela época. No poema épico *A Lágrima de um Caeté*, Augusta aborda a degradação do indígena brasileiro em virtude da colonização e o drama dos liberais derrotados na Revolução Praieira (Margutti, 2019; 2020).

Na contemporaneidade, o filósofo martinicano Frantz Fanon (1925-1961), ao lado de vários outros filósofos da descolonização africana, também compõe a filosofia da libertação em sentido amplo. A Martinica é uma ilha caribenha e, tal como outras tantas possessões, é ainda uma colônia francesa⁶⁹. Fanon empreende em seu *Pele negra, máscaras brancas* (2008) um processo de catábase ou então, em outros termos, a conscientização de sua realidade, especialmente social e racial. Em sua terra natal, ele era ensinado que era francês. Ele relata que muitas das crianças da Martinica, território de maioria negra, eram ensinadas a fazer uma redação, nos últimos dias de aula, sobre suas expectativas para as eminentes férias. Elas, então, escreviam sobre seus desejos de correr pelos campos – devido à sua geografia, não muito comuns na ilha, mas sim na França – até ficarem com as bochechas rosadas. Fanon compartilhava a crença de que era francês até chegar na França, para cursar seus estudos superiores. Só ali ele se conscientizou do fato de que era negro, e não um francês, pelo menos assim os franceses o tratavam. *Pele negra, máscaras brancas* realiza uma abordagem psicanalítica da questão racial, abordando-a tanto na perspectiva do homem de cor em relação à mulher branca quanto da mulher de cor em relação ao homem branco. Além disso, Fanon também critica os impactos do racismo na subjetividade humana, tornando esta obra uma referência fundamental para a libertação racial.

Por outro lado, em seu pensamento tardio, as questões relacionadas à libertação nacional da Argélia e de outras nações africanas ganham cada vez mais espaço. Ainda que no mesmo período ele também tenha tratado de temas relacionados à saúde mental, *Os condenados da terra* (Fanon, 2005) é, por assim dizer, o ápice de suas reflexões. A obra, pois, amalgama todos os principais temas tratados pelo autor: o racismo, a

⁶⁹ É surpreendente que 80% da biodiversidade e 97% do território da Zona Econômica Exclusiva da França é constituída pelos “departamentos ultramarinos” – ou, sem eufemismo, por suas colônias –. Territórios sem representação política autêntica na metrópole e onde grassa a pobreza, o que é característico da situação colonial (Ferdinand, 2022, p. 29).

descolonização e problemáticas que ela implica, os efeitos da colonização na psicopatologia do colonizado e assim sucessivamente.

Em uma postura radical e que mescla gnosiologia e política Fanon afirma que:

no seio do povo, em todos os tempos, a verdade só esteve com os nacionais. Nenhuma verdade absoluta, nenhum discurso sobre a transparência da alma pode abalar essa posição. A mentira da situação colonial, o colonizado responde com uma mentira igual. A conduta é aberta com os nacionais, crispada e ilegível com os colonos. A verdade, é aquilo que precipita o desmantelamento do regime colonial, é o que favorece a emergência da nação. O verdadeiro é aquilo que protege os indígenas e destrói os estranhos. No contexto colonial, não há conduta de verdade. E o bem é simplesmente tudo aquilo que faz mal *a eles* (2005, p. 67).

Outros filósofos e filósofas poderiam ser acrescentados a esta lista de autores que fazem parte do campo da filosofia da libertação em sentido amplo. Karl Marx, cuja relevância para o paradigma da libertação foi sustentada por Euclides Mance (2022), é um deles, assim como Herbert Marcuse, Amílcar Cabral, Augusto Salazar Bondy, Lélia Gonzalez, bell hooks⁷⁰, Angela Davis e Julio Cabrera, apenas para citar alguns. E claro, Roland Corbisier e Álvaro Vieira Pinto, tal como examinaremos no próximo capítulo. Na obra de cada um e de cada uma há uma discussão mais ou menos aprofundada a respeito da dominação e da libertação.

Por conseguinte, a proposta de um “mosaico brasileiro da filosofia da libertação”, conforme apresentada por Daniel Pansarelli (2024, p. 144), merece ampliação, no sentido de abarcar, na história da filosofia da libertação no Brasil, mesmo a filosofia com “um recorte estritamente acadêmico”, tal como o enfoque sugerido pelo autor, diversas outras obras, dentre as quais as dos isebianos. Ademais, um mosaico mais abrangente da filosofia da libertação, não apenas brasileiro, mas latino-americano e global, é imperioso.

Um autor que apresenta algumas convergências com nossa posição é Abdiel Rodríguez Reyes (2023), entretanto, possuímos importantes divergências de ordem conceitual. Ele sustenta distinguir a filosofia da libertação argentina – concepção que já começa equivocada, pois negligencia a presença e a participação do brasileiro Hugo

⁷⁰ Seguindo as indicações da própria autora, seu nome e sobrenome serão grafados com letras minúsculas. Tal opção, defende ela, sugere que, mais importante que a individualidade do nome e do sobrenome, são suas reflexões.

Assmann no grupo⁷¹ – e o movimento da filosofia da libertação, que seria mais amplo. Enquanto aquele se refere à filosofia da libertação no primeiro sentido por nós abordado, este último guarda ressonâncias com nossa elaboração da filosofia da libertação em sentido amplo, porém estas duas últimas concepções não correspondem. Isto, pois o autor, embora tenha certa consciência de que a filosofia da libertação surge como resistência à matriz colonial de poder: “em um sentido mais amplo, entendemos a filosofia da libertação como uma resposta à dominação do encobrimento do império espanhol sobre grande parte de *nuestra Abya Yala*” (p. 3), sua concepção não é certa, pois escamoteia o fato de que Nossa Abya Yala fora dominada pelos ibéricos, e não pelos espanhóis em particular. Apenas sob a hipótese, que recusamos por absurda, de que o autor esteja sugerindo ter existido uma experiência histórica de formação nacional radicalmente diferente entre a colonização espanhola e a portuguesa, seria admissível a particularização que o texto apresenta. A despeito disso, temos ainda outra divergência, esta ainda mais grave. Ele afirma que:

o movimento em sentido amplo é quando uma geração de vários filósofos e pensadores refletem em torno de uma problemática, neste caso a libertação. O movimento em sentido estrito é quando uma geração de vários filósofos e pensadores refletem explicitamente sob a denominação de filosofia da libertação, como no caso do grupo dos argentinos” (Reyes, 2023, p. 3).

Ora, é evidente que a escola da filosofia da libertação iniciada entre o final dos anos 1960 e início de 1970 sistematizou uma forma de pensar e possui certa unidade geracional e transmissão transgeracional, isto é, se consolidou como uma tradição de pensamento com várias gerações. Porém, desde o encobrimento do Outro latino-americano, não houve uma, mas várias gerações que se debruçaram sobre a problemática da libertação. Os problemas suscitados pela dominação e pela libertação não são de um período da história da filosofia latino-americana, mas de uma época, a que se iniciou em 1492.

O pensamento de Reyes, porém, traz algumas reflexões de relevo, como sua argumentação de que a “pensar a filosofia da libertação como movimento em sentido amplo, permite-nos possuir uma visão integral de seu desenvolvimento” (2023, p. 5), o que converge com nossa concepção; e a de que a “veia da filosofia da libertação

⁷¹ Aliás, para o autor, *Nuestra América* seria precisamente “*de ellos*”, e não Nossa. Isto é, em diversos momentos ele simplesmente dissocia o Brasil da América Latina, desenvolvendo reflexões que ignoram as expressões brasileiras daquilo que ele chama de “movimento [*movimiento*] da filosofia da libertação”.

argentina tem de ser entendida no marco mais amplo do movimento da filosofia da libertação” (2023, p. 11).

Em Lúcio Álvaro Marques (2023, p. 215-224) encontramos uma caracterização de filosofia da libertação centrada no primeiro sentido por nós indicado, e que toma como matriz sobretudo o pensamento de Enrique Dussel, mas que aponta para uma ampliação deste sentido. Ele afirma que são cinco as gerações da filosofia da libertação: a primeira, vigente de 1960 a 1970, se refere à origem do pensamento libertador; a segunda, de 1970 a 1989, ao desenvolvimento e fundação da crítica latino-americana; a terceira, de 1989 a 2000, ao desenvolvimento e atualização da crítica da filosofia; a quarta, de 2000 a 2013, à interlocução da filosofia com outras disciplinas; e a última, a partir de 2013, à maturidade e diálogo histórico, comprovados pela difusão e criação de redes de pesquisa. O autor apresenta inicialmente duas definições de filosofia da libertação: uma baseada em Leopoldo Zea, segundo a qual ela nasceria “da consciência da exploração, escravidão e dependência impostas pelos interesses estrangeiros sobre a América Latina” (Marques, 2023, p. 219). Portanto, ainda que o tema da libertação seja preocupação de toda filosofia, em Nossa América ele seria uma preocupação central. E a outra definição foi apresentada a partir da obra de Enrique Dussel, evidenciando a centralidade da exterioridade para este filosofar. A filosofia da libertação latino-americana, então, teria como pretensão repensar *toda* a filosofia, ou seja, todas as disciplinas, a partir da exterioridade: o outro, o oprimido, o não-ser.

Nada obstante, logo a seguir Marques elabora um balanço dessas reflexões, e a caracterização de filosofia da libertação apresentada por ele e nossa concepção confluem: “a filosofia da libertação não é uma forma de filosofar apenas de um lugar, mas de todo e qualquer pensamento que não se acomoda diante de qualquer forma de injustiça onde quer que ela se manifeste” (2023, p. 223). Por conseguinte, ainda que a partir do movimento da filosofia da libertação tal forma de filosofar tenha adquirido centralidade e sistematicidade, antes dele outras “formas” de filosofia da libertação existiam. A insurgência em face da injustiça, pois, não é privilégio de um tempo histórico.

Por fim, algo a ser salientado é que mesmo o pensamento de autores progressistas contém alguma contradição. Apenas para introduzir uma questão da dialética do pensar, vale a pena indicar que uma das formas como a contradição se mostrará nele pode ser entendida a partir da fenomenologia da argumentação, descrita por Julio Cabrera (2018b). A depender da configuração (*Gestalt*) argumentativa, uma Lélia Gonzalez (2020), por exemplo, no texto “A categoria político-cultural da

amefricanidade”, pode representar tanto uma autora arrojada(+), capaz de lançar mão da psicanálise e do pensamento negro para analisar de forma inventiva(+) a formação cultural brasileira; quanto uma autora ainda tributária do pensamento branco(-), europeu(-) e falocêntrico(-). Outras contradições poderiam ser apontadas, como aquela existente entre a radicalidade buscada por Gonzalez ao propor a categoria de amefricanidade e sua recepção, que por vezes não é tão radical assim.

3.1.3 *Filosofia da libertação em sentido diluso*

Para caracterizar esta terceira acepção, recorremos a um dos neologismos de Guimarães Rosa (2017), que utiliza o termo “diluso” no conto “A terceira margem”. Segundo José Wisnik (Chads, 2016), *diluso* se refere a algo ainda mais diluído ou dissolvido que *diluto*. Esta última palavra é dicionarizada e significa “que se dilui” (Ferreira, 1986, p. 590). Outra palavra semelhante, “deluso”, também foi dicionarizada e indica a noção de “que engana” (Aulete, 1968, p. 1080; Ferreira, 1986, p. 533), “que foi deludido; enganado, iludido, iluso” (Ferreira, 1986, p. 533). Diluso pode se referir ao misto entre diluído e ilusão⁷².

Por conseguinte, optamos por utilizar este termo para caracterizar essa acepção da expressão “filosofia da libertação” em razão da incipiência com que diferentes autores e autoras trataram da questão da libertação. Parece-nos relevante explicitar essa acepção para explicar o porquê de muitos só em aparência se devotarem à questão da liberdade: de fato, seu pensamento revela antes uma subjacente ou contingente tendência de contribuir à dominação.

Talvez um autor que exemplifique a libertação neste sentido seja o padre Antônio Vieira. Margutti (2013) e Valse e Schnorr (2018) são concordes em apontar sua ambiguidade e contradição ao defender que aos negros caberia a escravidão e aos indígenas a conversão. Segundo Margutti, “Vieira simplesmente ignora a sua própria defesa da igualdade dos seres humanos, independente de raça ou origem” (2013, p. 254). Portanto, apesar de ele ter sido, ainda segundo Margutti, “o pensador do século XVII que denunciou de maneira mais contundente os abusos e a crueldade da escravidão africana [no Brasil]” (2013, p. 250, com adaptação), trata-se de uma denúncia que vem

⁷² Este não é um ponto consensual na interpretação do pensamento de Guimarães Rosa: conferir, por exemplo, o trabalho de Eurípedes Souto (2020, p. 42 e segs.), que o compreende de modo radicalmente distinto. Não me aprofundarei nesta discussão. O essencial é reter a ideia que explicitamos logo acima: o diluso é o misto de diluído com ilusão.

acompanhada de uma consolação religiosa: apesar do sequestro, da diáspora forçada, da imposição do julgo escravagista e da rude faina diária, “os negro deveriam dar infinitas graças a Deus por terem sido tirados de suas terras, onde viviam como pagãos, e trazidos ao Brasil, onde tiveram a oportunidade de ser instruídos na fé, viver como cristãos e se salvar” (2013, p. 245-246). Ao negro escravizado era prometida uma vida de bençãos depois da morte: “se a sorte dos escravos é baixa e penosa nesta vida, ela será alta e gloriosa na outra” (2013, p. 246).

Neste quesito, Padre Antônio Vieira parece ter desempenhado uma função social não muito diferente daquela ocupada por Ginés de Sepúlveda, que afirma que os europeus educavam os indígenas na virtude e na verdadeira religião, que seriam, diz ele, mais valiosas que o ouro e a prata, e que, acrescenta Enrique Dussel, “os europeus extraem brutalmente das minas americanas” (2010, p. 356). O filósofo luso-brasileiro assumiu uma função de justificação da expansão e do domínio europeu. Ele, por assim dizer, libertou o indígena do julgo da escravidão e o agrilhoou em ombros africanos. Entretanto, sob um ponto de vista religioso, a pele rubra e a negra deveriam ser marcadas pelo mesmo sinal da cruz. Por conseguinte, a conversão imposta e a servidão forçada dos indígenas, sinais de que se convertiam em cristãos, poderia representar algum inconveniente?

3.1.4 Filosofia da libertação em sentido metafilosófico

Esta é uma das contribuições desta tese com maior pretensão de originalidade. De acordo com este sentido da expressão, o metafilosófico, a filosofia da libertação deve ser tomada como uma das disciplinas ou ciências da filosofia. Como disciplina filosófica, é de sua competência os já aludidos fenômenos de libertação e dominação, e outras questões a eles relacionados. Ela deve ocupar lugar essencial na filosofia geral em virtude da urgência de seus temas. Isto significa que, tal como esperamos, por exemplo, que um tratado de filosofia da tecnologia aborde as relações entre tecnologia e ética, tecnologia e os temas da filosofia política ou da lógica etc., devemos esperar que ele trate da relação entre tecnologia e a libertação e dominação. Ou seja, o tratado, que é considerado um gênero sistemático e extensivo, deve compreender, pelo menos em linhas gerais, a totalidade das questões relacionadas a determinado assunto. Obviamente, é impossível alcançar uma abordagem exaustiva de temas tão amplos quanto a filosofia da tecnologia, tamanha a produção e as articulações possíveis. Entretanto, é esperado que o

tratado consiga abranger extensivamente os problemas deste campo. Por conseguinte, a libertação, que sugere temas essenciais para o ser e para o destino do ser humano, deve fazer parte das questões incontornáveis por parte da reflexão filosófica.

A conveniência de se elaborar tal disciplina reside na possibilidade de se reunir e articular diversas investigações, indagações, reflexões e ações que tocam os temas sugeridos pela dominação e pela libertação. O conceito de interseccionalidade, por exemplo, resulta do processo de luta por libertação que vai além da constatação da existência de múltiplas formas de opressão na sociedade: ele se refere à experiência de pessoas ou grupos que são trespassados por várias formas delas: ser mulher e ser negra, conjugados, culminam em um modo distinto de opressão (Akotirene, 2020). Tal conceito poderia ser abordado desde a perspectiva disciplinar da filosofia da libertação, investigando tanto seu potencial de explicação de fenômenos da realidade quanto sua difusão e uso no contexto acadêmico e extra-acadêmico.

Entretanto, qual a relação existente entre as distintas formas de opressão e o processo libertador? É possível estabelecer uma axiologia entre elas? Operar sua redução a uma delas? A superação de uma forma é requisito para a superação de outras ou seu enfrentamento deve ser concomitante? Qual delas teria primazia, se é que uma delas chega a ter? Eis algumas das questões de competência da filosofia da libertação. Luís Felipe Miguel (2024) apresenta os debates travados no interior do marxismo e que versam sobre as relações entre classe – conceito que tende a ser privilegiado na análise social por esta vertente –, raça e gênero, defendendo a necessidade de se evitar o reducionismo. As questões raciais, pois, embora indissociáveis da luta de classes e do surgimento do capitalismo, não podem ser reduzidas a mero reflexo do referido antagonismo. Todavia, esta parece ser uma questão considerada já resolvida por grandes expoentes do pensamento progressista e de seus seguidores: a reflexão sobre a luta de classes, ao não receber sua devida centralidade, argumentam eles, seria escamoteada em prol da manutenção do sistema de produção atual. Ademais, estaríamos diante de uma das manifestações do tão danoso divisionismo da classe trabalhadora. Trata-se, portanto, de uma interpretação que integra distintas formas de opressão, mas que integra reduzindo e dissolvendo outras formas de opressão à luta de classes. Não concordamos com tal tratamento do tema, e a seguir, no item 4.1, elaboraremos nossa própria proposta de resolução com base na teoria da multiplicidade de contradições do real.

A filosofia da libertação enquanto disciplina filosófica empreende a análise da existência social. Para esta tarefa crítica, é essencial o uso de marcadores sociais.

Comumente classe, raça e gênero são os mais investigados, porém outros são possíveis e a reflexão sobre eles é necessária, como os de religião, que amiúde está relacionado à raça; faixa etária, o que nos possibilitaria, por exemplo, investigar como o novo é sufocado pelo tradicional; e nacionalidade, englobando especialmente os dois primeiros sentidos que expusemos acima, no item 2.3.2 e suas relações com os processos de dominação internacional e intranacional.

Algo a ser salientado é a questão que toca no caráter religioso ou laico da filosofia da libertação. Não é incomum associarem a filosofia da libertação com a teologia da libertação, e mais especificamente uma teologia católica. Isto pode ser compreendido à luz de sua sistematização enquanto escola filosófica, que contou com pensadores contribuindo aos dois campos, como Enrique Dussel, Hugo Assmann ou Franz Himkelammert. Contudo, nossa proposta defende que filosofia da libertação nessas bases teológicas é apenas uma perspectiva dentre outras perspectivas dentro da filosofia da libertação. A teologia desempenhou papel fundamental – no sentido exato do termo – no surgimento e no desenvolvimento da filosofia da libertação, entretanto, enquanto movimento e enquanto disciplina, a filosofia da libertação vai além dessas bases teóricas teológicas específicas. A já citada filosofia da ancestralidade pode ser arrolada como caso comprovador. O emprego da metáfora da história da filosofia da libertação como a construção de um edifício, em que a teologia da libertação seria o alicerce, a fundação, não é totalmente adequado se considerado que filosoficamente é possível a elaboração de uma proposta filosófica vinculada à filosofia da libertação, mas que busca outras bases. A teologia da libertação não é o pecado original da filosofia da libertação. Como implicação deste raciocínio, podemos elencar não a desconsideração ou diminuição do papel histórico daquela, mas sim a amplificação das possibilidades para o futuro desta última.

Este sentido da filosofia da libertação só pôde ser elaborado à luz de sua própria história, o que faz com que ele englobe os anteriores. A filosofia da libertação parece relacionar-se sobretudo com a política e com a ética. Inclusive, Enrique Dussel destacou-se nesses dois campos. Como critérios de delimitação, seguindo o mesmo raciocínio empregado para separar a filosofia do desenvolvimento de outras disciplinas, sugerimos que a filosofia da libertação não trata das formas de governo primordialmente senão como elementos que se relacionam aos processos de libertação e dominação. Estes dois últimos são os conceitos privilegiados por ela. Por sua vez, quanto à ética, a filosofia da

libertação parece devotar-se mais à libertação e à crítica à dominação, enquanto a ética parece ter amiúde um campo mais vasto de preocupações.

Tal como elaboramos no item 2.3.4 a respeito da filosofia do desenvolvimento, a filosofia da libertação também não é uma disciplina primária. Seria possível reduzi-la a outras disciplinas, tal como é possível reduzir a filosofia da tecnologia ou a filosofia da linguagem. Entretanto, a autonomia que propomos se justifica considerando a relevância do tema e a necessidade da constituição de uma disciplina unificada.

3.1.5 Nem continente, nem ilha, mas filosofia do Sul: a filosofia da libertação como a base para um modo Outro de se fazer filosofia

“Tudo está a favor da mentalidade dominante, exceto o curso da história”.

Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. II, p. 402).

Se Renato Noguera (2020) está correto ao argumentar que o surgimento da filosofia se assemelha mais com o da arquitetura e da religiosidade do que com o do telefone ou do avião, podemos deduzir daí que os povos de Nossa América já filosofavam antes de 1492, ano do encobrimento do Outro. De maneira análoga à música, que se manifesta a partir de diferentes estilos, ritmos, instrumentos e técnicas, ou pode ser passada de uma geração à seguinte tanto através da aprendizagem oral e da prática quanto através do registro e da conservação por meio de partituras, mas nunca deixa de ser música, o filosofar é regido pela multiplicidade. Uma filosofia da filosofia, portanto, sob a perspectiva de uma abordagem crítica, logo que considera a historicidade e a autoconsciência que uma comunidade tem de si mesma, deve partir do pensamento autóctone, daquela que é chamada, não sem controvérsia, de filosofia indígena. Todos os temas da história da filosofia latinoamericana, por conseguinte, devem ser reformulados, superando os entraves forjados pelo eurocentrismo.

A civilização hegemônica no Tawantinsuyu organizava a aprendizagem e a formação de seus grupos dirigentes nos Yachaywasi, com os amautas; enquanto os mesoamericanos, por exemplo os astecas, nos calmecac, com os tlamatinimes. Dessas duas formas pedagógicas decorria uma transmissão institucionalizada do saber filosófico e que utilizava diferentes meios para sua conservação. Nas terras hoje abrangidas pelo Brasil, em contraste, a transmissão filosófica se dava – e em muitos grupos isto ainda ocorre – por meio da oralidade exclusivamente. Vivendo em sociedades indiferenciadas

quanto à classe ou grupo social, os nativos não mantinham registro escrito de sua filosofia, o que foi aproveitado pelos colonizadores, indica Walter Mignolo (2012), para justificar a suposta superioridade europeia⁷³. Uma vez que a batalha pela submissão política e econômica nunca esteve separada da batalha pela dominação cultural, tal como indicado por Álvaro Vieira Pinto (2008), pouco restou da sabedoria construída multimilenariamente por esses povos.

Por conseguinte, o primeiro momento do esquema de estudo da história da filosofia *desde* América Latina, no sentido proposto por Cabrera e apresentado acima (item 2.3.2), deve ser a filosofia dos povos nativos: tupi, macro-jê, karib e aruak; nahuas; incas; maias; e mapuches são alguns deles. Contudo, há que se atentar aos quatro problemas metodológicos elencados por Julio Cabrera na obra escrita em parceria com Rafael Alves (2020): o problema da diversidade, do reducionismo, da deformação e da inteligibilidade. Em particular, deve ser enfatizado o assim chamado problema da deformação⁷⁴, que se fundamenta nas:

dificuldades no estudo de fontes de pensamentos que têm que ser literalmente “desenterrados” após a destruição de documentos e formas de vida pelos invasores, até o ponto de nunca termos a certeza de estarmos realmente estudando pensamento indígenas e não alguma das suas muitas deturpações (Cabrera; Alves, 2020, p. 18).

O segundo momento do esquema de estudo da história da filosofia da América Latina, ou de Abya Yala, Tawantinsuyu, Anáhuac, Pindorama, da Grande Comarca ou da Pátria Grande..., é sua invasão, sua conquista e a consequente imposição da tradição filosófica europeia como a única legítima. A partir daí a metafilosofia deve debruçar-se sobre a escolástica ibérica e sobre como a *ratio studiorum* determinou, ou melhor, foi usada para cercear o pensamento filosófico nestas terras.

⁷³ O colonizador é sobretudo um rapinante astuto. Para se beneficiar materialmente do Outro dominado, agarra qualquer oportunidade que lhe aparece: Ivan Domingues (2017a) relata como o português, dizendo que os índios, não tinham em sua língua a letra “F”, nem “L” e nem “R”, não tinham, portanto, nem fé, nem lei e nem rei, o que tornava a colonização uma imperiosidade cuja justificativa salvacionista era uma das mais importantes.

⁷⁴ Por sua vez, tratarei aprofundadamente do problema do reducionismo em outra ocasião, em um texto metodológico, em que mostrarei suas relações com a leitura eurodogmática. Parece-me essencial conceber esse problema a partir de sua interação com uma assunção “eurocriteriosa” ou “euroarquimédica” do tema.

O terceiro momento inicia-se no século XIX, com a primeira onda de processos de independência na região e desemboca no quarto, com as lutas políticas e filosóficas pela segunda independência, cujo início pode ser remetido a meados do século XX⁷⁵.

À luz do exposto, um dos temas de maior relevo para a história da filosofia e para a metafilosofia é a situação de dominação. Desde 1492, ano do Encobrimento do Outro, foi sendo gestado um padrão global de poder que, se é verdade que não fez surgir a dominação no mundo, também é verdadeiro que ele inaugurou uma matriz nova e específica de domínio.

Considerando a invasão, Julio Cabrera propõe um conceito cheio de possibilidades investigativas para a história da filosofia: a “pensação”. Partindo da ideia de que o pensamento está internamente vinculado à ação, podendo ambos serem concebidos como os polos de um continuum, é possível afirmar que:

o pensamento, por mais puro que pareça, sempre tem uma tendência à ação, à intervenção na realidade, à sua transformação. E, por outro lado, a ação tem uma tendência ao pensamento, a buscar sua melhor expressão, comunicação e difusão em um discurso teórico (2018, p. 33).

Essa concepção é valiosa, pois, segundo ele, permite afastar-nos tanto da atitude de total ignorância, indiferença ou desprezo ante o saber indígena, que é a atitude hegemônica – e eurocêntrica, acrescentaríamos –, e também a igualmente errônea atitude de considerar esse saber maravilhoso – idílico –. Com base nesse conceito o dogmatismo que enrodilha a questão da filosofia latinoamericana poderá ser superado: ao invés de um pensamento positivista que sucede à escolástica e assim sucessivamente, propõe o filósofo, as várias formas de resistência à colonização devem ser levadas em consideração, e depois as buscas por independência – bem-sucedidas do ponto de vista jurídico e formal –, e por emancipação – estas combatidas com o maior ardor pelas forças imperialistas e neocolonizadoras.

Por sua vez, quanto à metafilosofia, inscrevendo-se em uma tradição de crítica, de destruição, de reconstrução, de antropofagia, de transição, de alteração e de libertação, este capítulo tem como objetivo principal defender que a denominada “filosofia do Sul” é uma das vias da filosofia contemporânea. Se é verdade que suas raízes podem ser traçadas a outras épocas, é na atualidade que este modo de filosofar começa a ser

⁷⁵ Essa periodização encontra fundamentação no pensamento de Cabrera (2018) e de Dussel (2012), e será aprofundada em outra ocasião. É importante reconhecer o papel do ISEB como antecedente e fonte para a filosofia da libertação e para outras vertentes filosóficas críticas.

sistematizado e a ganhar maior difusão, constituindo um conjunto de tradições de pensamento.

No que se segue, as duas principais vias filosóficas contemporâneas serão revisitadas, tomando como referência um ensaio de Ivan Domingues. Sua proposta, de uma via “experencial” será cotejada brevemente e, por fim, seguiremos sua metodologia para sugerir a existência de uma via Outra de se fazer filosofia.

a) As duas vias da filosofia contemporânea

O ensaio *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea* foi publicado originalmente em 2009, mas oito anos após veio à luz a segunda edição, revista, ampliada e, segundo o autor, o estudo consagrado a Foucault (cap. 3, p. 100 e segs.) foi reelaborado em uma nova versão. A obra divide-se em quatro capítulos além do prefácio. Seu plano é simples: o prefácio indica o contexto biográfico do autor e as ocasiões que o levaram à escrita do livro, aponta sumariamente aquelas que são as duas vias da filosofia contemporânea, discute alguns casos controversos, explicita seu método e as limitações do trabalho e faz algumas prospecções a respeito dos desenvolvimentos da filosofia no mundo ocidental em geral e no Brasil em particular.

No primeiro capítulo, o autor retoma a distinção entre a via da ilha, que compreende o fazer filosófico centrado nos experimentos mentais e no uso da lógica – especialmente a modal, que recebe ênfase nas reflexões de Domingues –, englobando diversos expoentes da filosofia analítica. Essa via foi nomeada de tal modo considerando a difusão que essa forma de fazer filosofia teve na e desde a Inglaterra, ainda que seja mais correto indicar que se trata de um *locus* epistêmico anglo-saxão, dada a relevância da academia estadunidense para seu florescimento. Por sua vez, a via continental da filosofia centra-se no uso da história da filosofia como elemento estruturante do fazer filosófico. Ela é tradicionalmente vinculada à Europa continental, especialmente França e Alemanha⁷⁶.

⁷⁶ Rodrigo Marcos de Jesus (2021) defende a legitimidade e a necessidade de se rever o ensino de filosofia dada a concepção colonial e eurocêntrica hegemônica e de como ela determinou uma cartografia da razão excludente, que fixa os contextos, problemas, textos, autores e teses consideradas relevantes filosoficamente. Ele afirma que a filosofia, tal como tem sido concebida, praticada e avaliada nas universidades e escolas, mantém-se circunscrita aos quadros conceituais de uma historiografia cujos contornos fundamentais foram elaborados no século XIX. O que salta aos olhos é como um punhado de países com seus respectivos expoentes masculinos é tomado como referência para toda uma época da filosofia, configurando a aludida razão excludente. Além disso, vale ressaltar a centralidade dos quatro

Nos dois capítulos seguintes, o autor aborda primeiro a via da ilha e logo a continental. A composição dos textos é similar: o autor retoma a exposição de cada uma das vias e apresenta, no início de cada subitem do capítulo, seu objetivo, que, de maneira geral, pode ser sintetizado da seguinte forma: “trabalhar os experimentos mentais como ferramentas para resolver problemas metafísicos” (Domingues, 2017b, p. 42) ou “dilemas e problemas epistemológicos” etc., isto no caso da via da ilha; e, no caso da via continental, examinar a inscrição histórica dos problemas, tanto renovando quanto superando a tradição e seus legados e desafios. Ele contrasta ambas as vias a partir de três ciências filosóficas: a metafísica, a epistemologia e a ética, e toma como referência textos clássicos: para abordar a metafísica, um livro de Timothy Williamson, filósofo nascido na Suécia, mas radicado na Inglaterra; no caso da epistemologia, o texto é um artigo do estadunidense Edmund Gettier; e, no caso da ética, da inglesa Philippa Foot. Quanto à filosofia continental, ele aborda respectivamente (considerando as três ciências elencadas) o pensamento do alemão Hans Jonas, e dos franceses Michel Foucault e Paul Ricœur.

No quarto e último capítulo ele aponta as particularidades, potenciais, limites e perigos das duas vias: se a primeira via pode conduzir ao logicismo, a segunda ao historicismo, indica Domingues. Enquanto a primeira tende a suscitar a coragem de pensamento, fazendo, por vezes, tabula rasa da história da filosofia para dedicar-se às reivindicações e pretensões que são resolvidas através dos meios do pensamento, como os experimentos mentais; a segunda tende a utilizar a história da filosofia para dar contexto aos problemas filosóficos, podendo resvalar no servilismo, na erudição livresca e na morte do pensamento.

Por fim, Domingues propõe outro caminho para o filosofar, equidistante tanto da via dos experimentos mentais quanto da via da história da filosofia: em relação à primeira, seu intuito é “apoiar a reflexão filosófica numa experiência propriamente ‘existencial’, como Platão, na “República”, ao falar da velhice e dos efeitos da idade na pergunta do filósofo pelo bom governo e pela cidade ideal” (Domingues, 2017b, p. 151). Já em relação à segunda, seu intuito é “enraizar a reflexão filosófica em problemas contemporâneos” (Domingues, 2017b, p. 151). Na compreensão do autor, filósofos como Aristóteles, Sêneca, Agostinho, Descartes, Pascal, Rousseau, Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein, Heidegger e inúmeros outros exemplificam esse filtro “existencial” para a

últimos países citados para esse cânone: Inglaterra, Estados Unidos, França e Alemanha (Jesus, 2021, p. 27).

filosofia, filtro e forma de filosofar que estão “perigosamente sentenciados de morte” em alguns segmentos da filosofia contemporânea, cada vez mais técnica em geral, e lógica ou erudita, a depender de qual das vias hegemônicas é tomada em consideração.

O espaço argumentativo requerido pela proposta de Domingues é mais amplo que o da lógica da filosofia analítica e das outras vertentes anglo-americanas: requer mais do que pretensões e experimentos mentais, que servem como um apontador a laser para abordar filosoficamente determinados temas, afirma o autor, ecoando as críticas de Appiah. Por sua vez, esse espaço é menor do que as reconstruções históricas infundáveis da tradição continental. Aproximando-se da noção de espaço de reflexão, de Canguilhem, ele defende o preenchimento desse espaço com a experiência pessoal e com elementos da própria realidade que rodeia o filósofo. Desse espaço, que é ao mesmo tempo existencial, real e virtual, deve emergir a experiência filosófica, não tangendo seu desenvolvimento pelas limitações do logicismo ou historicismo, pois tal como o físico transforma a experiência em experimento, lançando mão de instrumentos para medida e precisão, o filósofo:

em busca de substância para seus raciocínios e suas reflexões, deverá introduzir na experiência – a sua, a do confrade e a do vulgo, vivendo aqui e agora ou nos confins do tempo, como Platão – o filtro existencial e esforçar-se para dar-lhe a expressão conceitual, controlando-a, quando for o caso, mediante remissão ao contexto – espaço e tempo (Domingues, 2017b, p. 153).

Domingues indica que publicará um estudo mais abrangente e aprofundado sobre a mesma temática de seu *O continente e a ilha*. Talvez nesta ocasião ele venha a abordar as filósofas e os filósofos brasileiros e suas respectivas posições, se no continente ou na ilha, pois ainda que haja, segundo ele, uma “relativa ausência de pensadores e filósofos em nossos meios, cujo número mal cabe numa mão” (Domingues, 2017b, p. 28), esse punhado foi solenemente ignorado em seu texto. Ademais, uma vez que o melhor do ensaio, o mais original, a maior contribuição à filosofia que nele é encontrada, é a sugestão desse caminho do filosofar, é com um misto de frustração e curiosidade que o leitor chega ao fim do livro encontrando menos de quatro páginas devotadas à sua exposição. Talvez, portanto, nessa publicação vindoura encontraremos, além da maior exposição das vias consagradas, uma maior sistematização de sua proposta e o exame de outros casos emblemáticos, além de Montaigne, citado por ele.

Apesar de todos os méritos do ensaio de Ivan Domingues, que reconheço serem muitos, vislumbramos outro modo de fazer filosofia. No que se segue, não me proporei

exatamente a criar outra via, mas a expor alguns elementos para a conscientização de sua existência. Além disso, meu objetivo é iniciar a tarefa de sistematização dessa via, uma via que é “Outra”, já indicando de antemão que não tenho a pretensão de esgotar o assunto e nem tampouco apresentar um quadro completo ou definitivo, senão apresentar algumas linhas gerais.

b) Por outra via do filosofar: uma via Outra, uma via nossa

Tomarei como alcunha do modo outro de filosofar a expressão “filosofia do Sul”. Ela poderia ser substituída por várias outras, como filosofia dos condenados da terra, dos habitantes do vale de lágrimas, dos subalternos, dos esfarrapados do mundo... Nada obstante, minha opção terminológica se deu considerando a metáfora “geográfica” das duas outras vias: para além do continente e da ilha, temos, mais ao sul, outra via filosófica. Porém, é necessário nuançar: não se trata do sul meramente geográfico, mas a da noção de Sul geoexistencial e geoepistêmico que temos utilizado nesta tese.

Enquanto a linha do equador separa o mundo em hemisférios norte e sul de um ponto de vista geográfico, a sinuosa linha que divide o mundo em desenvolvido e subdesenvolvido; entre a barbárie e a civilização; entre aqueles que decidem diplomaticamente, de acordo com seus interesses, quais serão considerados países livres e quais serão considerados ditadura, e aqueles que são vítimas de invasões e do acosso diplomático dos primeiros; entre os que consomem a maior parte daquilo que é produzido no mundo e os que têm a maior parte da população faminta; enfim, entre o ser e o não-ser desde um ponto de vista ontológico: esta linha separa o Norte do Sul Global. É graças a essas condições que o México é um país do Sul Global, apesar de situar-se no norte geográfico, enquanto a Austrália é um país do Norte Global, apesar de situar-se no sul. Além disso, acresça-se a tal âmbito geoexistencial a presença do Sul no Norte enquanto não-ser, aqueles que compõem uma exterioridade ante a cultura e a existência social hegemônica, dominadora.

Nós temos esta via do Sul, isto é, não a teremos ou tínhamos, mas trata-se de uma manifestação já tradicional e vivente. Trata-se de uma tradição que já existe, apesar de toda sua dispersão, fragmentariedade e rupturas. Se a tradição, por definição, tem a ver com determinado conteúdo ou forma passados de geração para geração, apesar da aparente descontinuidade dos esforços filosóficos que concretizam essa maneira de filosofar, é possível dizer que a tradição da filosofia do Sul é análoga a um conjunto de

rios pontilhados por inúmeras anhanhonhacanhovas. Cabe aqui citar Guimarães Rosa, autor que esculpe com palavras esse fenômeno geológico que utilizamos como referência:

fim do campo, nas sarjetas entremontãs das bacias, um ribeirão de repente vem, desenrodilhado, ou o fiúme de um riachinho, e dá com o emparedamento, então cava um buraco e por ele se soverte, desaparecendo num emboque, que alguns ainda têm pelo nome gentio, de anhanhonhacanhova. Vara, suterrão, travessando para o outro sopé do morro, ora adiante, onde rebrota desengulido, a água já filtrada, num bilo-bilo fácil, logo se alisando branca e em leves laivos se azulando, que qual polpa cortada de cajú. E mesmo córregos se afundam, no plão, sem razão, a não ser para poderem cruzar intactos por debaixo de rios, e remanam do túnel, ressurtindo, longe, e depressa se afastam, seguindo por terem escolhido de afluir a um rio outro (2016, p. 27).

Essa tradição possui “sumidouros”: os temas, teses e problemas que não encontraram resolução aqui, devido à perseguição, à dominação e à reação opressora dos grupos hegemônicos, aparecem ali e acolá, alhures e trabalhado por outras mãos, pois os esforços históricos de luta pela liberdade não cessam. A vocação histórica e ontológica do ser humano é, pois, ser mais humanizado, tal como reiteradas vezes afirma Paulo Freire (2016)⁷⁷. Nossa pretensão, portanto, não é criar uma filosofia do Sul, mas propor uma forma de sistematizá-la. Por sua vez, provar a hipótese de que a filosofia do desenvolvimento é uma filosofia da libertação cumpre essa forma de sistematização

Um dos elementos reflexivos, então, necessário para esse empreendimento, é a indicação de alguns dos aspectos comuns à vasta e diversificada produção já existente e que parece constituir um corpo epistêmico que apresenta confluências e influências; pautas políticas e sociais; problemas epistêmicos e éticos; e contextos geopolíticos e econômicos similares. Aliás, um dos problemas de competência da história da filosofia consiste exatamente em investigar as razões de esta “tradição” filosófica encontrar na descontinuidade e na fragmentariedade duas de suas notas mais básicas: a filosofia, pois, sempre esteve envolvida nas tensões entre dominação e libertação. E quando ela se dirige à libertação, não é de se admirar que ela seja alvo das forças dominadoras, eliciando, como reação, a perseguição e outras formas de supressão que impedem o desenvolvimento do pensamento.

⁷⁷ O conceito de ser mais, que aparece acompanhado de “humanizado” nas traduções ao inglês, Paulo Freire o apropria de Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. II). Por sua vez, este o elabora como “mais ser” ao se opor à conceituação jasperiana de situações-limite. Para Vieira Pinto a situação-limite, vista de um ponto de vista sociológico e histórico e *desde* a situação dos países subdesenvolvidos, não é a fronteira entre o ser e o nada, mas entre o ser e o mais ser. Não é o muro onde se encerram as possibilidades humanas, mas a abertura à transcendência história que propicia superação do subdesenvolvimento.

Desde Álvaro Vieira Pinto, passando por Paulo Freire, até a produção de bell hooks ou Nelson Maldonado-Torres há tanto o espaço infinito das linhas abissais que separam Norte e Sul Global quanto a proximidade mais íntima de quatro irmãos na luta pela libertação. É certo que rupturas teóricas e metodológicas estão presentes e devem ser levadas em consideração ao serem comparados os autores e as autoras da filosofia suleada. Também são encontradas superações e depurações téticas ao lado de outras teses que foram silenciadas com a ajuda do outro braço prático dos eurocêntricos – a violência totalitária. Quando a perseguição acadêmica e o silenciamento epistêmico não são suficientes, os dominadores lançam mão do canhão. É por isso que uma Nísia Floresta Brasileira, por exemplo, foi forçada a interromper sua produção filosófica no Brasil e desterrar-se. E é por compartilhar a mesma tradição que podemos encontrar convergências e problemas entre ela e diversos autores contemporâneos.

Não seria equivocado afirmar que filosofia do Sul “pretende pensar desde a exterioridade do Outro, do que se situa mais além do sistema machista imperante, do sistema pedagogicamente dominador, do sistema politicamente opressor” (Mance, 2022, p. 747). Enquanto as filosofias do continente e da ilha, especialmente a filosofia calcada na rememoração da história da filosofia, tendem a funcionar a partir da lógica da mesmidade, a filosofia do Sul desenvolve suas reflexões a partir da alteridade ou da exterioridade.

Buscando fundamento em Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. II) é possível afirmar que não sou, nem do continente e nem da ilha. Eu sou do Sul. Minha filosofia deve ser do Sul, pois sou o que sou, porque estou onde estou. E se, ontologicamente, estamos nós, os seres humanos, no mundo, sociologicamente isto equivale a estar em uma territorialidade específica. Território que não é meramente geográfico, mas também determinante de nossa existência social. Ele é regido por um aparato jurídico particular, possui determinadas relações sociais e econômicas, tem um conjunto de manifestações culturais únicas, é organizado por uma formação política própria, sua realidade foi talhada de determinada forma pela história. Com base no mesmo autor podemos afirmar que esse território na atualidade tem a configuração hegemônica de Estado nacional, mas outros contornos são possíveis e até mesmo desejáveis. Um destes contornos é o do Sul Global, que tem sido ressaltado aqui.

Minha filosofia é do Sul. Eu devo isso aos condenados da terra; aos esfarrapados do mundo; aos oprimidos; aos habitantes do vale das lágrimas; à exterioridade; *ao pauper ante festum*; ao Outro e à Outra; ao que foi tratado como objeto pelo cogito cartesiano,

que tomou como sujeito a existência europeia; ao conquistado pelo *ego conquiro* europeu; ao crioulo e ao mestiço; ao indígena chamado de selvagem e ao negro tratado como inferior; aos vitimados pelo parasitismo social.

Mas o que é devido? Minha filosofia; que não é uma filosofia qualquer. É filosofia sim, mas filosofia do Sul. A libertação e a dominação são fenômenos da realidade objetiva e existem desde tempos imemoriais, mas a consciência do papel da filosofia da libertação dos povos, coletividades e grupos, além do indivíduo, tem sido realçado especialmente desde 1492, ano do encobrimento do Outro.

Esse filosofar emerge do vivido, do concretamente vivenciado e, portanto, pode se operacionalizar ou difundir como escrevivência (Evaristo, 2020). Ela não se encerra, por conseguinte, ao cultivo da erudição desinteressada, não almeja ser “atemporal”, falsamente universal. Ele irrompe da vida, logo à vida se relaciona. Ora, se a filosofia é praticada através dessas bases, então ela adquire um sentido, determinado papel, em meio à totalidade vital. Deduzimos daí que a função da filosofia consiste no cuidado da vida. A busca pela plenitude humana, pelo bem-estar, a insurgência contra quaisquer formas de necropolítica, concretizando-se, portanto, como filosofia política, como ética, estética, filosofia do desenvolvimento, filosofia da ancestralidade e assim sucessivamente, são as funções da filosofia. Nas suas diferentes possibilidades disciplinares a filosofia tem a contribuir com a vida.

A filosofia do Sul também cumpre uma função terapêutica. Ela é encontrada tanto em Roland Corbisier (1978) e Álvaro Vieira Pinto (2008) quanto bell hooks⁷⁸ (2017) e Adilbênia Machado (2019). Segundo Corbisier (1978), a descolonização é um processo lento, difícil e doloroso, comparável à convalescença de uma longa e grave enfermidade.

Outro autor que exemplifica essa função terapêutica é Murilo Seabra (2021), quem se propõe a “cuidar do cuidador”. Se, por um lado, em um texto em que polemizava contra Rafael Haddock-Lobo a respeito da questão da filosofia brasileira, Vladimir Safatle empregou certos pressupostos da clínica psicanalítica em uma malfadada tentativa de jogar luz nos recônditos do inconsciente daquele filósofo, por outro, mostra Seabra, Safatle não deixou ele mesmo de ser vítima de seus desejos inconscientes nem de suas preferências epistêmicas explícitas.

⁷⁸ Seguindo as indicações da própria autora, seu nome e sobrenome serão grafados com letras minúsculas. Tal opção, defende ela, sugere que, mais importante que a individualidade do nome e do sobrenome, são suas reflexões.

Feitas essa propedêutica, passaremos agora à argumentação acerca da existência dessa filosofia do sul. Fazendo referência direta ao estudo de Ivan Domingues, realizaremos o exame das mesmas disciplinas filosóficas selecionadas por ele. Nossa pretensão é apresentar textos, autores e autoras que exemplificam esse modo de filosofar.

c) Metafísica

Para abordar a metafísica a partir do modo de fazer filosofia do Sul poderíamos recorrer ao texto já citado de Murilo Seabra (2021), que propõe os conceitos de matriokismo e misabismo para explicar a relação entre a filosofia acadêmica e mundo. O autor sustenta que certos fenômenos são transontológicos, então, se há preconceito, hipocrisia e exclusão no mundo, também os há na filosofia acadêmica. Por conseguinte, a nossa realidade social seria marcada pelo “matriokismo”, termo escolhido a partir de uma analogia com um tradicional brinquedo de origem russa composto por série de bonecas de distintos tamanhos e que são colocadas umas dentro das outras. O preconceito, a hipocrisia e a exclusão existem na sociedade, na cultura, na universidade, nos currículos, na didática, e assim sucessivamente. O mesmo se dá com o racismo, sexismo e com o imperialismo. Por outro lado, também poderíamos recorrer à já aludida ontologia do bem-viver, que não se esgota ou se reduz à obra de Acosta, seja assinalado, e que, à medida em que se ampara também no pensamento andina e no de outros povos ancestrais, traz sensíveis distinções em relação à ontologia ocidental.

Outro autor de interesse é Enrique Dussel. Ao longo de sua obra ele propôs uma ressignificação de alguns termos caros à tradição, ou, melhor dizendo, uma reconceituação. Longe de se configurar uma particularidade dusseliana, essa atitude é corriqueira na história da filosofia: esta é a razão pela qual os conceitos filosóficos não devem ser tomados como sendo unívocos. No texto clássico da filosofia do século XX e essencial para o filosofar do século XXI, *Filosofía de la liberación*, Dussel dá o seguinte sentido à metafísica: “o saber pensar o mundo desde a exterioridade alterativa do outro” (2011, p. 90). E mais adiante ele complementa, afirmando que metafísica “é a passagem da ontologia ao transontológico, ao que se situa mais além do ser, na realidade, o outro” (p. 103-104), portanto dotando-a de centralidade no discurso da sua filosofia da libertação.

Contudo, ao invés de centrar nossa investigação na obra dusseliana diretamente, optamos por tomar como referência o já citado *Metafísica da libertação latino-*

americana: uma rebeldia da alteridade (2020), de Alberto Vivar Flores, dado o caráter sistemático e a própria forma da tessitura reflexiva. Todavia, considerando a forma como Dussel é uma referência central para Flores, é possível dizer que não há uma ruptura radical entre os dois, mas sim uma complementação ou então que Flores sistematizou algumas das reflexões dusselianas, além de ter elaborado reflexões próprias.

Segundo Flores (2020), a Metafísica da Libertação Latino-americana é o núcleo articulador da Filosofia da Libertação e “significa uma permanente luta prometeica do ‘Não-Ser’, da Alteridade ou da Exterioridade, contra o “Ser” da Mesmidade ou Totalidade; ou, se o prefere, dito positivamente, do “Ser- latino-americano’ contra um processo arbitrário de alienação, entificação, ‘nadificação’ ou ‘reificação’”. Baseado em Dussel, ele contrasta a lógica da dominação, que pro-voca a Mesmidade, isto é, a atualização do mesmo no âmbito da Totalidade hegemônica; e a lógica da alteridade ou exterioridade, que faculta a emergência do Outro, do distinto: trata-se da contraposição entre o ontológico e o metafísico.

Os citados processos de alienação, entificação, nadificação ou reificação ocorreram sistematicamente a partir da conquista e colonização das “Américas”. Tais processos, que podem ser sumariados como sendo dominação, intervieram na própria nomeação do continente, de seus países, unidades administrativas, cidades, rios, plantas, animais e assim sucessivamente. O europeu se apoderou e se assenhoreou da Latinoamérica através da espada e da cruz, do canhão e da bíblia.

Enquanto o ser é, o não-ser não é: eis é as bases a partir das quais a ontologia europeia atribuiu a si mesma o caráter de Ser e a todas as outras formas de existência: primeiramente latinoamericana, depois africana e culminando no “Oriente”, a todas as outras formas de existência foi atribuída a situação de não-ser, pois foram dominados. Descobrir, portanto, “os fundamentos perversos que permitem tal ‘ocultação do ser’” (Flores, 2020, p. 116) e, em seguida, propor sua construção e recuperação, são tarefas encabeçadas por Dussel e que constituem a agenda programática de uma Metafísica da Libertação.

Flores admite a identificação da Metafísica Latino-americana com a Metafísica da Libertação, pois aquela “brota desde dentro de uma práxis de libertação dos oprimidos desencadeada por uma rebeldia da Alteridade” (2020, p. 87). Essa Alteridade se identifica com a exterioridade dusseliana e é um elemento essencial para a tradição da escola da filosofia da libertação, da qual Flores faz parte. Por outro lado, aqui fica evidente a relação entre as reflexões metafísicas do autor e o processo da libertação. O

nexo entre a ontologia eleática e a dominação eurocêntrica foi deslindado por Enrique Dussel. Por sua vez, Flores, apoiando-se em seu pensamento, foi capaz de desdobrar suas reflexões de um ponto de vista histórico e metafilosófico.

d) Epistemologia

A referência para abordar a epistemologia é a amefricana bell hooks. Frantz Fanon pode ser elencado como um possível nome, entretanto, ainda que sejam encontradas contribuições à epistemologia em seu *Os condenados da terra* e em outras obras, a dispersão e concisão de suas reflexões me desencorajaram. Também Álvaro Vieira Pinto pode ser arrolado neste campo, especialmente seu *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. Entretanto, uma vez que ele nos servirá como referência para abordar a ética, optamos por explorar outro pensador. Também a própria noção de escrevivência, proposta por Conceição Evaristo (2020), poderia cumprir esse papel, já que tem um importante potencial filosófico, entretanto eu desconheço uma sistematização epistemológica do mesmo. Portanto, optamos por bell hooks.

O texto “A teoria como prática libertadora” (hooks, 2017, p. 83-104) não tem inscrição disciplinar restrita, contudo a epistemologia é privilegiada: tanto por hooks ocupar-se dos resultados cognoscitivos obtidos pela ciência, nesse caso os estudos feministas, e as aplicações desses saberes, considerando especialmente o equacionamento da teoria e da prática feminista; quanto pelas contribuições à sociologia do saber ao estudar as condições em que se realiza a teorização feminista negra nos Estados Unidos.

hooks não só afirma o caráter curador da teorização, como também defende que é a reflexão crítica sobre a própria dor e a própria luta a responsável pela superação da cisão entre teoria e prática: “quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática” (hooks, 2017, p. 85-86). A partir daí diversos são os desdobramentos para as lutas pela libertação, como a crítica à dominação, denunciada por hooks, dos saberes de intelectuais negras e “de cor”, através da hierarquização, no âmbito acadêmico, que subalterniza essa produção graças a uma aliança entre os intelectuais e as intelectuais brancas. A insurgência das intelectuais negras, diga-se de passagem, muitas vezes recebe a pecha de divisionismo: a preta (por acaso uma mulher?) que apresenta pautas distintas daquelas hegemônicas no feminismo ingênuo das mulheres brancas é chamada de estraga-prazeres, tal como testemunha também Sara Ahmed (2022). Outro

desdobramento é a democratização do processo e construção teórica: uma vez que o saber considerado hierarquicamente superior é abstrato, tomado por jargões e tecnicismos, temos uma produção e um consumo desse saber que exclui de antemão a maior parte da coletividade dominada.

Nossa autora afirma que “a teoria pode ser um lugar de cura” (hooks, 2017, p. 85). Foi um lugar de cura para ela que, quando criança, questionava a violência de seu pai, as mágoas que sentia e a falta da sensação de um lar e encontrava na teoria uma das formas de explicar e “fazer ir embora” essas vivências. Também é um lugar de cura para as dores suscitadas pela dominação, as quais ela elenca a homofobia, a exploração de classe, o racismo, o sexismo e o imperialismo (hooks, 2017, p. 102), bem como para outras formas de dor.

Claro está que essa teorização a partir da experiência vivida adquire caráter libertador. O propósito da autora é libertador e o que ela nos lega é uma epistemologia com este mesmo caráter. A partir de seu referencial é possível desenvolver uma produção de conhecimento mais livre, considerando que ela denuncia tanto as opressões de cunho machista quanto aquelas de cunho racial e nos oferece meios para a produção e validação do conhecimento condizentes com esse anseio por liberdade.

e) Ética

Diversos textos que centram suas reflexões em questões éticas poderiam ser aqui examinados para deslindar o desenvolvimento de um filosofar libertador. Também neste caso Enrique Dussel pode servir como uma das grandes referências, já que a ética foi um dos principais temas abordados por ele. Tanto a primeira quanto a segunda éticas dusselianas provam isto. Outro autor argentino de nascença, Julio Cabrera (2018b), também tem reflexões calcadas em uma filosofia do Sul. Ele, pois, desenvolve uma verdadeira desobstrução do filosofar, uma libertação da filosofia das diversas amarras que a oprimem, através de sua abordagem negativa. Em especial, vale ressaltar a fenomenologia da argumentação desenvolvida por ele e a forma como ela surpreende aspectos sociais e históricos como relacionados à boa ou má fortuna de alguma posição filosófica: certos autores são lidos, relidos ou não lidos mais devido a determinadas condições históricas e comunitárias que variam historicamente do que às fortalezas ou debilidades intrínsecas à sua meditação.

Tal como indicamos, nossa pretensão não é criar a via do Sul, mas propor uma forma de sistematizá-la. Nós já temos essa via, isto é, não a teremos ou tínhamos, mas é uma manifestação já tradicional e vivente. Poderíamos ampliar nosso leque de autores, buscando, por exemplo, algum texto da ética ubuntu, entretanto, esbarramos nas nossas atuais limitações de conhecimento a respeito do tema. Optamos por examinar um texto de autoria de Álvaro Vieira Pinto (2020, vol. II), elaborado no bojo de sua proposta de uma filosofia do desenvolvimento como ideologia nacional ou doutrina filosófica.

Seguindo sua concepção de pensamento crítico, Vieira Pinto começa seu raciocínio defendendo que o real determina a ética que lhe é adequada. Então, ele resgata o significado etimológico da ética: inicialmente o termo era um adjetivo e se referia àquilo que era habitual, ao costumeiro em determinada sociedade. O *ethos* seria inicialmente aquilo sancionado por ela como fato social comum e, por conseguinte, seria tomado também como a conduta desejável: “o *ethos* começa por ser o fato, e só porque é fato assume, secundariamente, o caráter de valor. Torna-se critério de julgamento porque, sendo fato, exerce poder coercitivo” (2020, vol. II, p. 232). Ele enfatiza a relevância do nexos entre o uso e mérito ou sanção e afirma que “na sociedade, em qualquer grau de civilização, só existem costumes que tenham ou tenham tido, origem em interesses reais da vida material da comunidade” (2020, vol. II, p. 232-233).

A seguir, ele distingue a ética do ser e a ética do dever ser, enquanto a primeira tende a ater-se aos fatos e, portanto, modificar-se no decorrer do tempo, tal como o próprio suporte social muda; a ética do dever ser é elaborada a partir dos interesses de determinados grupos que almejam eternizar determinados valores que lhes são convenientes.

Em evidente relação com os propósitos de *Consciência e realidade nacional*, ou pelo menos assim nos parece ser, Vieira Pinto propõe o seguinte postulado: “para decidir do nosso comportamento em face do desenvolvimento do país e da contribuição a lhe dar, não é indiferente a postura ética teórica que adotamos, em vista das consequências sobre o nosso entendimento dos fatos” (2020, vol. II, p. 235). Certas posturas tendem a acelerar enquanto outras retardar o processo de desenvolvimento. Com base nisso ele reinterpreta o conceito de dever ser, afirmando que de um ponto de vista sensível à historicidade do real, as ações exigidas a cada momento são aquelas “que transformarão o real deste momento no real do momento próximo, melhor, superior em desenvolvimento” (2020, vol. II, p. 235). Elas são apreendidas não a partir de uma tabela de valores nem a partir do desejo de salvar-se espiritualmente e nem a coerção de um chamado da consciência, mas

sim, porque tal é a lógica dos fatos do progresso social. Por conseguinte, é possível afirmar que:

para o país subdesenvolvido, o estado presente da sociedade, com suas trágicas deficiências, forma o suporte da nova ética a ser adotada. Esta, por assim dizer, é imposta à força, pois os fatos humilhantes aí estão, apontando-nos o caminho das ações materiais que devem suprimi-lo, e criticando, pela sua mesma existência, o sistema de valores que permitiu complacentemente se produzissem e conservassem, sem protestos mais eficazes. A valoração das ações progressistas tem de ser haurida do estado do mundo, e somente se converter em sistema se deste modo melhor atender ao movimento transformador daquele estado (2020, vol. II, p. 236).

O autor denuncia, então, um fenômeno que ocorre mais no país subdesenvolvido que no adiantado: existe uma estrutura dominante que constitui determinado *ethos* e sistema de valores. Contudo, à medida em que se processa o desenvolvimento, diversos fatores eliciam novas condições reais e a seguir novos hábitos e costumes. Compete à consciência crítica formular a ética que atenda à nova situação, desentranhando:

dos fatos originais o aspecto de valor neles contido. Para isso, a primeira das condições é renunciar à crença em valores eternos; a segunda é render-se ao reconhecimento de que não é possível existir na sociedade, de maneira generalizada, certo modo de ser, sem que este se constitua em valor (2020, vol. II, p. 236).

Por fim, o filósofo rechaça as objeções que poderiam ser colocadas à sua concepção e defende que, embora a noção de que a teoria ética tenha fundamentos sociais não seja inédita, o país subdesenvolvido elicia um significado especial, e que cabe ao pensador engajado em sua transformação a elaboração da nova ética: “é tarefa inadiável de seus [do país subdesenvolvidos] pensadores definir o sistema de valores a que deve reagir” (2020, vol. II, p. 237). Ele também discute uma suposta implicação negativa que poderia ser atribuída à sua teoria, mostrando que a vinculação de sua teoria ética à consciência crítica evitaria o risco de ela ser utilizada para favorecer o imperialismo.

Sua proposta exemplifica o fazer filosófico da via do Sul, porque propicia uma libertação da ética e uma ética da libertação. Em algumas passagens, o autor se refere à história da filosofia, contudo ele o faz apenas para contrastar determinado aspecto ou para salientar, por exemplo, que outras teorias éticas já haviam abordado o conceito de fundamento social. Ademais, devido ao próprio estilo de *Consciência e realidade nacional*, embora seja uma obra que inevitavelmente faça parte da história da filosofia e que reflita o domínio que o autor tinha da tradição filosófica, é patente a liberdade

reflexiva adotada por ele. Sua abordagem não se restringiu a comparar doutrinas e teorias éticas, mas, por outro lado, seu foco foi apresentar e defender seu próprio pensamento. A história da filosofia, então, não desempenhou papel essencial em seu argumento. Diferente é o estatuto da libertação nas suas reflexões: ele critica a ética baseada em valores eternos, pois foram atribuídos por algum grupo poderoso e que se fez dominante com base nesses valores. Tal como ele bem notou, eles têm ainda algum papel na manutenção da realidade atual, por mais avessos que eles possam aparecer a ela. Ora, se esta realidade é caracterizada pela dominação em suas diferentes formas, então tal ética funciona como uma das mantenedoras da situação de dominação.

Por conseguinte, a ética do autor é também uma ética da libertação⁷⁹, porque ela se atenta à realidade do país subdesenvolvido, realidade marcada pela miséria, pela superexploração do ser humano pelo ser humano, pela submissão à política externa imperialista e assim sucessivamente. Ao propor a transformação da ética concomitante à transformação da realidade o autor não nos lega outra coisa que não uma ética capaz de liberar a realidade de suas amarras.

f) Considerações finais

Defendemos que, além das vias da ilha e do continente, existe a via do Sul. Se do ponto de vista metafilosófico há uma filosofia do Sul além das filosofias do continente e da ilha, de um ponto de vista epistemológico é possível dizer-se que sendo “outrem” das tradições comumente associadas a estas vias há esta Outra caracterizada pela superação radical do eurocentrismo.

Em certo sentido, fazer filosofia com base na libertação é uma *experiência* de se libertar ou uma consequência dela. Portanto, a filosofia do Sul talvez poderia ser entendida como uma expressão da via experiencial de se filosofar, entendida esta conforme as indicações de Ivan Domingues. Nada obstante, parece-nos que a filosofia do Sul tem um enfoque específico: não se trata de uma filosofia com base na experiência de pessoas em abstrato e nem uma experiência em geral, mas de pessoas em situação de opressão e dominação ou então de pessoas que com este tema se identificam. Por conseguinte, há aqui uma experiência de aspiração à liberdade.

A concepção da filosofia do Sul como via do fazer filosófico e a noção de filosofia como práxis libertadora, conforme elabora Lúcio Álvaro Marques (2023),

⁷⁹ Trata-se de *uma* ética da libertação, e não *a* ética da libertação em sentido dusseliano.

confluem. Então, tal como Paulo Freire e Leonardo Boff, Álvaro Vieira Pinto também deveria ser incluído no campo da filosofia como práxis libertadora. Se é verdade que ele dialogou com a tradição filosófica, e isto está patente, por exemplo, em *O conceito de tecnologia*, com suas referências a Aristóteles, Spengler ou Heidegger, o que habilita sua inclusão no campo da filosofia do continente, por outro lado, o enfoque libertador de sua obra implica uma distinção hermenêutica importante. Nada obstante, as diferentes vias do filosofar não são estanques, um compromisso inapelável com um modo de filosofar.

Tal como um tratado sobre filosofia da tecnologia que não se debruça sobre questões éticas e políticas, ou não tem uma fundamentação lógica, seria julgado – no mínimo – incompleto, defendemos que a filosofia da libertação adquira também estatuto essencial na composição disciplinar do fazer filosófico. Não se trata de fazer filosofia de posição única, como adverte acertadamente José Crisóstomo de Souza (2021, introdução), mas incluir no rol das preocupações filosóficas a questão da dominação, da opressão e da libertação.

3.2 Paulo Freire, o último filósofo do desenvolvimento e o primeiro filósofo da libertação

Comumente Paulo Freire é reconhecido por suas contribuições educacionais. Não seria exagero afirmar que é um ponto de concórdia que ele é um educador. Mas seria ele pedagogo em sentido estrito? É este o melhor termo para caracterizá-lo disciplinarmente? Enquanto o argumento anterior foi calcado especialmente na história da filosofia, o atual visa questionar o caráter mesmo da obra magna de Paulo Freire. Nosso intuito é defender que *Pedagogia do oprimido* não é propriamente dito um livro de pedagogia, nem de filosofia educacional, mas está mais próximo à filosofia política. Nada obstante, eis nossa hipótese, é mais adequado conceber a obra como fazendo uma espécie de passagem da filosofia do desenvolvimento para a filosofia da libertação. Freire pode ser considerado o “último filósofo do desenvolvimento”, além de ser o “primeiro filósofo da libertação”. Esta seção visa sustentar esta afirmação, recorrendo à interpretação de *Pedagogia do oprimido*.

Pedagogia do oprimido não é uma obra de pedagogia enquanto ciência ou técnica da educação, mas uma obra filosófica. Freire dialoga majoritariamente não com pedagogos e nem tampouco com pesquisas empíricas da ciência da educação, mas com expoentes de outros de outros campos, sobretudo – e com papel destacado na construção

de seu raciocínio – da filosofia. O autor não parte educação, mas do ser humano como problema. Entretanto, seu intuito não é elaborar uma antropologia filosófica, ainda que sejam necessários determinados raciocínios e reflexões sobre o tema: ele se propõe a discutir as condições de existência dos “esfarrapados do mundo”, que se encontravam e se encontram majoritariamente nos países condenados da terra, nas nações subdesenvolvidas, no Sul Global. Discutir essas condições e sua superação, temas que, conforme vimos, constituem dois dos focos principais da filosofia do desenvolvimento.

A maneira como os isebianos influenciaram Paulo Freire foi abordada acima. Por si só, esta influência pode indicar a persistência de alguns dos pilares de sua filosofia do desenvolvimento na filosofia da libertação freiriana. Em particular, o conceito de situação-limite conforme reelaborado por Vieira Pinto desempenhou papel fundamental na obra de Freire, seja em *Pedagogia do oprimido*, seja em *Pedagogia da esperança* (2021), obra tardia e que foi escrita por ele quase três décadas depois da primeira para fazer um balanço dela. Em *Pedagogia do oprimido*, Freire toma o conceito de situação-limite conforme reelaborado por Vieira Pinto e afirma que este o esvaziou de sua dimensão pessimista. Por conseguinte, ao problematizar sua realidade, o oprimido se depara não com os limites entre o ser e o nada, mas entre o ser atual e o ser mais.

Os atos-limite, outro conceito de Vieira Pinto, são apresentados por Freire como “aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem sua aceitação dócil e passiva” (Freire, 2016, p. 152). Enquanto para Vieira Pinto os atos-limite “são ações de substituição, fundam-se na negação do dado, no não querê-lo, e dirigem-se à criação do inédito inexistente” (2020, vol. II, p. 284); para Freire (2016, p. 157), através da problematização da realidade o ser humano é capaz de descobrir ou divisar, mais além das situações-limite e em relação com elas, o inédito viável. Vieira Pinto afirma que “o subdesenvolvimento é em conjunto uma ‘situação-limite’” (2020, vol. II, p. 283). Abordado de forma sociológica e histórica, em detrimento da posição individualista e metafísica original, a situação-limite permite aos povos um novo fundamento do “apelo à liberdade”. Freire enquadra a questão de maneira ligeiramente distinta, tratando da situação-limite não enquanto forma puramente sociológica e em âmbito popular-nacional, como faz Vieira Pinto, mas em âmbito comunitário-estratégico. *Pedagogia do oprimido* é um livro de estratégia de luta política, que descreve um método de luta progressista e em prol da liberdade dos seres humanos. As duas abordagens, a freiriana e a vieirista, não se contrapõem, senão que se complementam. Elas operam em âmbitos distintos e complementares.

Um dos postulados básicos da obra é o de que o ser humano tem como vocação histórica e ontológica ser mais, o que se articula⁸⁰ com o mais ser de Álvaro Vieira Pinto. Em *Consciência e realidade nacional* este último reelabora o conceito jasperiano de situação-limite e concebe-o como a fronteira entre o ser e o mais ser, apropriado por Freire como ser mais. Ambos os modos de expressão desse conceito se referem à questão da humanização. Embora, por um lado, humanização e humanismo sejam conceitos particularmente problemáticos à luz do contraste entre sua presença na história da filosofia e a presença dos europeus na história de outros povos⁸¹; é incontestável que tanto Freire quanto Vieira Pinto cultivam-no a partir de outro projeto filosófico, e que merece uma apreciação – embora nos restrinjamos a apenas a indicá-la, e não a desenvolvê-la nesta tese.

É interessante notar que a noção de ser mais será vertida para a tradução em língua inglesa acompanhada do especificador “plenamente humano” [*fully human*] (Freire, 2005), um acréscimo da tradutora Myra Bergman Ramos, já que nem o manuscrito da obra (Freire, 1968) e nem a edição em português (Freire, 2016) o conceito recebe esse acompanhamento⁸². Ademais, Freire também vincula esse conceito à ideia de inconclusão do ser humano: por poder transcender a situação de desumanização, o ser humano tem como possibilidade superar a relação de opressão. Por sua vez, Vieira Pinto (1991) também lançará mão dessa noção de inconclusão, ainda que concebendo-a de forma ligeiramente distinta, o que pode indicar a influência de Freire sobre Vieira Pinto.

Além dessas influências, e o que é ainda mais significativo para nosso argumento, Freire também elabora nesse mesmo livro uma filosofia do desenvolvimento. Ele parte do exame crítico da invasão cultural, entendida como a “penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão” (2016, p. 234). Trata-se

⁸⁰ E que evidencia ainda mais a filiação teórica, diga-se de passagem.

⁸¹ A exortação de Frantz Fanon expressa isso de modo visceral e bastante radical, em um estilo que lhe é peculiar: “Vamos, camaradas. Desde já é melhor decidir virar a página. É preciso sair da grande noite em que fomos mergulhados. O novo dia que já se levanta deve encontrar-nos firmes, prudentes e resolutos. É preciso abandonar nossos sonhos, deixar nossas velhas crenças e nossas amizades de antes da vida. Não percamos tanto tempo em estéreis litanias ou em mimetismos nauseabundos. Deixemos essa Europa que fala sem parar do homem e ao mesmo tempo o massacra em todos os lugares em que o encontra, em todas as esquinas de duas próprias ruas, em todos os cantos do mundo” (2005, p. 361).

“Essa Europa que nunca para de falar do homem, de proclamar que só se preocupa com o homem, sabemos hoje com que sofrimentos a humanidade pagou cada uma das vitórias do seu espírito” (2005, p. 362).

⁸² Endosso a indicação da professora Giselle Moura Schnorr, apresentada em uma aula no ano de 2021, de que *Pedagogia do oprimido* carece de uma edição crítica, contrastando suas diferentes edições e traduções.

de uma das características da “ação cultural antidialógica”, isto é, da ação cultural conservadora ou mantenedora da dominação. Dentre suas implicações, o autor elenca a perda de soberania do dominado: “o ponto de decisão da ação dos invadidos está fora deles e nos dominadores invasores” (2016, p. 247). Por conseguinte, é ilusória – e, acrescentaríamos, ideológica – a assunção de que eles detêm autonomia para decidir. Essa perda não é apenas geopolítica, contudo, mas ontológica: ele investiga os próprios fundamentos do ser dominado, explicando que “submetidos a condições concretas de opressão em que se alienam, transformados em ‘seres para o outro’ do falso ‘ser para si’ de quem dependem, os homens também já não se desenvolvem autenticamente” (2016, p. 248). O *ser para si* é tomado por ele como *condição para o desenvolvimento autêntico*, e por esta razão, “não pode haver desenvolvimento socioeconômico em nenhuma sociedade dual, reflexa, invadida” (2016, p. 247). A partir desta base ele diferencia a mera transformação de um país do processo de desenvolvimento propriamente dito: “se todo desenvolvimento é transformação, nem toda transformação é desenvolvimento” (2016, p. 247).

Sua concepção é antroporreferenciada: ele afirma que não se desenvolvem nem uma semente que germina e nasce e nem um animal que se transforma: apenas o ser humano o faz. Nestas bases ele distingue o desenvolvimento da modernização, porque esta pode representar, e o faz no mais das vezes, uma mera indução sob direção do centro dominador. A sociedade satélite, e este é um conceito usado pelo próprio Paulo Freire, o que mostra o sentido geopolítico de suas reflexões, pode até ter algumas faixas beneficiadas por esse processo, entretanto ele, no fundo, interessa mais à nação dominante. Além disso, o *ser para si* é defendido como critério básico, primordial, para a aferição do desenvolvimento de uma nação, em detrimento dos índices econômicos, seja aqueles centrados na renda *per capita* ou na renda bruta. Estes, pois, representam mais a modernização do que o desenvolvimento autêntico.

Em sua filosofia do desenvolvimento, Freire estabelece duas condições necessárias para o desenvolvimento:

- 1) que haja um movimento de busca, de criatividade, que tenha no ser mesmo que o faz, o seu ponto de decisão; 2) que esse movimento se dê não só no espaço, mas no tempo próprio do ser, do qual ele tenha consciência (2016, p. 247).

Tomando como referência especificamente a defesa que Vieira Pinto (2008) faz do conceito de soberania para o processo de desenvolvimento, é possível afirmar que essa primeira condição e a filosofia do desenvolvimento tardia de Álvaro Vieira Pinto confluem.

Por outro lado, ao privilegiar o tempo, e não o espaço, como condição para o desenvolvimento, Freire parece confluir também com Corbisier, para quem o país com estatuto colonial “não é cultura mas natureza, não é história mas geografia, não é tempo mas espaço, não é vigília mas torpor, não é sujeito mas objeto, não é destino mas instrumento, não é forma porém matéria, não é consciência mas automatismo” (1958, p. 69). Aliás, até mesmo a interpretação de Corbisier da condição do país colonial como instrumento, como ferramenta da nação dominadora, conflui com a primeira condição indicada por Freire.

Portanto, é lícito admitir que Freire não só elaborou uma filosofia do desenvolvimento, como também o fez em continuidade aos esforços de Vieira Pinto e Corbisier. Com efeito, se ele pode ser considerado um discípulo dos isebianos, é correta sua caracterização como último filósofo do desenvolvimento.

Uma objeção que poderia ser apresentada às nossas afirmações é a de que o próprio Paulo Freire não se refere de maneira explícita a uma filosofia do desenvolvimento ou uma filosofia da libertação, senão à questão educacional. Contudo, vale lembrar que, até então, a filosofia da libertação estava em processo de sistematização, e que ele foi um dos pioneiros na reflexão sistemática em torno do paradigma libertador; e que a filosofia do desenvolvimento dos países subdesenvolvidos, conforme conceberam Corbisier e Vieira Pinto, sofria com o peso da perseguição ditatorial. Considerando o fenômeno da perseguição, o próprio Freire enuncia que:

o diálogo crítico e libertador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a luta por sua libertação. Não um diálogo às escâncaras, que provoca a fúria e a repressão maior do opressor” (2016, p. 95).

Mas além de último filósofo do desenvolvimento, Freire também é o “primeiro filósofo da libertação”, no sentido de que ele é tomado amiúde como uma das referências inaugurais de um novo período da história da filosofia, que marca o surgimento da filosofia da libertação em sentido estrito. Isto, pois, ele elaborou de forma sistemática e condensada uma filosofia da libertação. A pedagogia do oprimido se justifica porque o

ser humano tem como vocação histórica e ontológica ser mais, “vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada” (Freire, 2016, p. 62). Não é, portanto, uma obra que trata apenas da opressão pedagógica, trabalhada de maneira regional, mas da opressão pura, alcançando uma abordagem filosófica do tema. É uma obra, portanto, fundamental para uma filosofia da libertação. Existem diversas teses defendidas por Freire que o comprovam, como a de que a libertação consiste na superação da contradição opressor-oprimido, e não a mera inversão dos polos dessa contradição (2016, p. 63-84) ou a de que ninguém liberta ninguém e ninguém se liberta sozinho: os seres humanos se libertam juntos e em comunhão (2016, p. 102-126). Não por acaso, foi uma obra essencial para o movimento da filosofia da libertação, tal como apontaram vários de seus estudiosos e até mesmo seus expoentes, como Enrique Dussel.

Uma das teses principais de *Pedagogia do oprimido* é a da “impossibilidade de a liderança revolucionária usar os mesmos procedimentos antidialógicos de que se servem os opressores para oprimir. Mas ao contrário, o caminho desta liderança deve ser o dialógico, o da comunicação” (Freire, 2016, p. 250). O próprio autor indica isso em diferentes partes da obra. Além disso, em seu raciocínio no decorrer do livro, frequentemente ele contrasta a ação cultural dominadora e a libertadora, mostrando os inconvenientes da primeira para a libertação. Enquanto uma lança mão da pedagogia bancária, que instiga o pensamento mágico, ingênuo, inautêntico, que não apreende a realidade, senão inculca no educando o pensamento adaptador em face dela; a outra se desenvolve a partir de uma pedagogia problematizadora, que requer o pensamento crítico sobre a realidade, uma apreensão autêntica que, por ser de uma realidade caracterizada pela dominação e pela opressão, suscitará o projeto de sua transformação.

A ação cultural dialógica e sua antípoda não representam outra coisa senão a postura da liderança revolucionária e a conservadora, a ação libertadora e a opressora, o movimento coletivo de libertação e o movimento de manutenção da dominação. É uma obra, portanto, que é corretamente entendida à luz da estratégia revolucionária que, conforme vimos, constitui um dos temas da filosofia do desenvolvimento.

As reflexões freirianas sobre o desenvolvimento figuram no último capítulo de *Pedagogia do oprimido*, quando Freire elabora sua teoria da revolução. Trata-se de uma obra de estratégia revolucionária e, enquanto tal, é essencial para a filosofia do desenvolvimento, pois o desenvolvimento de uma nação não corresponde à mecânica e

fria transformação de índices econômicos, mas à alteração das condições de existência de seus habitantes.

4. Filosofia do desenvolvimento como filosofia da libertação

A filosofia do desenvolvimento pode ser tomada como uma ciência ou disciplina filosófica autônoma, tal como visto. Este capítulo se propõe a argumentar em prol da tese principal deste trabalho, a de que a filosofia do desenvolvimento é uma disciplina filosófica com caráter libertador.

Vimos que uma das notas constitutivas da filosofia da libertação cifra-se no discurso filosófico concomitante à prática libertadora. Ambos os filósofos que propuseram a filosofia do desenvolvimento exemplificam isto, o que pode ser tomado como o primeiro de nossos argumentos.

Álvaro Vieira Pinto foi um dos fundadores do Comando dos Trabalhadores Intelectuais, organização criada pouco antes do golpe imperialista-militar de 1964 e que reunia diversos pensadores com a finalidade de estimular sua participação “na consolidação dos interesses e reivindicações de uma ‘classe’ dos intelectuais” (Czajka, 2011, p. 63) em torno dos problemas nacionais.

A organização, em seu manifesto fundador, constatava a necessidade de maior coordenação e unidade entre as várias correntes progressistas vigentes então, o que incluía os intelectuais isebianos, como Sodré e Vieira Pinto, dois de seus fundadores. Além disso, ela defendia que os intelectuais deveriam constituir um setor ativo de luta, sendo ela um órgão através do qual eles poderiam emitir seus pronunciamentos e se fazer presentes junto a outros órgãos das forças populares (Czajka, 2011). O protagonismo de Vieira Pinto nesta organização demonstra sua postura de intelectual público, no sentido apontado por Domingues (2017a). Se, por um lado, sua postura em *Consciência e realidade nacional*, *Por que os ricos não fazem greve?* e *A questão da universidade*, é eminentemente reflexiva, tratando da denúncia da dominação e anúncio da libertação, a fundação do Comando dos Trabalhadores Intelectuais representa o aspecto da práxis de libertação, interrompida bruscamente pelo golpe. Aliás, o próprio caráter desses dois últimos textos e seus contextos indicam isto: *A questão da universidade* compila as reflexões de Vieira Pinto em torno da reforma universitária, tema incandescente naquele período. Elas foram elaboradas a partir de conjunto de conferências proferidas por ele a convite da União Nacional dos Estudantes. A obra visava colaborar, de uma perspectiva

sociológica, com a discussão em torno da revolução brasileira, abordando aspectos da libertação da dominação imperialista e de classes e sua manifestação na universidade brasileira. Vieira Pinto sintetiza sua concepção da reforma universitária afirmando que:

o objetivo da reforma é identificar a universidade com a sociedade brasileira, no seu esforço de desenvolvimento material e espiritual, criando e semeando a cultura, a fim de que esta, juntamente com a liberdade, venham a se tornar os bens mais preciosos possuídos por todo homem do povo (1994, p. 102).

Por sua vez, *Por que os ricos não fazem greve?* é uma obra essencial no pensamento libertador de Vieira Pinto, tal como abordaremos logo mais. Neste momento, cabe enfatizar o engajamento político do autor e o sentido da publicação dessa obra, que se refere mais diretamente à práxis de libertação. A obra faz parte dos Cadernos do Povo Brasileiro, editados por Vieira Pinto e Ênio da Silveira. Trata-se de uma coleção que tinha como objetivo principal “informar”, pois “*somente quando bem informado é que o povo consegue emancipar-se*”, tal como aponta a contracapa do volume escrito por Vieira Pinto. A coleção em geral, e o livro de Vieira Pinto em particular, tomam como pressuposto o contexto pré-revolucionário que caracterizava a sociedade brasileira naquele momento. Isto explica os outros títulos da coleção: *Quem pode fazer a revolução no Brasil?*, de Bolívar Costa; *Como seria o Brasil socialista?*, de Nestor de Holanda; *Que é a revolução brasileira?*, de Franklin de Oliveira; e *Que é o imperialismo?*, de Édouard Bailby. Angélica Lovatto (2010) investiga a coleção à luz da questão da revolução brasileira e é evidente a presença da libertação como um dos conceitos centrais utilizados por diferentes autores.

Por sua vez, Roland Corbisier também pode ser associado à prática da libertação. Exemplifica isto sua atuação como intelectual público, pois ele foi um dos fundadores do ISEB, mas, diferentemente de Vieira Pinto, ele foi um dos membros do Grupo de Itatiaia; o que parece sugerir, penso, um engajamento anterior e persistente desse autor. Não que Vieira Pinto tenha abandonado a perspectiva libertadora, mas que Corbisier o antecedeu em sua “conversão ao Brasil”, conforme ele descreve em sua autobiografia (Corbisier, 1978b).

O autor parte de um itinerário reflexivo em que conhece a filosofia a partir de um professor tomista, se aprofunda no estudo do existencialismo e, concebendo uma filosofia da existência de maneira própria, reinterpretando-a, o que implica a crítica ao existencialismo metropolitano, ele avança para uma filosofia atenta à realidade concreta.

Ele explica que “a ‘assunção’ da circunstância, ou do mundo brasileiro, era a condição da autenticidade pessoal, e a única possibilidade de promover a coincidência entre a essência e a existência” (1978b, p. 72), e assim, explicita: “que estranho itinerário esse, aproximar-se da teoria da práxis por intermédio do que há de mais antimarxista, em matéria de pensamento filosófico!” (1978b, p. 73).

Além disso, Corbisier atuou como deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro, completando sua noção de filosofar autêntico, conforme ele propõe em *Filosofia política e liberdade*. Ele, pois, integrou política, ética e pedagogia, isto é, a reflexão sobre a realidade, sobre a ação e a transformação dos seres humanos rumo à constituição de uma sociedade livre da violência e da injustiça: “a viabilidade de sua pedagogia implica necessariamente determinada política, quer dizer, determinada organização da sociedade e do Estado” (1978a, p. 33)⁸³.

Nosso segundo argumento se funda na presença de ambos os filósofos, Corbisier e Vieira Pinto, na genealogia intelectual da filosofia da libertação. Não há necessidade de repisar esse tema, conquanto no decorrer deste estudo já indicamos algumas de suas linhas essenciais. Além de enfatizar que estivemos longe de realizar um estudo exaustivo da influência dos isebianos sobre Paulo Freire, vale a pena indicar a necessidade de maiores investigações sobre o tema, seja de um ponto de vista intensivo, isto é, aprofundando o exame da influência desses autores em cada uma das de Freire, seja de um ponto de vista extensivo, abordando sua influência ao longo de todo o pensamento freiriano, tanto de juventude quanto tardio. Estudos como o de Diogo Morollón del Río (2018) tem particular interesse, pois abordam o tema de uma perspectiva filosófica crítica, atenta à interação entre o pensamento de Freire, suas fontes isebianas – que são parte da história da filosofia latino-americana, não é demasiado explicitar – e a realidade brasileira de então.

Freire é um pensador central para este argumento, pois, dos herdeiros do pensamento dos isebianos, ele adquiriu maior expressão, sobrepujando até mesmo suas próprias matrizes, considerando a difusão de seu pensamento. Além disso, Freire é uma espécie de porto da influência que estamos nos referindo: ele a recebeu dos isebianos e, por sua vez, influenciou tanto os autores da escola da filosofia da libertação quanto autores da filosofia da libertação em sentido amplo, como bell hooks ou Euclides Mance, por exemplo.

⁸³ Uma tarefa importante – que apenas assinalaremos, mas não a realizaremos nesta tese – é a investigação das proposições legislativas de autoria de Roland Corbisier, que parecem ser 17 no total (Corbisier, 2024).

4.1 Teoria da multiplicidade de contradições no país subdesenvolvido

O conceito de contradição tem largo uso na história da filosofia ocidental, bem como nas outras constelações filosóficas tocadas por ela. Um dos princípios da lógica de Aristóteles – e aqui estamos falando de uma doutrina que se manteve quase que inalterada por cerca de um milênio e meio, o que mostra o prestígio que obteve – é o princípio da não-contradição, ou seja, o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo e sob a mesma circunstância, pertencer e não pertencer ao mesmo objeto (*Metafísica* IV, 3, 1005 b 19).

Por sua vez, a lógica dialética também emprega o conceito de contradição, contudo, em particular a tradição dialética materialista lhe atribui um caráter completamente distinto: enquanto a lógica formal busca evitar a contradição, esta outra se propõe a denunciá-la, a apreendê-la, pois se trata de um aspecto essencial da transformação da realidade. Seria lícito, então, distinguir a contradição formal da contradição dialética.

Este argumento será elaborado à luz das reflexões de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier desenvolvidas a partir da teoria da multiplicidade de contradições. Minha pretensão é testar a hipótese de que o emprego desta teoria por parte dos autores legou-nos reflexões de cunho libertador e capazes de favorecer a libertação em suas diferentes expressões. Ademais, o referencial desenvolvido por eles é passível de atualização à luz de nossa atual realidade social e cultural. A hipótese acima aludida será confirmada a partir de uma reflexão em torno da questão da identidade. Seu objetivo é mostrar outras contradições agudizaram-se atualmente, e que sua inclusão nesse referencial é fecunda.

A teoria da multiplicidade de contradições pode ser encontrada em diferentes autores da tradição dialética materialista. Mao Zedong⁸⁴ (1937), por exemplo, quando se propõe a refletir acerca da realidade chinesa a partir do aparato dialético, apreende a China como estando em contradição com o imperialismo e com a invasão japonesa de seu território e albergando em seu seio diferentes outras contradições:

⁸⁴ Embora eu tenha utilizado uma edição que ainda emprega a transliteração Wade-Giles, optei por traduzir o nome desse líder e filósofo chinês de acordo com o método de transliteração pinyin, que atualmente é o mais utilizado para o mandarim padrão. Nas referências eu também mantive a transliteração pinyin. Também esclareço que cotejei a tradução inglesa disponível no site marxists.org.

no processo da revolução democrático-burguesa na China, existe nomeadamente uma contradição entre as classes oprimidas da sociedade chinesa e o imperialismo; uma contradição entre as massas populares e o regime feudal; uma contradição entre o proletário e a burguesia; uma contradição entre os camponeses e a pequena burguesia urbana por um lado, e a burguesia por outro lado; contradições entre as diversas camarilhas reacionárias dominantes (1937, p. 545).

Compreende-se a contradição entre o imperialismo e as classes oprimidas da sociedade chinesa à luz do fato de que este processo de dominação ocorre com o auxílio das classes dominantes internas. Isto é, as elites dos países dominados pelo imperialismo são ancilas dos interesses forâneos.

Ainda segundo o autor, “se um processo comporta várias contradições, existe necessariamente uma delas que é a principal e desempenha o papel diretor, determinante, enquanto as outras ocupam apenas uma posição secundária, subordinada” (1937, p. 561). Ainda segundo ele, a existência e desenvolvimento da contradição principal determina ou age sobre a existência e desenvolvimento das demais contradições.

Zedong defende que a cada contradição corresponde uma forma específica de resolução: “contradições qualitativamente distintas só podem ser resolvidas por métodos qualitativamente distintos” (1937, p. 543). Ele arrola os seguintes exemplos: a contradição entre o proletariado é resolvida através da revolução socialista; a contradição entre as grandes massas populares e o sistema feudal é resolvida pela revolução democrática; a contradição entre as colônias (ou países subdesenvolvidos, acrescentaríamos) é resolvida pelo método da guerra revolucionária nacional; a contradição entre a classe operária e a camponesa na sociedade socialista seria resolvida pela coletivização e mecanização da agricultura; as contradições no seio do partido seriam resolvidas pelos métodos da crítica e autocrítica; e, por fim, a contradição entre a sociedade e a natureza é resolvida pelo método do desenvolvimento das forças produtivas.

O caso chinês, claro está, apresenta uma série de contradições cuja complexidade e temas são análogos ao caso brasileiro. No decorrer do século XX, especialmente antes do maior trauma histórico que sofremos enquanto nação, o golpe imperialista-militar de 1964, seguido do subsequente período ditatorial⁸⁵; a inteligência brasileira se devotou a

⁸⁵ É fundamental ressaltar o aspecto imperialista do golpe e da ditadura. Se, de um ponto de vista interno, existiram movimentos parlamentares e de outras forças sociais e políticas, tal evento só pode ser plenamente compreendido à luz do papel do velhouco Sam e de seus interesses em dominar geopoliticamente e culturalmente a região. A noção de que esse foi o maior trauma histórico da nação brasileira eu tomo emprestada do pensador marxista Jones Manoel.

tais contradições, sendo que a obra dos isebianos foi uma das poucas que abarcou toda essa complexidade reflexivamente. Também vale indicar que, quase duas décadas depois, em uma anotação escrita e publicada originalmente em 1952, em consequência dos avanços políticos da Revolução Chinesa, Zedong afirmou que “a contradição entre a classe operária e a burguesia nacional tornou-se a contradição principal na China” (2012, p. 87).

Também o filósofo mexicano Eli de Gortari (1956) emprega o uso da teoria da multiplicidade de contradições no âmago da realidade. Em particular, o autor trabalha temas relacionados à lógica e à filosofia da ciência, mas, justamente por refletir sobre a lógica, ele pode oferecer subsídios para a reflexão acerca deste tema em outras áreas do pensamento.

Uma das principais referências usadas pelo autor para elaborar sua concepção de contradição é o já citado Mao Zedong, em particular o ensaio de 1937. Ressaltamos que Gortari enfatiza a característica universal da contradição: “tanto nas formas simples do movimento [da matéria] como nas mais complexas, o mesmo ocorrendo nos fenômenos naturais e nos sociais, nos processos objetivos ou nos ideológicos, a contradição tem caráter universal” (Gortari, 1956, p. 47).

Ademais, ainda considerando o pensamento de Zedong, vale ressaltar o caráter absoluto da contradição: ela se manifesta não apenas em todo processo ou ser, mas também no decorrer de toda sua existência. Em algumas ocasiões as contradições podem apresentar-se de formas outras que não antagônicas ou ainda estarem em situações pouco ou muito agudizadas, mas sempre as contradições constituirão todos os seres.

As contradições não formam um quadro estanque, cristalizado da realidade, mas sim fazem parte da dinâmica da mobilidade do real. Por isso, “enquanto as numerosas contradições, grandes e pequenas, determinadas ou influenciadas pela contradição fundamental, algumas se fazem mais violentas, outras se resolvem transitoriamente ou de modo parcial, ou ainda se mitigam e dão lugar ao surgimento de novas contradições” (1956, p. 48-49). Aqui vislumbramos algo já apontado por Zedong: a existência de uma certa axiologia das contradições. Na leitura de Gortari:

entre as muitas contradições existentes em um processo, só uma delas é a contradição principal, a que ocupa a posição fundamental e decisiva, enquanto o resto das contradições ocupa uma posição secundária e subordinada. A existência e desenvolvimento desta contradição principal determina e influencia a existência e o desenvolvimento das outras contradições do mesmo processo (1956, p. 49).

Entre Zedong e Gortari, claro está, não há alteração teórica de relevo. Ambos os autores mais do que coincidem: Gortari mostra-se tributário de Zedong e segue seu referencial explicitamente. Por outro lado, Corbisier e Vieira Pinto também confluem com eles, porém de forma implícita. No caso do filósofo paulista, a situação de perseguição impôs a ele que citasse apenas fontes insuspeitas. Como, por princípio, pelo menos nas sociedades trespassadas pela luta de classes, todo o marxismo é não apenas suspeito, mas réu convicto, ele não poderia sequer citar suas fontes. Suas reflexões têm interesse porque mostram algumas das contradições mais evidentes daquele período. Por sua vez, Vieira Pinto também conflui junto a esses autores, mas o conceito de metacontradição, apresentado por ele, é talvez uma de suas maiores contribuições à lógica dialética. Com base nele a questão da identidade pode ser trabalhada.

a) A multiplicidade de contradições em Roland Corbisier

Em *Reforma ou revolução?*, Roland Corbisier examina diversas contradições vigentes na realidade brasileira dos anos 1960. Vale ressaltar que o autor não examinou todas, tarefa impossível de um ponto de vista prático, mas ainda assim, considerando sua produção, é lícito indicar que seu foco recaiu sobre questões econômicas e políticas. Esta é, inclusive, uma das razões para desconfiar de sua afirmação de que seu livro é uma obra de filosofia social, tal como aludido acima. Ora, se o autor, de fato, estivesse elaborando reflexões neste campo, então determinados temas de cunho social seriam objeto de exame, o que não ocorreu.

Já citamos anteriormente o entendimento do autor a respeito da existência de contradições externas e internas. Segundo o filósofo, “além dos contrastes e desequilíbrios interiores, [os países subdesenvolvidos] estão sujeitos à contradição externa, que chamaríamos de principal, porque condiciona as contradições internas, além de ser aquela de cuja solução depende a solução das demais, que, desse ponto de vista, chamaríamos de secundárias” (Corbisier, 1968, p. 35, acréscimo meu).

Feito este esclarecimento metodológico, adiante Corbisier afirma que a contradição principal “consiste no conflito, no choque, entre os interesses dos povos subdesenvolvidos, empenhados na conquista de sua emancipação econômica e a espoliação estrangeira” (1968, p. 42). Mais adiante ele acrescenta o conceito de desenvolvimento no bojo de suas reflexões, afirmando que, no caso brasileiro, a

contradição consiste no “conflito entre os interesses do povo brasileiro, [empenhado] na promoção do seu desenvolvimento e na conquista de sua independência econômica, e o processo espoliativo, o imperialismo internacional” (1968, p. 49, editado por mim, conforme nota acima).

Por sua vez, as inúmeras contradições internas têm como raiz três principais, que, segundo ele (1968, p. 81), são as mais graves:

a) o desequilíbrio entre o litoral povoado e o interior deserto. Sua argumentação aqui é fundamentalmente demográfica, recorrendo a dados estatísticos para caracterizar este desequilíbrio.

b) o desequilíbrio no nível de vida e no ritmo de desenvolvimento econômico e social entre as regiões centro-sul e nordeste do Brasil. O autor apresenta uma problemática distinção entre três brasis dentro do Brasil: o primeiro seria formado pela região norte, amazônica, e o centro-oeste do Brasil, que seriam desertos, isto segundo ele, retomando de passagem a questão demográfica; a região centro-sul, “na qual se vem concentrando o progresso econômico do País” (1968, p. 70), englobando São Paulo, o norte do Paraná, o Rio de Janeiro, e o sul de Minas Gerais; e por fim o nordeste, que seria a região menos desenvolvida do país.

A concepção do autor é problemática no sentido de eliciar diversos problemas e questões não resolvidas: o desenvolvimento é sinônimo de urbanização? De êxodo rural? Uma floresta está, de fato, à espera para “ser desbravada e conquistada pelo homem” (Corbisier, 1968, p. 70)? Mas os humanos que viviam lá⁸⁶, eles não desbravaram a terra o suficiente? Não a conquistaram o suficiente?

c) a disparidade entre o ritmo de desenvolvimento do setor agrícola e do setor industrial.

Feitos estes esclarecimentos, vale retomar nosso foco temático, a questão das identidades, indicando como o tema apareceu na obra de Corbisier. Até onde conhecemos sua obra, o autor tratou pouco dessas temáticas que hoje ganham evidência e destaque no campo crítico: gênero, sexualidade e raça. Identidade é para ele um termo que tende a ser usado conforme a tradição filosófica ocidental clássica.

⁸⁶ Se somados os dados estatísticos desta região, trazidos por Corbisier, chegaríamos ao número de 6.531.000.

Embora de forma rápida, o autor adotou uma abordagem bastante contundente a respeito da questão racial ao afirmar que a ideologia do colonialismo tem em sua essência um racismo larvar. Este racismo serve para defender a “tese da superioridade do colonizador e da inferioridade do colonizado” (1978, p. 127), necessária para justificar aos próprios olhos e aos olhos do colonizado a dominação.

Tal como aludido na introdução (item 1.4), em outro trabalho eu defini a dominação como a “relação cuja característica essencial é o exercício do poder de um polo sobre o outro, sendo que o dominador possui vantagens e benefícios em detrimento do dominado” (Costa, 2022, p. 36). A dominação é uma relação não essencial, ou seja, ela é instaurada em algum momento da história. E Paulo Freire (2016) mostra que é sempre a partir de um ato de violência do dominador que tal modalidade de relação se inicia. A dominação “pode ser entabulada tanto entre pessoas quanto entre povos, tanto entre nações quanto correntes filosóficas, e assim sucessivamente” (Costa, 2022, p. 36).

O autor também debate algumas questões de gênero em textos escritos no decorrer de 1986 e publicados em 1991 no livro “Raízes da violência”. Se é verdade que Corbisier se posiciona de forma confluyente à libertação sexual da mulher, afirmando explicitamente que não coloca objeção alguma contra a chamada revolução sexual, seu posicionamento é paradoxal⁸⁷, na medida em que oferece, dentre outras explicações para a violência contra a mulher, uma razão que talvez explique o porquê de alguns homens cometerem violência, mas certamente não explica bem por que as mulheres sofrem violência. Apesar disso, o autor traz considerações importantes sobre o machismo e suas diferentes manifestações como raízes para a violência de gênero. Refletindo, por exemplo, sobre a pornografia, questiona o autor: “tanto as revistas quanto os filmes, que função desempenham em relação ao sistema nervoso, à sensibilidade e à imaginação dos leitores e espectadores” (1991, p. 239). Além disso, critica a forma como as mulheres foram inferiorizadas pelos “machistas” (aspas empregas pelo próprio Corbisier) de todos os tempos, de Aristóteles a Schopenhauer e Napoleão, pois “a única diferença entre os sexos, como observa Platão, é que o homem fecunda e a mulher concebe” (1991, p. 236).

Em síntese, o autor não colocou suas reflexões sobre alguns dos temas sugeridos pela questão da identidade no bojo de sua teorização da multiplicidade de contradições da realidade.

⁸⁷ E por que não dizer contraditório? Contraditório no sentido que esse pensar alberga as condições para a sua superação

b) A multiplicidade de contradições em Álvaro Vieira Pinto

Álvaro Vieira Pinto (1969) defende que a contradição é uma das principais categorias do pensamento dialético. Ela se manifestaria em sua forma mais básica e elementar na sucessão do velho que cede lugar ao novo e a seguir torna-se velho novamente, pois surge um mais novo ainda e assim sucessivamente. Essa contradição, diga-se de passagem, aparece também em Zedong (2011), naquele texto publicado originalmente em 1937.

Todavia, é nos textos do período isebiano da vida de Vieira Pinto que a questão da multiplicidade de contradições aparece mais explicitamente. Em *A questão da universidade* (1994) o autor reflete acerca da questão da reforma universitária situando-a no bojo da realidade brasileira. Neste sentido, a alteração da universidade brasileira seria apenas uma das faces da alteração da sociedade brasileira, que estava em período pré-revolucionário, defendeu o autor.

Por outro lado, no ensaio *Por que os ricos não fazem greve?* (1962), texto que faz parte do mesmo contexto pré-revolucionário, Vieira Pinto empreende uma reflexão confluyente à de Corbisier: o Brasil teria distintas contradições, sendo uma delas a principal: aquela que opõe seus interesses aos interesses das nações imperialistas. A contradição entre as classes e grupos sociais que conformam a sociedade brasileira seria secundária, sem, entretanto, que isto signifique que ela deixe de existir:

a contradição interna dominante no capitalismo fica sob certos aspectos suplantada pela contradição entre o País, como um todo, e a nação opressora, imperialista, cuja influência gera um espaço onde se modificam ou assumem tonalidades específicas as lutas sociais e os problemas apresentados por uma particular realidade nacional (1962, p. 40).

O autor, elaborando sua concepção da multiplicidade de contradições da realidade, sugere que a presença do capital e a vassalagem política são algumas das manifestações da dominação imperialista constituidora da contradição principal. Por outro lado, adverte ser possível conceber esta contradição como a principal, e por conseguinte entender que ela seria influenciadora das demais, como a contradição das classes antagônicas; ou então conceber a questão a partir de uma posição inversa: conceber a contradição de classes, própria do capitalismo, como principal, o que implica focalizar pelo ângulo desta última contradição imperialista. Segundo ele:

o único perigo na escolha de uma dentre estas duas posições não consiste em entender a outra como secundária, mas em eliminá-la do campo de cogitações. Porque este sim, seria o procedimento antidialético, que ignoraria a mútua dependência de *todas* as contradições existentes em dada sociedade (1962, p. 34, grifos no original).

Contudo, a obra magna de Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional* é a que mais pode contribuir com nosso objetivo: abordar a questão da identidade a partir da teoria da multiplicidade de contradições do real. O autor emprega explicitamente tal teoria em distintas ocasiões, contudo sua teoria da revolução guarda maior interesse pela sua fecundidade reflexiva.

O autor distingue as aparências da essência da revolução, defendendo o princípio normativo de que a revolução é definida como “o ato histórico pelo qual as forças sociais de uma comunidade, correspondentes ao grau de desenvolvimento do respectivo processo econômico, solucionam a contradição principal que no momento envolve essa comunidade” (2020, p. 579-580).

Partindo da tese de que não há revolução sem teoria da revolução, ainda que seja necessário não se apegar dogmaticamente e sectariamente a uma teoria pronta, o autor coloca como condição para essa teoria a análise da estruturação da sociedade para a averiguação das diferentes contradições ali existentes e a seguir o diagnóstico da contradição principal. Confluindo com Corbisier e Zedong, Vieira Pinto concebe que a contradição principal da sociedade brasileira naquele momento era constituída pelo imperialismo.

Duas reflexões do autor são importantes para a elaboração do nosso próprio argumento a seguir: em primeiro lugar, quando ele afirma que toda ação dirigida a uma contradição dita secundária contribuiria, ainda que de forma indireta, para a resolução da contradição principal. Isto porque as diferentes contradições de uma dada realidade se intercondicionariam mutuamente e a ação sobre uma contradição qualquer seria responsável pela acumulação causal que, em determinado momento, permitiria o salto qualitativo e resolutivo daquela contradição. Afirma ele que “na luta pela demolição da contrariedade principal, cada indivíduo que tomou posição em um dos polos do conflito figura igualmente em um dos polos de todas as demais contradições” (2020, p. 589).

Sem embargo, afirma o autor, pode vir a acontecer que as posições assumidas pelo mesmo indivíduo – ou grupo, acrescentaríamos – sejam contraditórias entre si. Ele propõe, então, o conceito de metacontradição para explicar tal desempenho, conceito este que é o segundo elemento reflexivo de sua obra de interesse para nossas reflexões. A

metacontradição resultaria em uma forma de obliteração recíproca dos esforços para resolver as contradições em questão, porque o indivíduo, ou grupo, atuaria ora num sentido, ora noutro. A posição mais libertadora seria aquela que mantivesse coerência em face de todos os antagonismos que constituem a realidade social.

Tal como fizemos em relação a Corbisier, vale a pena indicar as ocasiões em que as questões identitárias apareceram na obra de Vieira Pinto, pelo menos considerando aquilo que foi publicado até o momento⁸⁸. Em *A sociologia dos países subdesenvolvidos* (2008) o autor critica duramente o racismo, associando-o ao arsenal do colonizador para favorecer e manter a dominação colonial.

Por sua vez, em obras do período pós-exílio, o autor abordou, na argumentação contra aquilo que ele chamou de complexo de Herodes, os riscos dos medicamentos contraceptivos à saúde da mulher.

c) A multiplicidade de contradições na realidade atual

Nossa tese emerge do enquadramento das lutas atuais por libertação, em suas diferentes expressões, no bojo da teoria da multiplicidade de contradições do real. Aqui é importante distinguir a contradição dialética da contradição formal. De um ponto de vista da lógica formal, não há nenhuma contradição entre a existência de um sistema público de saúde e de um conjunto de empresas que lucram com a transformação do direito à saúde em mercadoria. Todavia, de acordo com a história, e, portanto, de um ponto de vista da lógica dialética, há evidente contradição. Isto pois um, ao ser bem-sucedido, torna injustificado o outro; um, ao ser resolutivo, torna o outro um luxo desnecessário; se um consegue atender universalmente, de forma equitativa e integral a população, o suplementar se torna descartável; e assim sucessivamente. Quanto mais qualidade o Sistema Único de Saúde tem, menos quantidade de clientes os planos de saúde dispõem, e por isso o sucesso de um é a desgraça do outro.

A contradição dialética tem na maioria das vezes, ou pelo menos esquematicamente, dois lados cuja relação é análoga a dois grandes cachorros que, se colocados juntos, brigam. Se não existir alguma força conciliadora, estes cachorros podem lutar até a morte ou até que um se imponha dominante através da violência. Caso estejam longe um do outro, sem contato, eles podem até coexistir. Porém, à primeira

⁸⁸ Não seria demasiado recordar que, por ter sido vítima da perseguição ditatorial, Vieira Pinto não teve ainda, e talvez nunca terá, a maior parte de sua obra publicada.

oportunidade em que um avista o outro, rosna ameaçadoramente, preparando-se para a luta. Os lados da contradição podem estar em agudo e franco antagonismo, e aqui a raiz etimológica do termo deve ser recordada, ou então em uma situação mais pacífica, contudo sempre haverá o risco de agudização e de um conflito que venha a resolver a contradição.

Existem alguns momentos mais suscetíveis para a ocorrência de conflitos: quando alguém leva comida para os cachorros, por exemplo, o que é comparável aos momentos em que há a distribuição de recursos públicos e, por conseguinte, aumenta a contradição entre o sistema público de saúde e as empresas privadas que mercadejam a saúde.

Em nossa concepção, ao invés de uma contradição principal que aninha contradições secundárias, é preferível tratar esse tema a partir do entendimento de que há uma contradição fundamental e várias outras contradições estruturantes. A possibilidade de pensar a questão axiologicamente, ou seja, de que há uma hierarquia entre as contradições, é lícita apenas a título de calibragem de nossa apreensão crítica da realidade e consequente intervenção. Ainda assim, o fato de uma contradição ser alvo da atividade libertadora não deve implicar na ocultação ou menoscabo das demais.

A contradição fundamental dos países subdesenvolvidos é aquela que opõe seus interesses aos interesses dos países e blocos geopolíticos dominadores. Ela se manifesta tanto através do imperialismo quanto através do neocolonialismo. Tanto no golpe que derrubou o governo de Evo Morales quanto na resistência que o Níger e outros países da África ocidental têm enfrentado em seus movimentos por libertação. Ela recebe o qualificador “fundamental”, pois é a base principal que sustenta o funcionamento da realidade atual. O fato de esta contradição ser a fundamental não implica que seja a única importante ou que a luta revolucionária equivalha somente e tão somente à resolução dela, mas que é o fundamento para a alteração radical da realidade global.

Por sua vez, as contradições estruturantes desempenham duplo papel. Em primeiro lugar, a partir da base oferecida pela contradição fundamental, essas contradições, que são potencialmente inúmeras e apenas de um ponto de vista esquemático é possível elaborar seu elenco, estruturam a realidade tal qual nos aparece. A alteração da realidade demanda necessariamente a transformação destas estruturas, sua substituição, supressão ou superação. Consequentemente, o acúmulo causal em uma contradição estruturante implica no favorecimento de um dos lados da contradição fundamental.

Em segundo lugar, as contradições estruturantes também constituem a base da realidade atual. Estamos sob a égide de uma matriz colonial de poder. Ela se expressa em distintos âmbitos da realidade e de distintas formas. Certas colunas penetram o chão e alcançam as profundezas tal como a mais profunda das partes do fundamento de um edifício, por isso seria ingenuidade não valorizar o papel dessas distintas contradições na constituição da realidade social.

As lutas identitárias são, de fato, libertadoras quando são resultado de uma coletividade que luta por liberdade. É fundamental resgatar o modo de pensar categorial e estabelecer claramente a distinção entre diferentes categorias. Em particular, as categorias de representatividade, identidade, liberdade e exterioridade devem ser objeto de criteriosa reflexão. Muito embora elas possam aparecer, e de fato aparecem, fundidas umas com as outras na realidade objetiva, o exercício crítico deve ser capaz de distingui-las para oferecer uma ação mais efetiva e precavida a respeito das formas como a dominação pode empregar conceitos, termos e práticas aparentemente libertadoras.

Poderia ser colocada a objeção de que esta abordagem favorece o divisionismo das forças progressistas. Neste caso, falta considerar que em certas ocasiões a solidariedade monolítica é improvável ou francamente impossível, o que ocorre quando existe uma pluralidade de formas de dominação. O pensamento e a prática, por conseguinte, devem apreender as múltiplas expressões das forças dominadoras e reagir com um conjunto correspondente de ações livres. Ademais, há que se ressaltar que aquelas forças progressistas que, de um discurso classecêntrico, advogam contra o divisionismo de gênero ou de raça são as primeiras a cindir a Humanidade: onde os intelectuais burgueses clamam em prol do bem de todos os seres humanos, sem distinção de classe, gênero ou raça, pois o burguês defende o ser humano apenas em abstrato, o intelectual com consciência da contradição de classe denuncia o antagonismo entre a classe trabalhadora e a classe que vive do trabalho. Ora, tal como esse intelectual não cria essa divisão, mas apenas a denuncia, pois é necessário expor a dominação que acomete a classe trabalhadora para suprimi-la, a intelectual feminista expõe a dominação de gênero visando superá-la ao dizer que a classe operária tem dois sexos⁸⁹. Algo análogo pode ser dito a respeito da raça dos trabalhadores, bem como outros marcadores.

A luta identitária serve à dominação quando impede ou dificulta ao máximo a conscientização de outras formas de dominação. Isto pode ser comprovado à luz da

⁸⁹ Faço referência à obra de Elizabeth Souza-Lobo *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*.

consideração da atuação daquilo que Flávio Henrique Casimiro (2018) chama, a partir do pensamento gramsciano, de aparelhos privados de hegemonia. São instituições patrocinadas por determinados grupos, nacionais e estrangeiros, atuando de forma integrada para garantir a dominação de classe e imperial, para cumprir a função de geração e difusão de determinadas ideologias dominadoras. Estas instituições, não por acaso tendo sua matriz nos países dominadores, possuem suas sucursais ou filiais no país subdesenvolvido. A concessão de bolsas de pesquisa e de intercâmbio em instituições estrangeiras, além de outros incentivos, é uma das formas de deformar a consciência de pensadores e pensadoras do país condenado, que passam a defender teorias caracterizadas pela docilidade em face da dominação imperialista ou por sua completa ocultação, assim como a dominação de classe.

A reflexão filosófica e a atividade prática que toma alguma contradição como a fundamental não é dispensacionista, isto é, ela não dispensa as demais, mas tão somente propõe a existência de uma linha estratégica de luta. Estratégica, pois permitirá, devido ao caráter fundamental dessa contradição, abalar a base de todas as demais. Por outro lado, ao alterar uma estrutura que configura nossa realidade, a dinâmica de sustentação que incide sobre a contradição fundamental se transforma, contudo aqui a metáfora arquitetônica que empregamos deixa de auxiliar o entendimento.

d) Conclusão

O estudo das fontes do pensamento de Vieira Pinto e Corbisier, considerando não apenas suas fontes filosóficas, mas também de outras disciplinas, é um campo problemático. Uma das obras essenciais de Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, não traz sequer uma citação explícita. Por mais que o autor faça claras referências a certos autores, como Karl Jaspers ou Tobias Barreto, ou que certos conceitos trabalhados por ele sejam característicos de algum autor em particular, como *in der Welt sein*, o ser (ou estar) no mundo heideggeriano, ainda é difícil em muitos casos avaliar a procedência de certos conceitos, teses ou noções apresentadas pelo autor. Por sua vez, tal como aludido por nós a respeito do livro *Reforma ou revolução?*, de Corbisier, a perseguição engendrou uma técnica específica de redação. O autor, que era um suspeito aos olhos dos militares e da burocracia do aparato repressor da ditadura, propôs-se a citar apenas autores considerados insuspeitos, para tentar diminuir o risco da

queda da espada de Dâmocles sobre ele. Tudo isso suscita dificuldades, conforme dito, no estudo das fontes dos autores.

Nada obstante, essas e outras dificuldades não tornam impossível e sequer justificam o juízo negativo sobre as opções metodológicas dos autores na escrita de suas reflexões.

Uma questão a ser refletida é a possibilidade de se considerar o problema científico da comparação de laranjas com maçãs como ele impossibilitador ou pelo menos dificultador do estabelecimento de uma axiologia rigidamente estruturada entre *uma* contradição principal e suas várias contradições secundárias.

Tal como apontado acima, embora a dominação de classes e a dominação imperialista estejam intimamente articuladas, elas são coirredutíveis uma à outra. O mesmo pode ser dito a respeito da relação entre a dominação racial e a de classes ou a dominação de gênero e a de classes. Portanto, muito embora haja um debate no bojo do marxismo a respeito da primazia de uma forma de dominação sobre as demais, propomos uma atitude avessa a qualquer reducionismo, seja de classe, raça, gênero ou nacionalidade. Isto não diminui a importância do exame e do estatuto do antagonismo entre classes díspares no interior de uma sociedade, mas apenas ressalta que, mesmo resolvida esta contradição, não necessariamente as outras automaticamente seriam desfeitas; e que a resolução desta contradição não é pré-condição para o investimento causal para a resolução das demais.

4.2 A filosofia do desenvolvimento e as interpelações da filosofia da libertação

Em diálogo com Karl-Otto Apel, Enrique Dussel elenca seis interpelações da filosofia da libertação em face da circunstância dos excluídos das comunidades hegemônicas de comunicação: pelo racismo, pelo machismo, pela dominação do trabalhador assalariado nas relações de exploração capitalista, pela questão ecológica, pelo eurocentrismo cultural e pela “distância que aumenta cada vez mais entre a riqueza do *capitalismo central do Norte e a crescente miséria do capitalismo periférico do Sul*” (2017, p. 69, grifos no original). Ora, visto que a filosofia do desenvolvimento aborda essas mesmas questões e alcança resultados convergentes com os propósitos dusselianos, deduz-se daí seu caráter liberador. Não que a interpelação no sentido empregado por Dussel tenha aparecido nas reflexões dos autores brasileiros que estamos analisando, mas que seus pensamentos e o dusseliano convergem teticamente.

A primeira das questões que abordaremos é o racismo. Em Álvaro Vieira Pinto, o tema aparece em texto do último período de sua vida, intitulado *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. Ao tomar como objeto de nossa argumentação uma obra publicada em 2008, ou seja, postumamente, pois Vieira Pinto faleceu em 1987, mas que fora escrita, talvez, no começo dos anos 1970⁹⁰, o leitor ou a leitora podem se questionar acerca de nosso recorte metodológico: afinal, nossa intenção seria defender que especificamente a filosofia do desenvolvimento tem caráter libertador, ou então inadvertidamente ampliamos nosso escopo para a obra de Vieira Pinto em geral? O projeto deste autor de elaborar uma sociologia dos países subdesenvolvidos só pode ser compreendido à luz da filosofia do desenvolvimento. Ele e Corbisier compartilharam este projeto, ainda que o filósofo paulista tenha se restringido a traçar algumas linhas gerais da disciplina, enquanto o outro aprofundou vários aspectos. Ademais, para reforçar que a sociologia dos países subdesenvolvidos surge no bojo da filosofia do desenvolvimento, devemos refletir acerca de sua própria nomenclatura, como aventamos na hipótese a seguir: ao escolher o especificador “dos países subdesenvolvidos”, os autores mostram sua intenção de distinguir-se da proposta da sociologia do desenvolvimento, de um José Medina Echavarría, por exemplo, e assumir outra episteme, uma que seja própria. Inclusive o lugar de fala assumido por ambos no processo de elaboração dessa disciplina justifica essa escolha, ou melhor, não apenas no processo de elaboração dela, mas de toda elaboração com base nela: trata-se de um pensar que surge e se desenvolve com base na situação do subdesenvolvimento. Ela é “elaborada em função e a partir do ponto de vista dos povos coloniais, que deixam, assim, de ser objeto e se convertem em sujeito do processo histórico” (Corbisier, 1978, p. 135).

Em *A sociologia dos países subdesenvolvidos*, que é talvez a mais vultosa obra de sociologia do saber já escrita na tradição da história da filosofia brasileira, Vieira Pinto rechaça a racialização e o racismo como sendo uma das escapatórias da sociologia comprometida com o poder econômico na tarefa de inocentar as classes dominantes quanto à sua “responsabilidade na origem e perduração das condições de vida no ‘vale de lágrimas’” (2008, p. 87). O autor assim caracteriza a realidade dos países

⁹⁰ A julgar pelo fato de que o primeiro caderno da obra foi revisado no dia 13 de fevereiro de 1977, segundo nota do autor (Vieira Pinto, 2008, p. 354n). O segundo, por sua vez, foi revisado em 27 de janeiro de 1975, segundo observação também dele, que apontou, pessimista, o seguinte sobre o texto: “não foi feita a divisão em capítulos mas apenas assinalados alguns subtítulos. No estado em que hoje o deixo representa um pouco mais que o rascunho de um livro, que provavelmente nunca será publicado” (Vieira Pinto, 2008, p. 412).

subdesenvolvidos e denuncia o papel entorpecente da religião e das filosofias pessimistas:

o “vale” a que se refere foi talhado por um rio formado pela torrente de lágrimas que as massas trabalhadoras, durante incontáveis milênios de sujeição a senhores, déspotas, sacerdotes, empresários e ricos proprietários, em todos os tempos, verteram dos olhos (2008, p. 23).

Ao lado de noções como falta de saúde, posição geográfica e explosão populacional, o autor rechaça a suposta inferioridade racial dos povos dos países subdesenvolvidos como elementos essenciais da sociologia da dominação. A tese do colonizador – e de seus serviçais nos países colonizados⁹¹ – é de que, à semelhança do reino animal e vegetal, os seres humanos também se dividem em determinados grupos com características morfológicas e comportamentais distintas. A partir daí o europeu estabelece a si mesmo como sendo o superior e todas as demais “raças” inferiores: “o traço mais característico dessas multidões de vítimas naturais é a diferenciação da cor da pele. São os ‘povos de cor’ os que não tiveram a dita de nascer brancos e, especialmente de não serem arianos, e mais excelsamente ‘nórdicos’” (Vieira Pinto, 2008, p. 88). A seguir, ele argumenta que os teóricos dessa “sinistra baboseira”, em seus termos, esquecem-se de que não há lógica em tomar brancura como sinal de superioridade, pois os brancos só se revestem de tal qualidade por possuir menor proporção de melanina na pele. Seguindo tal raciocínio, o único grupo que representaria a suprema perfeição da espécie seria o dos albinos, que são marcados, porém, em realidade, por uma desordem genética. A discussão sobre a posição geográfica é correlata. Ele argumenta contra a tese que tenta “fazer crer que só existe civilização onde há predominância dos povos brancos e nas regiões de clima frio ou temperado” (Vieira Pinto, 2008, p. 90), que exaltava a civilização capitalista daquele período. Ele afirma que, em realidade as primeiras civilizações da Humanidade surgiram exatamente em terras quentes, de climas áridos, por vezes com poucos recursos, como o vale do Nilo e as terras da Mesopotâmia asiática. Por outro lado, argumenta ele:

não nos consta, nem nos parece que a história também sabe, que jamais tivessem surgido por origem autônoma grandiosas culturas entre os lapões, os esquimós, os tártaros germânicos das florestas escandinavas ou das planícies bálticas, os celtas, pictos e escotos das ilhas inglesas, ou entre os aborígenes

⁹¹ A esse respeito, conferir o exame que Nelson Werneck Sodré (1965) faz da questão. Para um aprofundamento na crítica ao racismo, conferir Aníbal Quijano (2010). Seu texto também é importante para criticar o conceito de classe, que é derivado do mesmo universo epistêmico da raça.

das imensas e ricas pradarias da América setentrional (Vieira Pinto, 2008, p. 90).

Ele coloca um último argumento, a respeito do surgimento da civilização islâmica, e arremata dizendo que “a razão da exaltação desses atributos dos povos atualmente metropolitanos é que são as únicas qualidades que não lhes podem ser tiradas pelos adversários e vítimas, agora em franca ascensão política, como consequência da tomada de consciência de si mesmos” (Vieira Pinto, 2008, p. 91).

Álvaro Vieira Pinto, claro está, refuta as pretensões racializadoras como justificadoras da desigualdade entre os povos. Entretanto, não se reduz à denúncia, mas propõe medidas concretas de libertação nesta obra, e não apenas libertação social, mas também política, epistêmica, dentre outras.

Vejamos agora a posição de Corbisier. O autor afirma que “a emergência do Terceiro Mundo compeliu os centros metropolitanos a tomar consciência de que a humanidade não se restringia aos limites das metrópoles mas abrangia também os amarelos, os negros, os mestiços, até então considerados inferiores e sub-humanos” (1978, p. 135). É à luz da tomada de consciência que a periferia teve de si mesma

Quanto à exploração do trabalhador no âmbito da sociedade capitalista, no caso de Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional* contém diversas teses, argumentos e conceituações que poderiam ser elencados para ilustrar como seu autor debate a questão no bojo de uma filosofia do desenvolvimento. Para tanto, porém, vamos nos restringir a alguns elementos, sendo o primeiro deles o próprio conceito de desenvolvimento. Defende o autor que, enquanto a divisão do mundo em centro e periferia é fato político e conjuntural⁹², a situação das coletividades humanas de desenvolvimento ou subdesenvolvimento é fato existencial e se refere às condições de existência das massas. Isto é, à luz das relações econômicas entabuladas pelas massas, de sua situação cultural e de sua riqueza ou penúria é que deve ser concebido o seu estado de desenvolvimento: “o subdesenvolvimento tem de ser apreciado em termos históricos relativos, mas, na verdade, é um conceito de ordem existencial, cujo fundamento, em última análise, são as condições materiais em que vive [o ser humano]” (Vieira Pinto, 2020, vol. I, p. 103). Ora, o processo de desenvolvimento nacional, portanto, é uma tarefa de transformação das relações a que estão submetidas as massas. Se essas são relações de dominação capitalista, então ele implica a modificação do trabalho exercido pelas massas. Há aqui,

⁹² Cujá demiurgicidade do poder colonial-moderno, iniciada em 1492, ano do Encobrimento do Outro, foi deslindada por Enrique Dussel (2008).

porém, uma clivagem: o autor visa atacar a raiz do problema, que se encontra, segundo seu diagnóstico, no imperialismo, ou melhor, na contradição entre os países dominadores, metropolitanos e desenvolvidos, e os países dominados, periféricos e subdesenvolvidos, por isso não apenas alienação do trabalho, mas também a alienação internacional do trabalho adquire relevo em seu discurso (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 204-211).

As reflexões vieiristas elaboradas em *Por que os ricos não fazem greve?* (1962) também podem ser interpretadas como contribuições à filosofia do desenvolvimento, e certamente tocam na interpelação que estamos abordando. Nesta obra, o autor aponta que, dentre as várias contradições em jogo na realidade brasileira, existiria aquela entre as classes antagônicas no seio da mesma sociedade, isto é, entre a classe trabalhadora e a classe patronal. O filósofo argumenta que os ricos não fazem greve, porque sociologicamente falando não trabalham. A greve seria um ato de liberdade, tal como descreveremos adiante.

A respeito da crescente riqueza dos países capitalistas do Norte Global e a crescente pobreza do Sul, Vieira Pinto desenvolve reflexões convergentes ao afirmar que:

a dominação material, na verdade, a pilhagem, e a supremacia cultural são o verso e o reverso de um único sistema de relacionamento entre o povo momentaneamente forte e os que conseguem avassalar. A interligação entre os dois processos trava-se por mil modos, cada vez mais intrincados e interdependentes (2008, p. 282).

A obra dos isebianos contribui para o exame das formas como esses processos se interligam, aprofundando seu exame. Seja em *Consciência e realidade nacional* (2020, vol. II, p. 146 e segs.), quando Vieira Pinto descreve aquilo que denominou dialética da dominação; seja em *Reforma ou revolução?* (1968, p. 52 e segs.), quando Corbisier elabora o processo da dialética do colonialismo; seja em *A sociologia dos países subdesenvolvidos* ou em *Filosofia política e liberdade*, quando seus autores criticam as bases culturais e filosóficas do processo de domínio dos países desenvolvidos sobre os subdesenvolvidos, ou do Norte sobre o Sul, poderíamos reinterpretar hoje. Mas não apenas, nestas obras também é feito o exame do plano econômico desta situação de dominação.

Os temas sugeridos pelos estudos de gênero e a questão ecológica não foram abordados pelos autores com o devido aprofundamento, pelo menos nas obras a que temos acesso na atualidade. Ainda assim, há que se considerar, por exemplo, a discussão de Vieira Pinto sobre aquilo que ele concebeu como “o complexo de Herodes” (2005,

vol. I, p. 497-516), e toda sua crítica ao neomalthusianismo em geral, que tangenciam a grave questão dos impactos das drogas anticoncepcionais na saúde da mulher⁹³. E por outro lado, também merece consideração a crítica dele ao uso da poluição como manobra de dominação imperialista (2008, p. 99 e segs.). Também em Corbisier encontramos referências às questões de gênero, tal como explicaremos na seção seguinte.

4.3 Libertação na obra de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier

Examinaremos nesta seção a questão da libertação conforme presente nas obras de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier. Não será um estudo exaustivo, mas tão somente apresentaremos elementos que julgamos suficientes para mostrar que eles são filósofos que trataram a questão da libertação conforme a conceituamos, seja enquanto filosofia da libertação em sentido amplo, seja o filosofar com base na libertação como uma via de produção filosófica. Trata-se de um enfoque que em geral é completamente ignorado ou então ocultado em prol de outros aspectos que são enfatizados no estudo e crítica de suas obras.

Caio Navarro de Toledo (1982), por exemplo, faz referências explícitas à questão da libertação nacional na obra de Vieira Pinto e à colonização cultural em Corbisier, contudo não empreende um exame sério e bem fundamentado de ambas, limitando-se a apontar algumas supostas lacunas na obra dos isebianos. Se, por um lado, Toledo afirma que faltaria aos isebianos reflexões sobre a questão do antagonismo de classes na sociedade brasileira; por outro, ele próprio não se atenta para o essencial: os problemas abordados centralmente pelos autores são outros. Aliás, discordamos da afirmação mesma do autor, isto é, de que falta na obra dos isebianos uma reflexão da questão de classes no capitalismo subdesenvolvido. Ambos os filósofos isebianos enquadram essa questão amiúde, conforme tem sido mostrado e ainda o será logo mais. Entretanto, nenhum deles pode ser acusado de classecentrismo: suas reflexões abordam de maneira séria a dominação imperialista. Além disso, a teoria das contradições múltiplas do real utilizada por eles permite o enquadramento de outras relações de poder, como aquelas de raça e gênero, que frações relevantes do pensamento crítico ou desconsideram completamente ou escamoteiam como sendo apenas coadjuvantes.

⁹³ Se hoje uma mulher corre diversos riscos ao tomar a pílula anticoncepcional, o que dizer a respeito da situação delas há cinquenta anos, quando a obra estava em processo de escrita?

Cabe recordar os movimentos de alteração da fortuna crítica dos isebianos e a evidência que vêm ganhando outros temas na investigação de sua obra, como a descolonização no século XX e seu respectivo contexto geopolítico.

4.3.1 *A liberdade é o libertar! A liberdade como categoria do pensamento crítico*

Álvaro Vieira Pinto produziu duas obras que, ao que parece, estariam calcadas explicitamente no paradigma da libertação. Nos referimos aos textos que ele menciona na entrevista que introduz o seu *Sete lições sobre a educação de adultos* (1991, p. 20): “A educação para um país oprimido” e “Considerações éticas para um povo oprimido”. Entretanto, dado o desconhecimento atual da localização destes manuscritos, o que inviabiliza a investigação que poderia testar esta hipótese, é possível investigar a questão da libertação em sua obra já publicada, o que parece permitir afirmar que ele está mais perto de um Fanon do que de Prebisch. Ou seja, o filósofo brasileiro tem mais a ver com a reflexão filosófica a respeito de questões relacionadas à libertação de um país das amarras do imperialismo e da colonialidade, mas ainda levando em consideração outras amarras internas; do que com a representação do pensamento econômico cepalino aqui no Brasil. No que se segue, apresentaremos algumas teses, argumentos e conceitos do autor que evidenciam o tratamento que ele dá às temáticas relacionadas à filosofia da libertação. Em particular, cabe evidenciar a categoria crítica de liberdade, que o autor concebe em sintonia com seu conceito histórico e sociológico marcado por lutas por libertação.

Vieira Pinto (2020, vol. II, p. 378-385) defende a tese de que os *países dominantes* elaboram uma educação usada como instrumento para a *dominação*⁹⁴ dos países subdesenvolvidos. O país em esforço de desenvolvimento deve elaborar sua educação tendo como base seu próprio processo nacional. Ele explica que a denúncia à política de alienação educacional foi feita, pois esta produz graves resultados, como a falsificação e a resistência “relativas ao projeto nacionalista de *libertação* do nosso país” (2020, vol. II, p. 380, grifo nosso). Em seu raciocínio, o autor critica a Política de boa vizinhança e outras medidas correlatas, que partem do pressuposto de que a causa do atraso econômico seria o atraso cultural, e de que o meio para superar este último seria a influência que os países dominantes exerceriam no âmbito educacional das regiões

⁹⁴ Os termos destacados são do próprio Vieira Pinto.

desfavorecidas do mundo. Eles, por acreditarem na ilusão de que sua posição de eminência cultural, tecnológica e econômica implicaria necessariamente o exercício dessa função, terminam por negar a possibilidade de os países dominados conduzirem uma política de educação condizente com seus autênticos interesses.

Entretanto, os países dominadores obtêm sucesso apenas parcial na tarefa de promover a *assimilação e domesticação cultural* da população subdesenvolvida. Cabe recordar aqui a distinção entre a cultura das elites e a cultura popular, trazida por Enrique Dussel (2011). Segundo ele, a cultura das elites tende a ser dócil e caudatária da cultura dos centros metropolitanos. Uma vez que uma das ferramentas utilizadas por estes consiste na atração de elementos juvenis e de professores das áreas exploradas do globo às suas instituições de ensino, tal como salienta Vieira Pinto, além da contumaz exportação da cultura dita superior, é fácil perceber – embora não se esgote nestes dois expedientes – como se processa essa docilização. A sociedade dividida em classes, porém, possui um sistema educacional também dual. Por isso, a minoria dominante, a que recebe com privilégios a educação formal, tende a ser subordinada à educação vinda dos países dominadores. Por outro lado, aponta Vieira Pinto:

o trabalho estafante e miserável do povo, o processo real que pesa sobre os ombros da massa, é também um processo pedagógico, dotado de formidável poder de produzir e de ensinar ideias, que exprimem a realidade tal como é para aqueles que a modificam com as mãos. É tão educativo quanto a escola, ou antes, mais educativo ainda, porque dele não há evasão, não há dificuldade em aprender as suas lições, que penetram a existência, nele não há férias, porque é o sofrimento de cada dia (2020, vol. II, p. 380-381).

Por conseguinte, “o povo está sempre educado na espécie e no grau de educação que lhe permitem as condições da realidade onde vive” (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 382). A seguir, para exemplificar a alienação dos pedagogos, sua falta de inserção no processo real da sociedade brasileira, ele faz uma filosofia do analfabetismo. Em linhas gerais ela pode ser sumarizada da seguinte forma:

O pedagogo alienado jamais compreenderá que o analfabetismo é um grau do processo de educação, e não a ausência de educação, grau que é preciso evidentemente superar, sendo para isso o primeiro requisito entendê-lo na sua verdade [...]. O analfabetismo não é o estado inicial, natural do ser humano, pois não tem sentido dizer-se que uma criança em idade pré-escolar é analfabeta (2020, vol. II, p. 382).

O analfabeto é educado pelas condições da sociedade para se tornar analfabeto, não nasce tal. Alfabetizar e analfabetizar são duas formas de educação que a sociedade está constantemente destinando a duas classes de seus infantes, de

acordo com a situação de trabalho e de nível econômico que lhes oferece (2020, vol. II, p. 383).

[...] enquanto perdurarem as formas de espoliação do trabalho e de desamparo do processo produtivo das massas obreiras e camponesas, a educação letrada é para elas um luxo perfeitamente dispensável porque não tem qualquer uso na existência que são forçadas a levar. Não precisam aprender a ler, porquanto não iriam adquirir pela leitura nada de essencial para a sua existência, e, além do mais, não teriam meios de obter o que ler (2020, vol. II, p. 383-384).

Como se vê, o autor não pretende se acomodar à existência do analfabetismo, senão propõe interpretá-lo e superá-lo à luz da consideração da situação global do país subdesenvolvido. Portanto, o educador do país subdesenvolvido não deveria se contentar em importar a educação vinda dos centros metropolitanos, mas fazer da “etapa atual do processo nacional [...] o único educador de nossos educadores” (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 384) e, sobretudo, atentar-se para a prática do desenvolvimento como interagindo reciprocamente com a consciência da população.

Por fim, vale ressaltar que Vieira Pinto não só não cai no vício denunciado por Grosfoguel (2008) através do conceito de feudalmania, mas também critica esse dispositivo de dominação. Segundo o filósofo brasileiro, os países metropolitanos adotam a postura de negar e tentar anular todo esforço de o país subdesenvolvido:

dizer algo original como produto de cultura, não lhe cabendo fazer mais do que integrar-se, por mimetismo e reprodução, no contexto daquela cultura universal, de que são proprietários os expoentes metropolitanos, os quais têm, muito a propósito, um conceito de subdesenvolvimento que justifica essa convicção. O subdesenvolvimento é para eles o atraso no tempo histórico, medido pelo padrão deles, e não o real retardamento no processo civilizatório, simultaneamente com a virtualidade de novas formas de cultura (2020, vol. II, p. 384).

A educação exportada, então, termina servindo o processo de *domesticação cultural*, sendo conveniente a elaboração de uma proposta educacional em outras bases, tal como ele propõe. Na segunda parte desta mesma obra, quando o autor elabora uma carta com 13 princípios de uma política nacionalista, algumas propostas tocam essas questões.

A tese e o raciocínio de Vieira Pinto merecem ser discutidos frente às transformações ocorridas desde a escrita de sua obra. Programas de intercâmbio, como o Ciências Sem Fronteiras, por exemplo, merecem ser examinados à luz dessas reflexões. Qual é seu papel na consciência de jovens cientistas e técnicos de nosso país? Quais são seus impactos em nosso sistema educacional, em nossa ciência e sociedade? Por sua vez, os avanços na escolarização e na alfabetização da população brasileira poderiam sugerir

uma superação de suas reflexões sobre o analfabetismo. Entretanto, é necessária uma abordagem filosófica do analfabetismo funcional, debatendo a relação entre a realidade atual e as dificuldades de nossa população em “interpretar textos simples”⁹⁵.

O autor, claro está, denuncia a educação como forma de ocultação da realidade. O pressuposto, adotado e exportado convenientemente pelos países dominantes, de que o atraso econômico seria causado pelo atraso cultural, cumpre esta função. Portanto, visando sua libertação, outra política educacional, atenta à realidade do país subdesenvolvido, é necessária. Em suas reflexões, é evidente a consciência da divisão da sociedade em classes antagônicas e da dinâmica existente entre elas e os centros dominantes.

O segundo elemento vinculado ao pensamento de Álvaro Vieira Pinto que indica sua vinculação à questão da libertação pode ser encontrado em um livro que de forma surpreendente foi ignorado por Caio Navarro de Toledo (1982). Trata-se de *Por que os ricos não fazem greve?*, de 1962. Nesta obra, o autor defende que os ricos não fazem greve porque sociologicamente falando eles não trabalham. A atividade que executam, e que é reconhecida pelo senso comum como sendo seu trabalho cotidiano, consiste no gerenciamento, no aproveitamento e no assenhoreamento dos advindos do labor daqueles que verdadeiramente trabalham. O rico não trabalha, mas é dono do trabalho de outro.

O trabalhador, por sua vez, ao participar de uma greve, apenas em aparência não trabalha. Ele, pois, em essência, trabalha para si. As conquistas dos trabalhadores e a ampliação de seu campo de realização pessoal são alguns dos efeitos deste trabalho para si. Ao examinar estes últimos, Vieira Pinto infere o que chama de verdadeira essência da liberdade: “o ato efetivo de libertar o homem, a classe ou o país de alguma servidão a que estejam submetidos. A greve é apenas um, entre outros, dos atos libertadores” (1962, p. 52). Em oposição ao trabalho para o outro, que é a condição daquele que tem os frutos de seu trabalho alienados em benefício de outrem, como é o caso da produção no regime capitalista⁹⁶, o trabalhar para si culminaria na alteração das relações entre o trabalhador e o patrão. Através dele, o ser humano:

⁹⁵ Todavia, este não é nosso foco, senão a questão da libertação.

⁹⁶ Também foi assim no feudalista e no escravagista, e no assim chamado modo de produção asiática, e nos modos de produção vigentes no Tawantinsuyu e na Mesoamérica pré-colombiana, por exemplo. Em outros sistemas também houve relações de exploração do trabalho. Porém, aqui não estamos apresentando os fatores distintivos do capitalismo, senão apontando um dos modos como a dominação do trabalhador se processa nele.

descobre sua essência pessoal como existente livre, quando compreende que *ao invés de ser objeto do trabalho, tem meios para tornar-se sujeito dele*, dominá-lo, transformar-lhe a qualidade, convertendo-o de trabalho alienado em outra espécie, em trabalho humano, para si (1962, p. 52).

Outro advindo importante da greve, sustenta o autor, é a compreensão, por parte do trabalhador, da verdadeira significação da humanidade, que é definida não como a mera coletividade dos habitantes da Terra, mas o modo de existência do ser humano. Ela é concebida aqui como categoria existencial, “como conquista de relações fraternas e equânimes entre todos os homens, quando se liga aos seus companheiros e com eles combate pela mesma causa” (1962, p. 53). Por conseguinte, ele defende que a fraternidade tem papel fundamental para a filosofia em geral e para a ética em particular: “o homem livre não é o solitário, mas o solidário” (1962, p. 51).

Por fim, mas longe de esgotar a questão da libertação na obra Álvaro Vieira Pinto, sua concepção da liberdade como categoria do pensamento crítico é talvez o mais forte argumento para sustentar nossa tese. Tal como apresentamos acima, no item 2.3.2, em *Consciência e realidade nacional*, o filósofo aborda a questão da liberdade de modo radicalmente distinto como hegemonicamente ele vinha sendo tratado naquele momento. Isto é, criticando a metafísica e o individualismo característicos do existencialismo, ele coloca a liberdade em bases sociológicas e históricas. A liberdade, ao invés de atributo do ser humano, é apresentada como qualificador do ato humano. Este, quando é conveniente para a superação da opressão e da dominação, é um ato livre, e, portanto, um ato libertador. A liberdade não é outra coisa senão o libertar. Ela não consiste em escolher, afirma o autor, mas em ter escolhido. O subdesenvolvimento, por sua vez, à luz deste referencial, é visto como um conjunto de situações-limite, e a promoção do desenvolvimento nacional é vista como um ato de liberdade, isto é, de libertação nacional.

A liberdade é algo análoga à verdade: esta última não existe por si só, senão como fruto da abstração operada pelo ser humano: as proposições possuem graus variados de verdade. Apenas metaforicamente é lícito afirmar que alguém detém a verdade: em realidade, suas afirmações são verdadeiras ou não, podendo a pessoa estar “coberta de razão” ou “faltar com a verdade”, a depender do grau em que seu discurso consegue ser verdadeiro. A liberdade, em comparação, não existe senão como advinda da inteligência humana quando se propõe a refletir sobre os atos concretos que o ser humano

deve executar para ser livre: “toda liberdade é concreta, e, como tal, contida nos limites da possibilidade e da exigibilidade do ato em exame” (Vieira Pinto, 2020, vol. II, p. 549).

O emprego da liberdade como categoria do pensamento crítico reaparecerá em sua obra tardia, ainda que ele não tenha reelaborado sua concepção, pelo menos considerando os textos que foram publicados até o momento. O foco do autor é abordar as ações de liberdade concretamente possíveis para os povos dos países subdesenvolvidos, seja discutindo aquilo que hoje chamaríamos de soberania tecnológica contraposta à postura caudatária em relação ao ocidente (Vieira Pinto, 2005, vol. I, p. 41 e segs.), seja discutindo a sociologia do conhecimento a partir da crítica à sociologia como ferramenta usada para a dominação (Vieira Pinto, 2008).

A sociologia elaborada por Álvaro Vieira Pinto (2008, p. 21-22), que é sociologia dos países subdesenvolvidos, e não sociologia do desenvolvimento, conforme discutido acima, é uma contribuição à sociologia do conhecimento de elevado valor crítico e libertador. O ponto de partida do autor é a crítica às religiões milenares, tanto orientais quanto ocidentais, e às ideologias pessimistas. Elas, pois, utilizando-se da imagem do “vale de lágrimas”, atuam para paralisar a consciência interessada em reverter a calamitosa situação de miséria e penúria que caracteriza a geologia dos países condenados da terra. Para tanto, a sociologia é uma disciplina estratégica na ocultação das verdadeiras causas do vale de lágrimas. O intuito do autor, por conseguinte, é contribuir para que as massas e estudiosos dos países subdesenvolvidos tenham uma “rigorosa compreensão da realidade do homem e do mundo onde ele vive” (2008, p. 22).

O autor se refere explicitamente a uma filosofia da libertação, embora não especifique autores ou obras, o que pode indicar estarmos diante da filosofia da libertação em sentido amplo:

a filosofia da libertação tem no país subdesenvolvido e submetido a extrema imobilização política, por efeito do sistema de terror institucionalizado, relativamente reduzida eficácia porque os que estão capazes de ler seus enunciados são geralmente os menos dispostos a se moverem para realizá-la, ainda que a aprovem, acreditando ser exequível ou até mesmo fatalmente vitoriosa num futuro longínquo difícil de definir (2008, p. 25).

Este é um paradoxo, explica o autor, característico dos países dominados e que se tornou arraigado no espírito das massas oprimidas devido à multissecular doutrinação religiosa e filosófica alienadora. Vieira Pinto reitera a sua preocupação com a questão da libertação, equacionando a relevância da justa teoria revolucionária, isto é, aquela capaz

de facultar a alteração do vale de lágrimas, e a relevância do conhecimento do sistema de relações sociais que caracteriza sua situação.

A respeito da epifania, é interessante notar que este é um termo usado frequentemente em contexto religioso. De origem grega, *ἐπιφάνεια* indica, dentre outras, as noções de “manifestação aos olhos; aparição”, “chegada súbita, inesperada” e “aparição *ou* manifestação repentina *de divindade*” (Malhadas; Dezotti & Neves, 2022, p. 401). Se, por um lado, Vieira Pinto emprega esta palavra em suas reflexões sobre libertação e a concebe como a conscientização da relevância das relações sociais para a conformação da situação de injustiça e opressão; por outro, Enrique Dussel também lança mão do mesmo conceito, entretanto concebendo-o de forma distinta: para o argentino-mexicano, a epifania corresponde à “revelação do oprimido, do pobre, do outro, que nunca é pura aparência nem mero fenômeno, mas que conserva sempre uma exterioridade meta-física” (2011, p. 44). Enquanto a fenomenologia se ocuparia somente daquilo que aparece e como aparece, mas dentro do horizonte do mundo, do sistema, ou seja, do ser, a epifania é possível através da transcendentalidade interior ao sistema. A “epifania”, por conseguinte, “é o começo da libertação real” (2011, p. 44).

4.3.2 *Libertação em Roland Corbisier*

Já abordamos a contradição principal dos países subdesenvolvidos conforme Roland Corbisier. Cabe agora examinar a questão da libertação em seu pensamento. Como ponto de partida, podemos tratar de seu nacionalismo que, tal como o de Vieira Pinto, assume o caráter de nacionalismo libertador.

Em “Reforma ou revolução?” (Corbisier, 1968, p. 53) o autor distingue o nacionalismo dos países subdesenvolvidos, que tende a ser uma forma de resistência contra as nações opressoras, promovendo a autêntica soberania política e a independência econômica; e o nacionalismo dos países industrializados, que visa manter o domínio de suas áreas coloniais e conquistar ou ampliar os mercados para suas manufaturas.

O nacionalismo dos países oprimidos se propõe a negar o colonialismo – e suas atualizações: imperialismo, neocolonialismo, e por que não fazer referência à colonialidade? –, contudo, afirma Corbisier, não se esgota nesta negatividade. Ele é revolucionário e, ao suprimir a opressão colonial e imperialista, não tem outra intenção senão “criar as condições que tornem possível o advento da nova nação”. Certa forma de agressividade aparece, então, mas apenas nas fases iniciais, para destruir a estrutura

colonial e substituí-la por outra, “que reflita as exigências de independência e de desenvolvimento econômico e social” (Corbisier, 1968, p. 53). Mais adiante ele afirma que os nacionalismos dos países oprimidos não são chauvinistas e nem xenófobos, “pois são essencialmente criadores, empenhados na construção das novas estruturas nacionais” (Corbisier, 1968, p. 54).

Por sua vez, o nacionalismo das potências europeias “era essencialmente expansionista, belicoso e agressivo” (Corbisier, 1968, p. 53). Ele era praticado por nações densamente povoadas, com alto poder tecnológico e militar e que demandavam matérias-primas e gêneros primários para a manutenção da qualidade de vida de sua população e indústria. Por conseguinte, a necessidade de garantir matérias-primas e conquistar e manter mercados para escoar sua produção suscitou o nacionalismo guerreiro e imperialista que marcou, afirmou Corbisier, a política externa das grandes potências europeias até a Segunda Grande Guerra.

Anteriormente citamos a seguinte concepção de Corbisier:

a razão de ser ou finalidade do desenvolvimento é a criação de condições objetivas que tornem possível a libertação dos oprimidos e dos espoliados, quer dizer, de todos aqueles que ainda não tiveram possibilidades efetivas de realizar-se como seres humanos (1968, p. 83).

É possível compreender agora o método para a libertação, segundo o autor: o nacionalismo. É o nacionalismo dos países subdesenvolvidos o movimento responsável pela criação das condições para a libertação dos oprimidos e espoliados pela dominação colonial.

Além disso, conforme tratamos na seção da concepção de desenvolvimento elaborada pelos isebianos, Corbisier estabelece uma relação tal entre desenvolvimento e industrialização que, embora todo processo de desenvolvimento implique a industrialização, ela só promoverá desenvolvimento se cumprir a exigência de lançar mão da poupança e investimentos internos. O auxílio externo, se utilizado, não deverá comprometer e muito menos alienar a soberania do país (Corbisier, 1968, p. 76).

4.4 Nacionalismo e libertação

Insistimos na questão nacional à luz do paradigma da libertação, especialmente porque é um tema compartilhado por Corbisier e por Vieira Pinto. Vale questionar,

porém, o nacionalismo ainda a respeito de seu caráter de libertação ou de opressão. Para além da reflexão dos autores, que contrastaram o nacionalismo do Norte e do Sul Global, o das nações opressoras e aquele das nações oprimidas, é necessário examinar o nacionalismo não apenas de uma perspectiva da geopolítica global, atentando-se para a função do nacionalismo em face da contradição principal dos países subdesenvolvidos, mas também o nacionalismo ante as contradições internas, ou de alguns grupos em particular.

O nacionalismo do Sul Global tende a ser fenômeno de libertação. Uma tendência, porém, nunca é regra geral. Existem formas de nacionalismo ingênuo e de nacionalismo de dominação mesmo no Sul: só no mundo das ideias o nacionalismo libertador é puro: no mundo real talvez seja impossível encontrar uma experiência histórica libertadora destituída de contradições⁹⁷. Não surpreenderia, portanto, que os movimentos nacionalistas que se desenrolam na África ocidental sejam caracterizados por aspectos de dominação. Tomando como perspectiva a situação geopolítica da região e as contradições entre esses povos e as correntes da marca “*Liberté, Égalité, Fraternité*”, o nacionalismo certamente representa um fenômeno de libertação. Contudo, de uma perspectiva interna, talvez ainda sejam encontrados casos de militarismo ou o autoritarismo que lhe é inerente.

Não é, portanto, surpreendente que há poucos anos a presidência brasileira destilava ódio contra os venezuelanos, sejam os pátrios, sejam os imigrados para o Brasil; ou que parte das massas apoiassem tal governo e o próprio Guégué⁹⁸ presidencial. Este fenômeno deve ser entendido através do conceito de nacionalismo d’alma. Trata-se de uma postura ingênua presente em muitos daqueles que arrogam para si o qualificador de patriotas. Seu patriotismo os leva a bradar contra qualquer ameaça, por ínfima que seja, à nação brasileira. São vigilantes contra o comunismo, que pode tornar o Brasil uma Cuba ou uma Venezuela, ou que está por trás das ações dos políticos omissos ante a voracidade chinesa que se apropria das terras nacionais. Eles adoram os símbolos nacionais: as cores nacionais, a bandeira nacional, o hino nacional, mas sua adoração é meramente simbólica. Sua devoção ao Brasil também é simbólica. Seu nacionalismo não implica uma política soberana, nem tampouco uma economia para o povo brasileiro, mas mantém

⁹⁷ Aqui esbarramos em uma questão candente da filosofia da libertação: pode existir um sistema ou totalidade sem opressão ou dominação? Dussel (2012) responde que sim, caso esse sistema ou totalidade fosse capaz de alterar-se em uma velocidade infinita. Uma vez que este caso é apenas hipotético, a filosofia da libertação sempre terá alguma tarefa. Certamente não as mesmas da atualidade, mas sempre terá alguma tarefa.

⁹⁸ É uma referência ao personagem de Guimarães Rosa (2016), constante no conto “O recado do morro”.

intactos os laços com a dominação estrangeira. De um ponto de vista geopolítico, eles são dóceis agentes dos interesses geopolíticos imperialistas na terra condenada. Eis por que apresentam tanta desenvoltura para prostrarem-se diante da bandeira nacional, além das duas bandeiras estrangeiras de sua mais elevada estima: a bandeira do velhouco Sam e o estandarte branco e azul que espalha morte no Oriente Médio. Essa prostração advém do fundo d'alma, não do espírito. Se este tradicionalmente é associado às funções intelectuais, ao raciocínio, ao julgamento etc., a alma se refere às paixões, à afetividade, às impressões e sensações. Esse nacionalismo suscita uma miríade de vivências emocionais que determinam as ações de seus representantes. Imersos que estão nas tramas da dominação imperialista, são títeres de um sinistro teatro da perda de soberania. Além de favorecerem a dominação estrangeira, de um ponto de vista interno, seu nacionalismo contraditoriamente, por apoiar-se na cultura imperial, tende a representar o polo dominador em face da dualidade cultural. Além disso, por adotarem uma força bastante recrudescida de conservadorismo, tendem a atualizar outras formas de dominação, como a de gênero e a religiosa.

Contudo, o nacionalismo pode ser opressor por outras razões. Tal como apresentado acima, o Estado nacional é uma instituição colonial-moderna e suas fronteiras foram desenhadas inicialmente à revelia de suas populações nativas, além de utilizar seu sangue e lágrimas. Não é de surpreender, portanto, que o povo brasileiro amalgame incontáveis povos que viveram na pele o Estado nacional cumprindo sua função de coerção social e uso da força para a reprodução da sociedade.

Tal como aludido acima, a tese acerca da existência de uma filosofia da libertação em sentido amplo implica a reflexão a respeito de outros momentos e estágios do pensar libertador, que vão além da criação da escola da filosofia da libertação. A proposta de Daniel Pansarelli, de um “mosaico brasileiro da filosofia da libertação”, merece ser ampliada. O autor tem razão ao recusar a ideia de que, em absoluto, apenas nos espaços acadêmicos se produz filosofia (2024, p. 144). Entretanto, mesmo se tomarmos como referência a filosofia com “um recorte estritamente acadêmico”, tal como ele opta por delimitar seu estudo, é não apenas lícito ou plausível, mas necessário se referir à obra dos isebianos como parte desse mosaico da filosofia da libertação no Brasil. O alentado trabalho de Euclides Mance (2022) também merece ampliação, para fazer justiça à produção brasileira em torno do paradigma da libertação. Tal como mostrado, tanto Corbisier quanto Vieira Pinto desenvolveram reflexões em torno deste paradigma. Enquanto Corbisier o emprega explicitamente em suas reflexões, Vieira Pinto

faz o mesmo e elabora uma categorização que consideramos incontornável na história da filosofia da libertação, não só do Brasil, mas da América Latina. Ainda que só Vieira Pinto fosse professor universitário, ambos foram expoentes centrais na história do ISEB. E, por outro lado, Corbisier foi um dos fundadores do Instituto Brasileiro de Filosofia. Portanto, ambos desenvolveram produção filosófica desde as universidades ou em contato com elas, merecendo figurar na história da filosofia da libertação no Brasil *também* por essa razão.

4.5 Filosofia da libertação

Uma das principais contribuições de Enrique Dussel à história da filosofia – e do pensamento em geral – é sua categorização da exterioridade e a consequente abertura reflexiva para suas subseqüentes implicações. A filosofia do desenvolvimento dos isebianos efetivamente tem caráter libertador, entretanto a reflexão a respeito dos temas sugeridos por esta disciplina lançando mão dessa categoria é bastante fecunda. Utilizar a exterioridade permite, por exemplo, interpretar de outro modo o pensamento de Vieira Pinto: ao invés de um desenvolvimento imposto, induzido ou conduzido pelo Mesmo, o autor defende a realização do processo de desenvolvimento através do protagonismo do povo, ou seja, da exterioridade, conforme o pensamento dusseliano (Dussel, 2011). O escol, a aristocracia, os esclarecidos, os técnicos, todos eles constituiriam o Mesmo, seja por sua vinculação com as classes dominantes, nacionais ou estrangeiras, seja porque pretendem realizar a liberdade do outro, o que termina por menoscabá-la, pois suprime os atos-livres daqueles que foram “desenvolvidos”.

Evidenciar o caráter libertador da filosofia do desenvolvimento visa ampliar o escopo da crítica, da recepção e da investigação relacionado ao pensamento dos isebianos, além de sugerir novos temas para o movimento da filosofia da libertação. Além disso, o processo de libertação do Sul Global envolve tanto a libertação epistemológica, que é alcançada também através do resgate de seus pensadores e das teses e propostas defendidas por eles; bem como a libertação econômica e existencial, que compreende o âmbito que Corbisier e Vieira Pinto pretendiam atingir com sua proposição de uma filosofia do desenvolvimento.

Se admitirmos a concepção de ideologia proposta por Álvaro Vieira Pinto (1960), isto é, de que a ideia possui dois aspectos, um psicológico e outro sociológico, e que o primeiro aspecto se refere ao fato de que o ser humano possui uma ideia e o

segundo, que o ser humano é possuído por esta ideia, ou seja age socialmente em função dela; e que uma ideia será tão poderosa quanto mais difundida pela sociedade; então podemos afirmar que sem ideologia da libertação, não há libertação.

Para o correto entendimento dessa tese, é evidente a necessidade de não se tomar o conceito de ideologia em sua acepção vulgar, que a consciência ingênua fundamentalista utiliza como recurso instaurador de pânico moral (ideologia de gênero etc.) e mesmo em sentido técnico, mas evidentemente negativo (da ideologia como discurso falseador da realidade: “ideologia₍₋₎ da meritocracia₍₋₎”, “aparelhos ideológicos₍₋₎ da burguesia₍₋₎” etc.). Poderíamos entender ideologia naquela proposição como sendo sinônimo do conjunto de ideias que determinada coletividade possui. Por conseguinte, em certo sentido seria similar a afirmar que sem discursividade da libertação, não há libertação. Um dos méritos da concepção de Álvaro Vieira Pinto é apresentar uma noção, por assim dizer, “neutra” de ideologia. Isto é, ideologia se refere ao estudo da ideia e de seu impacto histórico e sociológico, portanto existem ideias que contribuem para o desenvolvimento ou que o retardam, que contribuem para a globalização ou que a atrasam, que contribuem para a superação do racismo ou que o fortalecem, e assim sucessivamente. Em nosso caso, aplicamos esta concepção à questão da libertação.

Outro mérito de Vieira Pinto é superar o economicismo mecânico. Trata-se de um pensamento que atribui a determinadas classes sociais pensamentos ou atitudes específicos, reduzindo a superestrutura ideológica a mero reflexo da infraestrutura econômica. Então, as ideias cultivadas pelas classes não seriam senão resultado ou consequência desses processos econômicos⁹⁹. Ora, se a classe trabalhadora é necessariamente revolucionária, então o assim chamado pobre de direita é um absurdo de classes ou um lamentável exemplo de falta de inteligência¹⁰⁰. E bastaria que as contradições do sistema capitalista se acirrassem a ponto de provocar a crise que marcaria sua derrocada final. Por outro lado, a concepção de Vieira Pinto permite a apreensão do processo histórico a partir do protagonismo da atividade humana consciente. Longe de autômatos dissolvidos em um sistema econômico mau, eles são vistos como seres ativos e em busca de liberdade. Longe de nós defender o oposto a

⁹⁹ Conferir os verbetes “base e superestrutura” e “economicismo” no *Dicionário do Pensamento Marxista* [do Norte Global, acrescentaríamos], organizado por Tom Bottomore (1988), para uma contextualização deste debate; e a crítica feita por Ludovico Silva (1975) à assunção de que Marx teria defendido esse economicismo mecânico. Em realidade, tal compreensão reducionista está presente mais em manuais que ensinam o marxismo de maneira aligeirada do que no pensamento marxiano ou dos principais marxistas clássicos.

¹⁰⁰ Eis um argumento psicológico que vai contra o espírito mesmo do economicismo.

respeito do sistema econômico hegemônico: apenas queremos salientar que o ser humano é ser ativo e age em função das ideias que desposa.

Nesses termos é que é lícito afirmar que sem ideologia da libertação, não há libertação. Isto, pois a libertação é processo consciente e determinado por certas ideias. Uma das principais teses da filosofia da libertação, proposta por Paulo Freire (2016), de que ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os seres humanos se libertam juntos e em comunhão, tem como consequência inevitável a tese que defendemos. Ora, os seres humanos se libertam ativamente. Só é passível da atividade de outrem, ou seja, só se torna submetido à ação de outrem quem não tem ideias próprias a respeito de seu próprio destino. A ação para a liberdade, que não é paternalista, que não é solipsista, requer a comunhão do projeto libertador.

5. Conclusão

A discussão aqui empreendida suscita algumas implicações para a história das ideias brasileiras, com especial destaque para a história da filosofia brasileira: o pensamento dos isebianos não deve ser classificado pura e simplesmente no campo do nacional desenvolvimentismo: ele é uma expressão do nacionalismo libertador. Eles são autores mais próximos teticamente e doutrinariamente de um Frantz Fanon e de um Amílcar Cabral do que de um Raul Prebisch, isto tanto durante o período isebiano quanto pós-isebiano, cada um com suas particularidades biográficas¹⁰¹.

André Kaysel (2018) acerta ao questionar e criticar a classificação hegemônica dessa experiência intelectual. Contudo, uma investigação ampliada da obra desses autores, que não se restrinja a uma fase específica de sua obra, a isebiana, tal como realizada por Kaysel, permitiria uma melhor caracterização do pensamento deles, que é nacional libertador, conforme afirmamos, e não nacional popular, conforme proposto pelo autor citado. Ainda que o conceito de “popular” tenha papel fundamental em suas obras, elas seriam melhor caracterizadas usando-se “libertador”, pois é um conceito que direciona a reflexão desses autores, inclusive para desembocar em outro tratamento a respeito do papel do povo na alteração da realidade. Apesar desse reparo, a obra de

¹⁰¹ Refiro-me ao fato de que, no período posterior a 1964, Vieira Pinto tenha publicado apenas dois livros aqui no Brasil, tendo oferecido apenas duas entrevistas que vieram a público, enquanto, em contraste, Corbisier publicou mais de uma dezena de volumes e ofereceu diversas entrevistas que temos conhecimento. Quanto à sua atuação como tradutores, o desempenho de ambos apresenta uma inversão na discrepância: Vieira Pinto realizou 22 traduções, a grande maioria sob pseudônimos, enquanto o nome de Corbisier figurou como tradutor de seis livros. Todavia isto só reforça o contraste entre os autores.

Kaysel certamente é uma contribuição relevante para o esclarecimento da história política e ideológica de nossa região.

É inegável que os isebianos participaram do debate acerca do desenvolvimento nacional, contudo, trata-se de um imperativo de seu tempo histórico: hoje a intelectualidade deverá debruçar-se sobre outras questões, autores e autoras e temas. E é justamente este outro contexto social, cultural e intelectual que eliciou outra apreciação da experiência isebiana.

Considerar Vieira Pinto e Roland Corbisier como representantes da filosofia da libertação em sentido amplo não significa outra coisa senão fazer jus a uma das categorias centrais de seu pensamento, implicando uma ampliação daquilo que se entende por filosofia da libertação e de sua história. No Vice-Reino da Nova Espanha do século XVI, os conceitos de “selvagem” e “guerra justa” foram mobilizados por Bartolomeu de Las Casas para tratar da questão da libertação; assim como, por sua vez, no Brasil do século XX, os conceitos de “humanização” e “desenvolvimento” foram mobilizados por Corbisier e Vieira Pinto com a mesma função.

Por conseguinte, é essencial ressaltar a riqueza do referencial de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier. Uma das lacunas da história da filosofia brasileira é a inexistência de uma apreciação global da obra de ambos os autores. Aqui nesta tese abordamos especificamente um dos elementos que julgamos centrais para a sua avaliação enquanto filósofos: a proposta da filosofia do desenvolvimento, mas outros trabalhos enfatizando outros temas e levando em consideração ainda outros textos dos autores que não foram publicados é imprescindível.

O sucesso ou malogro da proposta da filosofia da libertação como disciplina filosófica autônoma está relacionado a uma série de fatores. Ela não é necessária – no sentido forte, ontológico do termo – e nem inviável, mas tão somente uma maneira de integrar os diversos modos através do qual os seres humanos lutam pela liberdade, entendida e praticada em suas diversas expressões. A realidade atual com seus movimentos de libertação que mobilizam diversos grupos oferece as condições para a integração das lutas pela liberdade. Neste sentido, o acúmulo causal libertador pode favorecer uma alteração qualitativa da realidade, esta sim “necessária” para a supressão da dominação e da opressão.

Por sua vez, a filosofia do desenvolvimento está em xeque. O ideário do crescimento e do desenvolvimento, sobretudo em sentido explicitamente econômico, ainda faz parte do jargão mobilizado por economistas profissionais e por políticos,

entretanto, a plêiade conceitual do desenvolvimentismo está cada vez mais distante da discursividade popular. Junto ao povo, são conceitos que têm cada vez menos presença, já que as ideias que direcionam sua ação e seu projeto de país são outras. Junto à inteligência brasileira, severas ressalvas e ataques frontais, quando não o simples descaso, ignorância em relação ao tema, marcam a posição da maioria dos acadêmicos e pensadores. Vigiado pelos bispos – e nenhum deles é do time de Antônio Nego Bispo –, ameaçado pela torre do neoliberalismo e do fascismo, caçado pela dama do pensamento mágico, os movimentos possíveis para evitar o xeque-mate são poucos.

Por outro lado, ainda nutro certo pessimismo e reservas contra o bem viver. Nos termos em que o criticamos nesta tese, e certamente esta crítica não é definitiva e nem definidora do bem viver, estão claras as limitações dessa proposta para a alteração da realidade em âmbito global e, sobretudo, da América Latina.

Portanto, se olharmos para a filosofia do desenvolvimento com pessimismo, nossa disposição a respeito do bem viver ainda é bastante cética. Não que ele deva ser abandonado ou descartado em totalidade – tal como indicado acima, não temos a pretensão de fazê-lo –, mas ainda é necessário abordar diferentes questões se essa proposta pretende alcançar de fato o estatuto de alternativa ao desenvolvimento.

Álvaro Vieira Pinto proferiu a conferência inaugural do ISEB em 1956. Nesta ocasião, afirmou que estávamos, enquanto nação, em uma encruzilhada: ou enveredávamos pelo caminho do desenvolvimento, usando a ciência e a técnica a serviço de uma ideologia do progresso, ou, caso contrário, enveredaríamos pela estrada do pauperismo. A grande ironia é que o autor afirma que esta última nos levaria “à condição das grandes massas asiáticas” (1960, p. 15), o que não deixa de surpreender, a julgar pelo desenvolvimento alcançado pelas nações asiáticas – não todas, não homogeneamente e não sem a devida crítica – e a manutenção do subdesenvolvimento da América Latina. Passadas quase sete décadas daquele diagnóstico e prognóstico, não podemos deixar de nos assombrar novamente ao nos depararmos com outra encruzilhada: ou tomamos o rumo do desenvolvimento, assumindo soberanamente a tarefa de colocar nosso povo em marcha rumo a melhores condições de existência, ou então resvalaremos no pauperismo, na condição de neocolônia.

Este estudo deve ser complementado a partir de outras linhas reflexivas, dentre as quais salientamos algumas das mais importantes: em primeiro lugar, vale a pena examinar com maior minudência o pensamento econômico gestado no ISEB, na pena de um Ignácio Rangel, por exemplo, além de investigar suas relações com a CEPAL –

provando que a instituição brasileira não é mera sucursal dela – e de outros pensadores com alguns vínculos com o ISEB, como Josué de Castro.

A consideração do pensamento de Euclides Mance a respeito de uma economia da libertação também é tarefa prioritária. Mance é um dos principais expoentes da economia solidária e do movimento da filosofia da libertação no Brasil contemporâneo. Sua proposição de uma economia da libertação, vertida até o momento em uma obra introdutória (Mance, 2023), anuncia novos referenciais para se pensar a questão da libertação pensada desde o plano econômico. Por outro lado, a sua discussão a respeito do desenvolvimento das forças produtivas e circuitos econômicos se relaciona diretamente com o processo de desenvolvimento.

O exame do assim chamado novo desenvolvimentismo, de Luís Carlos Bresser-Pereira, apresentado em diferentes obras (2006; 2018; 2024) também constitui uma linha investigativa importante. Ela, pois, surge no contexto brasileiro e merece aprofundado exame devido à seriedade da obra de seu principal expoente. Um de seus princípios se baseia na crença da possibilidade de manutenção do capitalismo, desde que sejam feitas algumas mudanças pontuais em seu modo de funcionamento. Tal assunção, porém, parece-nos comprovadamente inviável. Também caberia distinguir semanticamente o novo desenvolvimentismo enquanto doutrina sistematizada e o neodesenvolvimentismo como prática difusa.

Por fim, cabe citar também a ampliação de perspectivas sobre o bem viver, abordando outros autores e outras autoras que criticam o desenvolvimento enquanto prática ideológica e dominadora e propõe alternativas a partir de outras matrizes civilizacionais.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

AHMED, Sara. **Viver uma vida feminista**. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias, Sheyla Miranda & Mariana Ruggieri. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

AQUINO, John. Narcisismo às avessas e a nossa filosofia brasileira. **Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy** [issn 2595-1211], [S. l.], v. 4, n. 8, 2020. Disponível em:

<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4164>.

Acesso em: 16 dez. 2024.

AQUINO, John. Um capítulo esquecido da história intelectual brasileira: o caso do ISEB. Em P. MARGUTTI (org.). **VII Colóquio Pensadores brasileiros**: coletânea de textos. Cachoeirinha: Fi, 2023, p. 199-227.

AQUINO, John. Por que não uma filosofia brasileira?. **Argumentos**, v. 16, n. 32, 2024, p. 134-146.

AULETE, Francisco Caldas. **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa**. 2. ed. brasileira. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., 1968.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **Lenin**: vida e obra. 4. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BARIANI, E. Uma intelligentsia nacional: grupo de Itatiaia, IBESP e os Cadernos de Nosso Tempo. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 18, n. 44, 2006. DOI: 10.9771/ccrh.v18i44.18525. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18525>. Acesso em: 15 set. 2022..

BONDY, Augusto. **Didáctica de la filosofía**. Lima: Editorial Universo, 1967.

BONDY, Augusto. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**. Obra publicada originalmente em 1968. 17. ed. México; Buenos Aires; Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2006.

BOTTOMORE, Tom (ed.). **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Decreto nº 37.608, de 14 de julho de 1955. Institui no Ministério da Educação e Cultura um curso de altos estudos sociais e políticos, denominado Instituto Superior de Estudos Brasileiros, dispõe sobre o seu funcionamento e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Rio de Janeiro, 1955.

BRESSER-PEREIRA, Luiz (org.). **Economia brasileira na encruzilhada**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BRESSER-PEREIRA, Luiz. **Em busca do desenvolvimento perdido**: um projeto novo-desenvolvimentista. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

BRESSER-PEREIRA, Luiz. **Novo desenvolvimentismo**: introduzindo uma nova teoria econômica e economia política. São Paulo: Editora Contracorrente, 2024.

BURNET, John. **Aurora do pensamento grego**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CABRERA, Julio. **Margens das filosofias da linguagem**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

CABRERA, Julio. **Diário de um filósofo no Brasil**. 2. ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2013.

CABRERA, J. Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘América Latina’ (Más allá de las ‘introducciones a la filosofía’). Em: F. WILLAMES & A. FLORES (Orgs). **Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina**. Goiânia: Editora Phillos, 2018a, p. 12-56.

CABRERA, J. **Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável**. Brasília: Editora UnB, 2018b.

CABRERA, J. **Introduction to a Negative Approach to argumentation: towards a new Ethic for Philosophical Debate**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.

CABRERA, Julio. El estudiante de filosofía como “víctima académica” (una reflexión sobre violencia intelectual desde Enrique Dussel). **Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación**. n.º 14, Santiago de Chile, 2020, p. 53-78.

CABRERA, J. **Devorando Nietzsche: por um niilismo sul-americano**. Ibacaraí: Via Literarum, 2022.

CABRERA, J. & ALVES, R. **Cartilha de pensadores da América Latina: da Antiguidade Indígena e a Época Colonial até os dias de hoje**. 2. ed. Brasília: Edição do autor, 2020.

CARDOSO, Fernanda. **Nove clássicos do desenvolvimento econômico**. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata & CANÇADO, Wellington (orgs.). **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023.

CASIMIRO, Flávio. **A nova direita: aparelhos de dominação política e ideológica no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

CEPAL. **História da CEPAL**. 2024. Retirado de: <https://www.cepal.org/pt-br/sobre/historia-cepal>. Acesso em 10/04/2024.

CHACON, Vamireh. **A revolução no trópico: nacionalismo, marxismo e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

CHACON, Vamireh. **História das ideias socialistas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

CHACON, Vamireh. **Estado e povo no Brasil: as experiências do Estado Novo e da Democracia Populista, 1937-1964**. Rio de Janeiro: J. Olympio Editora; Brasília, Câmara dos Deputados, 1977.

CHADS, Bruno. **A TERCEIRA MARGEM DO RIO (Guimarães Rosa), por José Miguel Wisnik**. Youtube, 9 de outubro de 2016. 41min16s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=c4psxfwA_A8. Acesso em 12/08/2024.

COECKELBERGH, Mark. **Ética na inteligência artificial**. Traduzido por Clarisse de Souza, Edgar Lyra, Matheus Ferreira & Waldyr Delgado. São Paulo: Ubu editora, 2023.

CORBISIER, Roland. **Formação e problema da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

CORBISIER, Roland. **Reforma ou revolução?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

CORBISIER, Roland. **Filosofia política e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1978a.

CORBISIER, Roland. **Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

CORBISIER, Roland. **Os intelectuais e a revolução**. Rio de Janeiro: Avenir Editora, 1980.

CORBISIER, Roland. **Introdução à filosofia**. Tomo I. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CORBISIER, Roland. **Raízes da violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CORBISIER, R. **Biografia do Deputado Federal ROLAND CORBISIER**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/131117/biografia>. Acesso em: 25 set. 2024.

CÔRTEZ, Norma. **Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

CÔRTEZ, Norma. **Três comunicações reunidas sobre Álvaro Vieira Pinto**. Rio de Janeiro: Artes do Tempo, 2020.

COSTA, Breno. O fogo e o novo. Em: B. Costa & S. López (orgs.). **Rodolfo Kusch, nuestra américa y nuestros dolores**. Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2022, p. 35-40.

COSTA, Breno. Filosofia do desenvolvimento como filosofia dos países subdesenvolvidos. **Revista Aurora**, v.17, 2024. <https://doi.org/10.36311/1982-8004.2024.v17.e024010>.

COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. Notas à Recepção do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto: o caso Vaz e a educação em Consciência e Realidade Nacional. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, e83042, 2019.

COSTA, Breno; MARTINS, Adriano; MACHADO, Kelly. Colonialidade, decolonialidade e pensamento decolonial: uma (re)conceituação. **Revista Cactácea**, v. 3, n. 9, p. 64-96, 2023.

CRUZ, Cassius; PEREIRA, Antônio; KOMARCHESKI, Rosilene. “Que desenvolvimento é esse?” Conflitos territoriais e racismo no quilombo João Surá/PR. Em: A. Raggio; R. Bley; S. Trauczynski (orgs.). **População Negra no Estado do Paraná: Coletânea de Artigos - Abordagem Sociológica**. v. 1. Curitiba: SEJU, 2018.

CUNHA, Antônio Geraldo. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. 4ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

CZAJKA, Rodrigo. O comando dos trabalhadores intelectuais e a formação da esquerda cultural na década de 1960. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 19, n. 37, p. 57–80, 2011. DOI: 10.20396/tematicas.v19i37/38.13671. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13671>. Acesso em: 25 set. 2024.

DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas- ensaios metafilosóficos**. São Paulo: UNESP, 2017a.

DOMINGUES, I. **O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b.

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse**. México; Madrid; Buenos Aires; Bogotá: Siglo XXI Editores, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária: a libertação na história**. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Geogers Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la modernidad”**. Versión corregida y aumentada. La Paz: Biblioteca Indígena, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade**. Em: B. SANTOS; M. MENESES (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación**. Buenos Aires: Docencia, 2012a.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Alves; Jaime Clasen & Lúcia Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

DUSSEL, Enrique. **Política da libertação**: história mundial e crítica. Tradução de Bertilo Brod; Jorge Peralta; Paulo Carbonari & Roque Zimmermann. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, 31 (1), jan./abr. 2016, p. 51-73.

DUTRA, Luiz. **Introdução à teoria da ciência**. 4ª edição, revista e ampliada. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

DUTRA, Luiz. **Autômatos geniais**: a mente como sistema emergente e perspectivista. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

ESTEVA, Gustavo. Development. Em: SACHS, Wolfgang. (ed.) **Development dictionary**: a guide to knowledge as power. 3ª reimpressão. Johannesburg: Witwatersrand University Press; Londres & Nova Jersey: Zed Books, 1993.

EVARISTO, C. A escrevivência e seus subtextos. Em: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Orgs.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustrações Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Rocha & Lucy Guimarães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Davison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: teoria, política e subjetividade. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FÁVERI, J. **Álvaro Vieira Pinto**: contribuições à educação libertadora de Paulo Freire. São Paulo: LiberArs, 2014.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. brasileira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Inácio. **Têm razão?**. Rio de Janeiro: Gráfica Mundo Espírita, 1947.

FLORES, Alberto Vivar. O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina. **Argumentos**: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 114-128, jan.-jun. 2018.

FLORES, Alberto. **Metafísica da libertação latino-americana**: Uma rebeldia da alteridade. Goiânia: Phillos Academy, 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Manuscrito original. Chile, 1968. Disponível em: <https://www.acervo.paulofreire.org/items/891643c9-01ab-4232-a7d8-44ce29f53357>. Acesso em 10/09/2024.

FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. 30. ed. Tradução de Myra Bergman Ramos. Nova Iorque; Londres, Continuum, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 60. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Obra publicada originalmente em 1992. 29. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.

FURTADO, Celso. **A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

GOMES, F. **Sob a sombra das palmeiras: o ISEB, os militares e a imprensa (1955-1964)**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flavia Rios; Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZATTO, Rodrigo Freese; MERKLE, Luiz Ernesto. Vida e obra de Álvaro Vieira Pinto: um levantamento biobibliográfico. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, SP, v. 16, n. 69, p. 286–310, 2017. DOI: 10.20396/rho.v16i69.8644246. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8644246>. Acesso em: 23 abr. 2025.

GORTARI, Eli. **Introducción a la lógica dialéctica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

GOULET, D. **Ética do desenvolvimento**. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

GROSGOUEL, Ramón. Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America. Em: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique & JÁUREGUI, Carlos (eds.). **Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate**. Durham: Duke University Press, 2008, p. 307-331.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

GUIMARÃES ROSA, João. **No Urubuquaquá, no Pinhém: Corpo de baile**. 13. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

GUIMARÃES ROSA, João. **Guimarães Rosa: ficção completa**. Volume 2: Grande Sertão Veredas, Primeiras histórias, Tutameia (Terceiras histórias), Estas histórias, Ave, palavra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

HEGEL, Georg. **Filosofia de la historia universal**. Tradução de Jose Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1928.

HOBHOUSE, L. The philosophy of development. In: J. MUIRHEAD (ed.). **Contemporary British Philosophy**. London: George Allen and Unwin, 1924. p. 149-188.

hooks, b. **Ensinando a transgredir**: A educação como prática de liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

JAGUARIBE, Hélio. **A filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: ISEB, 1957.

JAGUARIBE, Hélio. **O nacionalismo na atualidade brasileira**. Brasília: FUNAG, 2023a.

JAGUARIBE, Hélio. **Introdução ao desenvolvimento social**. Brasília: FUNAG, 2013b.

JESUS, Rodrigo. **Ensino de Filosofia, Colonialidade e Eurocentrismo**. 2021. 1 recurso online (238 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1641903>. Acesso em: 11 jun. 2024.

KAYSEL, André. **Entre a nação e a revolução**: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1964). São Paulo: Alameda, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAMOUNIER, Bolívar. O ISEB: notas à margem de um debate. **Discurso**, São Paulo, Brasil, n. 9, p. 153–158, 1978. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37850. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37850>. Acesso em: 8 jun. 2024.

LEBRUN, Gérard. A “realidade nacional” e seus equívocos. Em: C. N. Toledo (Org.). **Intelectuais e política no Brasil**: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005, p. 165-200.

LENIN, Vladimir. **Obras escolhidas**: 1º tomo. 3. ed. São Paulo: Editora ALFA-OMEGA, 1986.

LIMA, I. A língua de branco no Rio de Janeiro. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**. n. 9, 2015, p. 63-76.

LOVATTO, Angélica. **Os Cadernos do povo brasileiro e o debate nacionalista nos anos 1960**: um projeto de revolução brasileira. 2010. 385 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOVATTO, Angélica. ISEB: do nacional desenvolvimentismo à revolução brasileira. **Revista Princípios**, nº 162, p. 9-40, jul./out. 2021.

LUCE, Mathias. **Teoria marxista da dependência**: problemas e categorias. Uma visão histórica. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

MACHADO, Adilbênia. Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 10. n. 2, p. 56-75, 2019.

MAGNE, Augusto. **Dicionário etimológico da língua latina**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação; Instituto Nacional do Livro, 1952.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria; NEVES, Maria. **Dicionário Grego-Português**. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial; Araçoiaba da Serra: Editora Mnema, 2022.

MANCE, E. **Filosofia da libertação**: histórico, vertentes, críticas e perspectivas. Passo Fundo: Conhecer, 2022.

MANCE, E. **Economia da libertação**: introdução geral. Passo Fundo: Conhecer, 2023.

MARGUTTI PINTO, Paulo. **História da Filosofia do Brasil**: o período colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARGUTTI PINTO, Paulo. **Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida**: feminismo, positivismo e outras tendências. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

MARGUTTI PINTO, Paulo. **História da Filosofia do Brasil**: a ruptura iluminista (1808-1843). São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MARINI, Ruy. **“Dialética da dependência” e outros escritos**. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

MARQUES, Lúcio. **Formas da Filosofia Brasileira**: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira. Cachoeirinha: Fi, 2023.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MENDES, Cândido. **Nacionalismo e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1963.

MENDONÇA, André. Dieta anticolonialista à base das nossas raízes: miúdos metafísicos europeus e enlatados pragmáticos americanos fazem mal à saúde. **Especiaria- Caderno de Ciências Humanas**. v19, n.34, jan/jun. 2019.

MENDONÇA, André Luis. Manifesto da Filosofia Pau-Brasil: da Filosofia na Ágora à Filosofia de Agora. E de Volta para o ‘Futuro Passado’!. **Em Construção**. ano 1, n. 1, 2017, p. 106-122. DOI:10.12957/emconstrucao.2017.28127

MIGNOLO, W. **Local histories/ global designs**: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MIGUEL, Luis. **Marxismo e política**: modos de usar. São Paulo: Boitempo, 2024.

MONDOLFO, Rodolfo. **Problemas e métodos de investigação na história da filosofia**. Tradução de Livia Ferrari. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1969.

MOUSSA, Pierre. **Les nations prolétaires**. Paris: PUF, 1959.

MULLER, Hugo. VISÕES SOBRE O ISEB: PERSPECTIVAS E APONTAMENTOS CRÍTICOS SOBRE O INSTITUTO. **Revista Desenvolvimento & Civilização**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2020. DOI: 10.12957/rdciv.2020.54752. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/rdciv/article/view/54752>. Acesso em: 16 dez. 2024.

MUSTO, Marcello. **Repensar Marx e os marxismos** Tradução de Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2022.

NETO, Antônio Machado. **Sociologia do desenvolvimento: ensaios**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1963.

NETTO, José Paulo. **Lukács: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2023.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Ensaio Filosóficos**, Volume VIII, p. 139-155, 2013.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAIM, Antônio. **História das ideias filosóficas no Brasil**. 6. ed. Campinas: Távola Editorial, 2020.

PANSARELLI, Daniel. A originalidade brasileira e a nossa filosofia. Em: D. PANSARELLI & N. ZAMBAM (orgs.) **Democracia, tolerância e direitos das culturas na América Latina**. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017, p. 169-186.

PANSARELLI, Daniel. Ensaio para uma história da Filosofia da Libertação no Brasil. **PENSANDO - REVISTA DE FILOSOFIA**, [S. l.], v. 15, n. 34, p. 138–150, 2024. DOI: 10.26694/pensando.vol15i34.5564. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/5564>. Acesso em: 31 out. 2024.

PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo, SP: Ática, 1990.

PIRES, Herculano. **Os filósofos**. São Paulo: Cultrix, 1960.

PRADO JÚNIOR, Bento. **Alguns Ensaio**s: Filosofia, Literatura e Psicanálise. 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 153-171.

PRESCOTT, Wiliam. **History of the Conquest of Mexico and History of the Conquest of Peru**. Nova Iorque: The Modern Library, 1979.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, E. (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. Em: B. SANTOS & M. MENESES (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RAMOS, Abelardo. **História da nação latino-americana.** 4. ed. Tradução de Marcelo López, Maria Jardim & Flávio Cardozo. Florianópolis: Editora Insular, 2022.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la lengua española.** 21. ed. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1995.

REDE ÁLVARO VIEIRA PINTO. **Por que votar contra o parlamentarismo no plebiscito.** Disponível em: <http://alvarovieirapinto.org/por-que-votar-contra-o-parlamentarismo-no-plebiscito/>. Acesso em: 12 dez. 2024.

REYES, Abdiel. Movimiento y actualidad de la Filosofía de la Liberación. **Rev. nuestraAmérica**, nº21, e8061515.

RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?.** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010.

RÍO, Diego. **Filosofia latinoamericana en la pedagogía de Paulo Freire.** influencias y relaciones hasta 1970. Xàtiva: Paper Plegat, 2018.

ROBLEDO, Antonio. **La filosofía en el Brasil.** México: Imprenta Universitaria, 1946.

RODRIGO, Lídia. **O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil.** Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

RODRIGUES PINTO, Simone. **Pensamento (teoria) social e político latino-americana e caribenho.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2020.

RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia I.** Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

SACHS, Wolfgang. (ed.) **Development dictionary: a guide to knowledge as power.** 3ª reimpressão. Johannesburg: Witwatersrand University Press; Londres & Nova Jersey: Zed Books, 1993.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. Em: F. CARNEVALLI et al. (orgs.). **Terra: antologia afro-indígena.** São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023a, p. 7-17.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023b.

SANTOS, Osnar. Do Relatório Rockefeller ao Comitê de Santa Fé: a Igreja Católica da

América Latina ante a desconfiança do tio Sam (1969-2000). **Crítica Histórica**, ANO XII, Nº 23, Julho/2021, p. 399-418.

SANTOS, Theotonio. A crise da teoria do desenvolvimento e as relações de dependência na América Latina. Em: H. JAGUARIBE (org.). **A dependência político-econômica da América Latina**. São Paulo: Ed. Loyola, 1976, p. 103-129.

SEABRA, Murilo. **Oftalmopolítica: um problema com a visão da filosofia**. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

SILVA, Ludovico. **El estilo literario de Marx**. 2. ed. Cidade do México; Madrid; Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.

SILVEIRA BUENO, Francisco. **Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa**. São Paulo: Edição Saraiva, 1963.

SODRÉ, Nelson. **A ideologia do colonialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

SODRÉ, Nelson. **A verdade sobre o ISEB**. Rio de Janeiro: Avenir Editora, 1978.

SODRÉ, Nelson. **A farsa do neoliberalismo**. Rio de Janeiro: Editora Graphia, 1995.

SOTELO, Mario. La polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea: de la filosofía de la dominación a la filosofía de la liberación **Erasmus**: Revista para el diálogo intercultural, v. 22, nº 2, p. 283-307, 2020.

SOUTO, Eurípedes. **Entre o Sertão e o Musseque: ancestralidade, oralidade e significado da presença de velhos e de jovens em Primeiras Estórias e Luanda**. 2020. 128 páginas. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2020.

SOUZA, José. (org.). **Filosofia, ação, criação: Poética pragmática em movimento**. Salvador: EDUFBA, 2021.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. **A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência**. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

STRAUSS, Leo. **Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política**. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

THONNARD, François-Joseph. **Compêndio de história de filosofia**. Traduzido por Valente Pombo. Paris, Tournai, Roma: Sociedade de São João Evangelista, 1953.

TOLEDO, Caio Navarro. **ISEB: fábrica de ideologias**. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1982.

VALE, Antônio. **O ISEB, os intelectuais e a diferença: um diálogo teimoso na educação**. Editora UNESP, 2006.

VALESE, Rui & SCHNORR, Giselle. **Filosofia Latino-Americana e Brasileira**. Curitiba: Intersaberes, 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Consciência e Realidade Nacional. **Síntese Política, Econômica e Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 92-109, 1962.

VITA, Luís. **Panorama da filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Editora Globo. 1969.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Curso Regular de Filosofia**. Notas taquigrafadas e não revisadas pelo professor. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, ISEB, 1958.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ideologia e desenvolvimento nacional**. 4. ed. Obra publicada originalmente em 1956. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Por que os ricos não fazem greve?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

VIEIRA PINTO, Álvaro. Indicações metodológicas para a definição de subdesenvolvimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. III, n. 2 (jul). Belo Horizonte: Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais, 1963. p.252-279.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ciência e existência**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1969.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Sete lições sobre educação de adultos**. 7. ed. Obra publicada originalmente em 1982. São Paulo Cortez; Editores Associados, 1991.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **A questão da universidade**. 2. ed. Obra publicada originalmente em 1962. Campinas: Editora Cortez, 1994.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **A sociologia dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e realidade nacional**. Obra publicada originalmente em 1960. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

WANDERLEY, S. Iseb, uma escola de governo: desenvolvimentismo e a formação de técnicos e dirigentes. **Revista de Administração Pública**, v. 50, n. 6, 2016.

ZEDONG, Mao [Mao Tsetung]. Sobre a contradição (1937). Em: **Obras escolhidas**, volume I. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2011, p. 525-586.

ZEDONG, Mao [Mao Tsetung]. Sobre a democracia nova (1940). Em: **Obras escolhidas**, volume II. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2011, p. 553-628.

ZEDONG, Mao [Mao Tsetung]. A contradição entre a classe operária e a burguesia é a contradição principal na China (1952). Em: **Obras escolhidas**, volume V. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2012, p. 87.

<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4164>. Acesso em: 16 dez. 2024.

AQUINO, John. Um capítulo esquecido da história intelectual brasileira: o caso do ISEB. Em P. MARGUTTI (org.). **VII Colóquio Pensadores brasileiros**: coletânea de textos. Cachoeirinha: Fi, 2023, p. 199-227.

AQUINO, John. Por que não uma filosofia brasileira?. **Argumentos**, v. 16, n. 32, 2024, p. 134-146. <https://doi.org/10.36517/Argumentos..32.93248>.

AULETE, Francisco Caldas. **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa**. 2. ed. brasileira. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., 1968.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **Lenin**: vida e obra. 4. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BARIANI, E. Uma intelligentsia nacional: grupo de Itatiaia, IBESP e os Cadernos de Nosso Tempo. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 18, n. 44, 2006. DOI: 10.9771/ccrh.v18i44.18525. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18525>. Acesso em: 15 set. 2022. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v18i44.18525>.

BONDY, Augusto. **Didáctica de la filosofía**. Lima: Editorial Universo, 1967.

BONDY, Augusto. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**. Obra publicada originalmente em 1968. 17. ed. México; Buenos Aires; Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2006.

BOTTOMORE, Tom (ed.). **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Decreto nº 37.608, de 14 de julho de 1955. Institui no Ministério da Educação e Cultura um curso de altos estudos sociais e políticos, denominado Instituto Superior de Estudos Brasileiros, dispõe sobre o seu funcionamento e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Rio de Janeiro, 1955.

BRESSER-PEREIRA, Luiz (org.). **Economia brasileira na encruzilhada**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BRESSER-PEREIRA, Luiz. **Em busca do desenvolvimento perdido**: um projeto novo-desenvolvimentista. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

BRESSER-PEREIRA, Luiz. **Novo desenvolvimentismo**: introduzindo uma nova teoria econômica e economia política. São Paulo: Editora Contracorrente, 2024.

BURNET, John. **Aurora do pensamento grego**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

CABRERA, Julio. **Margens das filosofias da linguagem**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

CABRERA, Julio. **Diário de um filósofo no Brasil**. 2. ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ: 2013.

CABRERA, J. Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘América Latina’ (Más allá de las ‘introducciones a la filosofía’). Em: F. WILLAMES & A. FLORES (Orgs). **Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina**. Goiânia: Editora Phillos, 2018a, p. 12-56.

CABRERA, J. **Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável**. Brasília: Editora UnB, 2018b. <https://doi.org/10.7476/9788523013516>.

CABRERA, J. **Introduction to a Negative Approach to argumentation: towards a new Ethic for Philosophical Debate**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.

CABRERA, Julio. El estudiante de filosofía como “víctima académica” (una reflexión sobre violencia intelectual desde Enrique Dussel). **Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación**. n.º 14, Santiago de Chile, 2020, p. 53-78.

CABRERA, J. **Devorando Nietzsche: por um niilismo sul-americano**. Ibacaraí: Via Literarum, 2022.

CABRERA, J. & ALVES, R. **Cartilha de pensadores da América Latina: da Antiguidade Indígena e a Época Colonial até os dias de hoje**. 2. ed. Brasília: Edição do autor, 2020.

CARDOSO, Fernanda. **Nove clássicos do desenvolvimento econômico**. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata & CANÇADO, Wellington (orgs.). **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023.

CASIMIRO, Flávio. **A nova direita: aparelhos de dominação política e ideológica no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

CEPAL. **História da CEPAL**. 2024. Retirado de: <https://www.cepal.org/pt-br/sobre/historia-cepal>. Acesso em 10/04/2024.

CHACON, Vamireh. **A revolução no trópico: nacionalismo, marxismo e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

CHACON, Vamireh. **História das ideias socialistas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

CHACON, Vamireh. **Estado e povo no Brasil: as experiências do Estado Novo e da Democracia Populista, 1937-1964**. Rio de Janeiro: J. Olympio Editora; Brasília, Câmara dos Deputados, 1977.

CHADS, Bruno. **A TERCEIRA MARGEM DO RIO (Guimarães Rosa), por José Miguel Wisnik**. Youtube, 9 de outubro de 2016. 41min16s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=c4psxfwA_A8. Acesso em 12/08/2024.

COECKELBERGH, Mark. **Ética na inteligência artificial**. Traduzido por Clarisse de Souza, Edgar Lyra, Matheus Ferreira & Waldyr Delgado. São Paulo: Ubu editora, 2023.

CORBISIER, Roland. **Formação e problema da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

CORBISIER, Roland. **Reforma ou revolução?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

CORBISIER, Roland. **Filosofia política e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1978a.

CORBISIER, Roland. **Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

CORBISIER, Roland. **Os intelectuais e a revolução**. Rio de Janeiro: Avenir Editora, 1980.

CORBISIER, Roland. **Introdução à filosofia**. Tomo I. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CORBISIER, Roland. **Raízes da violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CORBISIER, R. **Biografia do Deputado Federal ROLAND CORBISIER**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/131117/biografia>. Acesso em: 25 set. 2024.

CÔRTEZ, Norma. **Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

CÔRTEZ, Norma. **Três comunicações reunidas sobre Álvaro Vieira Pinto**. Rio de Janeiro: Artes do Tempo, 2020.

COSTA, Breno. O fogo e o novo. Em: B. Costa & S. López (orgs.). **Rodolfo Kusch, nuestra américa y nuestros dolores**. Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2022, p. 35-40.

COSTA, Breno. Filosofia do desenvolvimento como filosofia dos países subdesenvolvidos. **Revista Aurora**, v.17, 2024. <https://doi.org/10.36311/1982-8004.2024.v17n.pe024010>.

COSTA, Breno; MARTINS, Adriano. Notas à Recepção do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto: o caso Vaz e a educação em Consciência e Realidade Nacional. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, e83042, 2019. <https://doi.org/10.1590/2175-623683042>.

COSTA, Breno; MARTINS, Adriano; MACHADO, Kelly. Colonialidade, decolonialidade e pensamento decolonial: uma (re)conceituação. **Revista Cactácea**, v. 3, n. 9, p. 64-96, 2023.

CRUZ, Cassius; PEREIRA, Antônio; KOMARCHESKI, Rosilene. “Que desenvolvimento é esse?” Conflitos territoriais e racismo no quilombo João Surá/PR. Em: A. Raggio; R. Bley; S. Trauczynski (orgs.). **População Negra no Estado do Paraná: Coletânea de Artigos - Abordagem Sociológica**. v. 1. Curitiba: SEJU, 2018.

CUNHA, Antônio Geraldo. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. 4ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

CZAJKA, Rodrigo. O comando dos trabalhadores intelectuais e a formação da esquerda cultural na década de 1960. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 19, n. 37, p. 57–80, 2011. DOI: 10.20396/tematicas.v19i37/38.13671. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13671>. Acesso em: 25 set. 2024. <https://doi.org/10.20396/tematicas.v19i37/38.13671>.

DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil: legados e perspectivas- ensaios metafilosóficos**. São Paulo: UNESP, 2017a.

DOMINGUES, I. **O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017b.

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse**. México; Madrid; Buenos Aires; Bogotá: Siglo XXI Editores, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária: a libertação na história**. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Geogers Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la modernidad”**. Versión corregida y aumentada. La Paz: Biblioteca Indígena, 2008.

DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. Em: B. SANTOS; M. MENESES (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación**. Buenos Aires: Docencia, 2012a.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Alves; Jaime Clasen & Lúcia Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

DUSSEL, Enrique. **Política da libertação**: história mundial e crítica. Tradução de Bertilo Brod; Jorge Peralta; Paulo Carbonari & Roque Zimmermann. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, 31 (1), jan./abr. 2016, p. 51-73. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>.

DUTRA, Luiz. **Introdução à teoria da ciência**. 4ª edição, revista e ampliada. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

DUTRA, Luiz. **Autômatos geniais**: a mente como sistema emergente e perspectivista. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018. <https://doi.org/10.7476/9788523013387>.

ESTEVA, Gustavo. Development. Em: SACHS, Wolfgang. (ed.) **Development dictionary**: a guide to knowledge as power. 3ª reimpressão. Johannesburg: Witwatersrand University Press; Londres & Nova Jersey: Zed Books, 1993.

EVARISTO, C. A escrevivência e seus subtextos. Em: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Orgs.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustrações Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Rocha & Lucy Guimarães. Juíz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Davison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: teoria, política e subjetividade. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FÁVERI, J. **Álvaro Vieira Pinto**: contribuições à educação libertadora de Paulo Freire. São Paulo: LiberArs, 2014.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. brasileira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Inácio. **Têm razão?**. Rio de Janeiro: Gráfica Mundo Espírita, 1947.

FLORES, Alberto Vivar. O galo da madrugada contra a coruja de minerva – uma recepção criativa de G. W. F. Hegel (1770-1831) desde América Latina. **Argumentos**: Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 114-128, jan.-jun. 2018.

FLORES, Alberto. **Metafísica da libertação latino-americana**: Uma rebeldia da alteridade. Goiânia: Phillos Academy, 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Manuscrito original. Chile, 1968. Disponível em: <https://www.acervo.paulofreire.org/items/891643c9-01ab-4232-a7d8-44ce29f53357>. Acesso em 10/09/2024.

FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. 30. ed. Tradução de Myra Bergman Ramos. Nova Iorque; Londres, Continuum, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 60. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Obra publicada originalmente em 1992. 29. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.

FURTADO, Celso. **A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

GOMES, F. **Sob a sombra das palmeiras: o ISEB, os militares e a imprensa (1955-1964)**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização de Flavia Rios; Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZATTO, Rodrigo Freese; MERKLE, Luiz Ernesto. Vida e obra de Álvaro Vieira Pinto: um levantamento biobibliográfico. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, SP, v. 16, n. 69, p. 286–310, 2017. DOI: 10.20396/rho.v16i69.8644246. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8644246>. Acesso em: 23 abr. 2025. <https://doi.org/10.20396/rho.v16i69.8644246>.

GORTARI, Eli. **Introducción a la lógica dialéctica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

GOULET, D. **Ética do desenvolvimento**. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

GROSGOUEL, Ramón. Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America. Em: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique & JÁUREGUI, Carlos (eds.). **Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate**. Durham: Duke University Press, 2008, p. 307-331.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

GUIMARÃES ROSA, João. **No Urubuquaquá, no Pinhém: Corpo de baile**. 13. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

GUIMARÃES ROSA, João. **Guimarães Rosa: ficção completa**. Volume 2: Grande Sertão Veredas, Primeiras histórias, Tutameia (Terceiras histórias), Estas histórias, Ave, palavra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

HEGEL, Georg. **Filosofia de la historia universal**. Tradução de Jose Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1928.

HOBHOUSE, L. The philosophy of development. In: J. MUIRHEAD (ed.). **Contemporary British Philosophy**. London: George Allen and Unwin, 1924. p. 149-188.

hooks, b. **Ensinando a transgredir**: A educação como prática de liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

JAGUARIBE, Hélio. **A filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: ISEB, 1957.

JAGUARIBE, Hélio. **O nacionalismo na atualidade brasileira**. Brasília: FUNAG, 2023a.

JAGUARIBE, Hélio. **Introdução ao desenvolvimento social**. Brasília: FUNAG, 2013b.

JESUS, Rodrigo. **Ensino de Filosofia, Colonialidade e Eurocentrismo**. 2021. 1 recurso online (238 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1641903>. Acesso em: 11 jun. 2024.

KAYSEL, André. **Entre a nação e a revolução**: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1964). São Paulo: Alameda, 2018. <https://doi.org/10.1590/0102-247275/106>.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAMOUNIER, Bolívar. O ISEB: notas à margem de um debate. **Discurso**, São Paulo, Brasil, n. 9, p. 153–158, 1978. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37850. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37850>. Acesso em: 8 jun. 2024. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1978.37850>.

LEBRUN, Gérard. A “realidade nacional” e seus equívocos. Em: C. N. Toledo (Org.). **Intelectuais e política no Brasil**: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005, p. 165-200.

LENIN, Vladimir. **Obras escolhidas**: 1º tomo. 3. ed. São Paulo: Editora ALFA-OMEGA, 1986.

LIMA, I. A língua de branco no Rio de Janeiro. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**. n. 9, 2015, p. 63-76.

LOVATTO, Angélica. **Os Cadernos do povo brasileiro e o debate nacionalista nos anos 1960**: um projeto de revolução brasileira. 2010. 385 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOVATTO, Angélica. ISEB: do nacional desenvolvimentismo à revolução brasileira. **Revista Princípios**, nº 162, p. 9-40, jul./out. 2021. <https://doi.org/10.4322/principios.2675-6609.2021.162.002>.

LUCE, Mathias. **Teoria marxista da dependência**: problemas e categorias. Uma visão histórica. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

MACHADO, Adilbênia. Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 10. n. 2, p. 56-75, 2019. <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49118>.

MAGNE, Augusto. **Dicionário etimológico da língua latina**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação; Instituto Nacional do Livro, 1952.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria; NEVES, Maria. **Dicionário Grego-Português**. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial; Araçoiaba da Serra: Editora Mnema, 2022.

MANCE, E. **Filosofia da libertação**: histórico, vertentes, críticas e perspectivas. Passo Fundo: Conhecer, 2022.

MANCE, E. **Economia da libertação**: introdução geral. Passo Fundo: Conhecer, 2023.

MARGUTTI PINTO, Paulo. **História da Filosofia do Brasil**: o período colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARGUTTI PINTO, Paulo. **Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida**: feminismo, positivismo e outras tendências. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

MARGUTTI PINTO, Paulo. **História da Filosofia do Brasil**: a ruptura iluminista (1808-1843). São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MARINI, Ruy. **“Dialética da dependência” e outros escritos**. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

MARQUES, Lúcio. **Formas da Filosofia Brasileira**: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira. Cachoeirinha: Fi, 2023. <https://doi.org/10.22350/2023efb>.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MENDES, Cândido. **Nacionalismo e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1963.

MENDONÇA, André. Dieta anticolonialista à base das nossas raízes: miúdos metafísicos europeus e enlatados pragmáticos americanos fazem mal à saúde. **Especiaria- Caderno de Ciências Humanas**. v19, n.34, jan/jun. 2019. <https://doi.org/10.36113/especiaria.v19i34.2539>.

MENDONÇA, André Luis. Manifesto da Filosofia Pau-Brasil: da Filosofia na Ágora à Filosofia de Agora. E de Volta para o ‘Futuro Passado’!. **Em Construção**. ano 1, n. 1, 2017, p. 106-122. DOI:10.12957/emconstrucao.2017.28127 <https://doi.org/10.12957/emconstrucao.2017.28127>.

MIGNOLO, W. **Local histories/ global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2012. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691156095.001.0001>.

MIGUEL, Luis. **Marxismo e política: modos de usar**. São Paulo: Boitempo, 2024.

MONDOLFO, Rodolfo. **Problemas e métodos de investigação na história da filosofia**. Tradução de Livia Ferrari. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1969.

MOUSSA, Pierre. **Les nations prolétaires**. Paris: PUF, 1959.

MULLER, Hugo. VISÕES SOBRE O ISEB: PERSPECTIVAS E APONTAMENTOS CRÍTICOS SOBRE O INSTITUTO. **Revista Desenvolvimento & Civilização**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2020. DOI: 10.12957/rdciv.2020.54752. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/rdciv/article/view/54752>. Acesso em: 16 dez. 2024. <https://doi.org/10.12957/rdciv.2020.54752>.

MUSTO, Marcello. **Repensar Marx e os marxismos** Tradução de Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2022.

NETO, Antônio Machado. **Sociologia do desenvolvimento: ensaios**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1963.

NETTO, José Paulo. **Lukács: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2023.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Ensaio Filosóficos**, Volume VIII, p. 139-155, 2013.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAIM, Antônio. **História das ideias filosóficas no Brasil**. 6. ed. Campinas: Távola Editorial, 2020.

PANSARELLI, Daniel. A originalidade brasileira e a nossa filosofia. Em: D. PANSARELLI & N. ZAMBAM (orgs.) **Democracia, tolerância e direitos das culturas na América Latina**. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017, p. 169-186.

PANSARELLI, Daniel. Ensaio para uma história da Filosofia da Libertação no Brasil. **PENSANDO - REVISTA DE FILOSOFIA**, [S. l.], v. 15, n. 34, p. 138–150, 2024. DOI: 10.26694/pensando.vol15i34.5564. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/5564>. Acesso em: 31 out. 2024.

PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo, SP: Ática, 1990.

PIRES, Herculano. **Os filósofos**. São Paulo: Cultrix, 1960.

PRADO JÚNIOR, Bento. **Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura e Psicanálise**. 2ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2000, p. 153-171.

PRESCOTT, Wiliam. **History of the Conquest of Mexico and History of the Conquest of Peru**. Nova Iorque: The Modern Library, 1979.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, E. (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. Em: B. SANTOS & M. MENESES (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RAMOS, Abelardo. **História da nação latino-americana**. 4. ed. Tradução de Marcelo López, Maria Jardim & Flávio Cardozo. Florianópolis: Editora Insular, 2022.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la lengua española**. 21. ed. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1995.

REDE ÁLVARO VIEIRA PINTO. **Por que votar contra o parlamentarismo no plebiscito**. Disponível em: <http://alvarovieirapinto.org/por-que-votar-contra-o-parlamentarismo-no-plebiscito/>. Acesso em: 12 dez. 2024.

REYES, Abdiel. Movimiento y actualidad de la Filosofía de la Liberación. **Rev. nuestrAmérica**, nº21, e8061515.

RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010.

RÍO, Diego. **Filosofía latinoamericana en la pedagogía de Paulo Freire**. influencias y relaciones hasta 1970. Xàtiva: Paper Plegat, 2018.

ROBLEDO, Antonio. **La filosofía en el Brasil**. México: Imprenta Universitaria, 1946.

RODRIGO, Lídia. **O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

RODRIGUES PINTO, Simone. **Pensamento (teoria) social e político latino-americana e caribenho**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2020. <https://doi.org/10.26512/9788523000042>.

RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia I**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

SACHS, Wolfgang. (ed.) **Development dictionary: a guide to knowledge as power**. 3ª reimpressão. Johannesburg: Witwatersrand University Press; Londres & Nova Jersey: Zed Books, 1993.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. Em: F. CARNEVALLI et al. (orgs.). **Terra:** antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023a, p. 7-17.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023b.

SANTOS, Osnar. Do Relatório Rockefeller ao Comitê de Santa Fé: a Igreja Católica da América Latina ante a desconfiança do tio Sam (1969-2000). **Crítica Histórica**, ANO XII, Nº 23, Julho/2021, p. 399-418.

SANTOS, Theotonio. A crise da teoria do desenvolvimento e as relações de dependência na América Latina. Em: H. JAGUARIBE (org.). **A dependência político-econômica da América Latina.** São Paulo: Ed. Loyola, 1976, p. 103-129.

SEABRA, Murilo. **Oftalmopolítica:** um problema com a visão da filosofia. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

SILVA, Ludovico. **El estilo literario de Marx.** 2. ed. Cidade do México; Madrid; Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.

SILVEIRA BUENO, Francisco. **Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa.** São Paulo: Edição Saraiva, 1963.

SODRÉ, Nelson. **A ideologia do colonialismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

SODRÉ, Nelson. **A verdade sobre o ISEB.** Rio de Janeiro: Avenir Editora, 1978.

SODRÉ, Nelson. **A farsa do neoliberalismo.** Rio de Janeiro: Editora Graphia, 1995.

SOTELO, Mario. La polémica Salazar Bondy-Leopoldo Zea: de la filosofía de la dominación a la filosofía de la liberación **Erasmus:** Revista para el diálogo intercultural, v. 22, nº 2, p. 283-307, 2020.

SOUTO, Eurípedes. **Entre o Sertão e o Musseque:** ancestralidade, oralidade e significado da presença de velhos e de jovens em Primeiras Estórias e Luanda. 2020. 128 páginas. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2020.

SOUZA, José. (org.). **Filosofia, ação, criação:** Poética pragmática em movimento. Salvador: EDUFBA, 2021.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. **A classe operária tem dois sexos:** trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

STRAUSS, Leo. **Perseguição e a arte de escrever:** e outros ensaios de filosofia política. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

THONNARD, François-Joseph. **Compêndio de história de filosofia**. Traduzido por Valente Pombo. Paris, Tournai, Roma: Sociedade de São João Evangelista, 1953.

TOLEDO, Caio Navarro. **ISEB: fábrica de ideologias**. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1982.

VALE, Antônio. **O ISEB, os intelectuais e a diferença: um diálogo teimoso na educação**. Editora UNESP, 2006.

VALESE, Rui & SCHNORR, Giselle. **Filosofia Latino-Americana e Brasileira**. Curitiba: Intersaberes, 2018.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Consciência e Realidade Nacional. **Síntese Política, Econômica e Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 92-109, 1962.

VITA, Luís. **Panorama da filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Editora Globo. 1969.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Curso Regular de Filosofia**. Notas taquigrafadas e não revisadas pelo professor. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, ISEB, 1958.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ideologia e desenvolvimento nacional**. 4. ed. Obra publicada originalmente em 1956. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Por que os ricos não fazem greve?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

VIEIRA PINTO, Álvaro. Indicações metodológicas para a definição de subdesenvolvimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. III, n. 2 (jul). Belo Horizonte: Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais, 1963. p.252-279.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ciência e existência**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1969.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Sete lições sobre educação de adultos**. 7. ed. Obra publicada originalmente em 1982. São Paulo Cortez; Editores Associados, 1991.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **A questão da universidade**. 2. ed. Obra publicada originalmente em 1962. Campinas: Editora Cortez, 1994.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **A sociologia dos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e realidade nacional**. Obra publicada originalmente em 1960. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

WANDERLEY, S. Iseb, uma escola de governo: desenvolvimentismo e a formação de técnicos e dirigentes. **Revista de Administração Pública**, v. 50, n. 6, 2016. <https://doi.org/10.1590/0034-7612150061>.

ZEDONG, Mao [Mao Tsetung]. Sobre a contradição (1937). Em: **Obras escolhidas**, volume I. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2011, p. 525-586.

ZEDONG, Mao [Mao Tsetung]. Sobre a democracia nova (1940). Em: **Obras escolhidas**, volume II. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2011, p. 553-628.

ZEDONG, Mao [Mao Tsetung]. A contradição entre a classe operária e a burguesia é a contradição principal na China (1952). Em: **Obras escolhidas**, volume V. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2012, p. 87.