

Política do Desenvolvimento e Política da Libertação

[Politics of Development and Politics of Liberation]

Breno Augusto da Costa*

Resumo: O objetivo principal deste artigo é articular a política do desenvolvimento, constituída a partir das obras dos filósofos brasileiros Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier, com a política da libertação, tal como proposta pelo argentino Enrique Dussel. O primeiro passo é a recompilação da teoria política relacionada à Política do desenvolvimento, presente na obra dos brasileiros, argumentando-se favoravelmente acerca da possibilidade da concepção de uma política do Desenvolvimento como ramo da filosofia do desenvolvimento enquanto disciplina filosófica autônoma. Nossa tese principal é a de que a política do desenvolvimento tem como uma de suas notas essenciais o nacionalismo de cunho libertador. Por fim, esta subdisciplina é situada historicamente e geoepistemicamente à luz da política da libertação. Como considerações finais, salientamos as novas linhas investigativas abertas por essa investigação e as implicações da concepção desta disciplina filosófica como sendo autônoma aos estudos isebianos.

Palavras-chave: Álvaro Vieira Pinto. Enrique Dussel. Filosofia do Desenvolvimento. Política da Libertação. História da Filosofia Latino-Americana.

Abstract: The main aim of this paper is to articulate Politics of Development, constituted from the work of the Brazilian philosophers Álvaro Vieira Pinto and Roland Corbisier, with Politics of Liberation, as proposed by the Argentinean philosopher Enrique Dussel. The first step is the recompilation of the political theory related to Politics of Development, present in the work of the Brazilians, arguing favourably on the possibility of the conception of a Politics of Development as a branch of Philosophy of Development as an autonomous philosophical discipline. Our main thesis is that Politics of Development has as one of its essential notes the nationalism with a liberating nature. Lastly, this subdiscipline is historically and geoepistemically situated in light of Politics of Liberation. As the concluding remarks of the paper, we highlight the new lines of research open by this investigation and the implications of the conception of this philosophical discipline as autonomous to the isebian studies.

Keywords: Álvaro Vieira Pinto. Enrique Dussel. Philosophy of Development. Philosophy of Liberation. History of Latin-American Philosophy.

*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Bolsista da CAPES. Atualmente é um dos coordenadores da Associação de Filosofia e Libertação (AFyL Brasil). Se dedica à reflexão sobre a sociedade brasileira, história da filosofia brasileira e da filosofia latino-americana, notadamente os autores Álvaro Vieira Pinto e Enrique Dussel. E-mail: brenobac@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9251-9533>.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

Introdução

As culturas mesoamericanas, com toda sua diversidade¹, foram regidas por sistemas políticos complexos e calcados em configurações que variavam regionalmente. Notável é que a estrutura política da região se centrava nos *altepetl*, isto é, uma comunidade política de composição variável. Por outro lado, mas não menos complexa, a política no Tawantinsuyo tinha no inca, filho do Sol, o regente de um império incontestado desde o norte do Equador até o norte da Argentina, e que passava seu poder hereditariamente. No âmbito de sua filosofia política, cumprindo a função contraditória de conservação e criação do saber, os *calmécac* (escola de sábios) tinham papel fundamental na formação dos escólios mesoamericanos, enquanto os *yachaywasi* (casa do saber) formava o escolo incaico (DUSSEL, 2014).

Acerca da matriz étnico-cultural tupi, privilegiada por Darcy Ribeiro (2015) em seu estudo acerca da formação do povo brasileiro, o autor afirma que se tratava de uma miríade de povos (somando talvez um milhão, no total, embora divididos em aldeias de cem até dois mil habitantes), em tribos autônomas, autárquicas e não estratificadas em classes. Esta estrutura igualitária impossibilitava a formação de subordinação, por exemplo, e a organização de Estados. Talvez a exceção seja os Guaikuru, os índios cavaleiros, que “impunham sua suserania sobre povos agrícolas, forçando-os a suprir-lhes de alimentos e de servos” (RIBEIRO, 2015, p. 30). Quanto aos Tupi, em geral, presume-se uma tradição política transmitida via comunicação oral. A respeito dos Guaikuru, infere-se o emprego de discursos legitimadores.

O ano de 1492, porém, pode ser considerado um grande marco nessa tradição; a partir daí iniciou-se o encobrimento do Outro. Com o advento da conquista, seguida da colonização, os povos latinoamericanos foram submetidos a uma relação de domínio pelos europeus, notadamente espanhóis e portugueses, ainda que outros invasores tenham estabelecido colônias na região. A partir daí, não apenas política e economicamente, mas também culturalmente e, por conseguinte, filosoficamente, a Latinoamérica passou a depender das (im)posições eurocentradas. Frantz Fanon denuncia que “o bem-estar e progresso da Europa foram construídos com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios

¹ Enrique Dussel (2014) cita a existência de mais de cem etnias, mais de duzentas línguas e trinta e oito tipos de calendários que organizavam a vida das comunidades que se desenvolveram desde o rio Pánuco (México) até o sul de El Salvador e Honduras.

e dos amarelos” (2005, pp. 116-117). À luz desta coetaneidade entre o esplendor e desenvolvimento da Europa e a gestação da miséria e subdesenvolvimento de Nossa América sucederam-se diversas propostas filosóficas; desde discursos coniventes com a dominação ou alienados ante à sua circunstância concreta, até antidiscursos de caráter mais ou menos contraditório e libertador (VALESE & SCHNORR, 2018).

Interseccionando história da filosofia e filosofia política, o objetivo deste trabalho é articular dois desses discursos: a política do desenvolvimento, constituída a partir da obra dos brasileiros Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) e Roland Corbisier (1914-2005), com a política da libertação, tal como proposta pelo argentino Enrique Dussel (1934-). O primeiro passo reflexivo consiste na recomposição da teoria política presente em sua obra. Demonstraremos sua defesa da possibilidade da concepção de uma política do desenvolvimento enquanto ramo da filosofia do desenvolvimento, isto é, ao invés de arrolarmos alguns princípios de seu pensar aplicados à política promotora de desenvolvimento, nosso propósito é defender a constituição de uma subdisciplina filosófica autônoma. O segundo passo centra-se na defesa da tese principal deste trabalho: a de que a política do desenvolvimento tem como uma de suas notas essenciais o nacionalismo de cunho libertador. Por fim, esta subdisciplina é situada historicamente e geopistemamente à luz da política da libertação como sendo uma experiência brasileira, mas com pretensões que compreensão do Sul Global, e que merece maior investigação.

Antes de prosseguir, cabe salientar algumas dificuldades inerentes à complexidade do tema e da própria possibilidade de investigá-lo. A política do desenvolvimento, por um lado, tem suas fontes mais facilmente delimitadas, pois são apenas dois seus expoentes – até onde conhecemos – e ambos já encerraram sua produção. Mas aqui se encontra um complicador: esses autores, devido à perseguição que sofreram a partir do golpe imperialista-militar de 1964², não puderam legar sua obra completa de maneira acessível, mas ao contrário, a fragmentação e a quase certeza de perdas documentais inviabiliza uma investigação mais conclusiva e aprofundada a seu respeito. Por outro lado, ainda que disfrute de melhores perspectivas quanto ao seu estudo, a política da libertação é um programa em elaboração e crescimento cuja sistematização ou apresentação metódica sobrepuja as ambições deste modesto espaço investigativo. Ademais,

²Conferir a questão da perseguição nas obras de Norma Côrtes (2003), José Ernesto de Fáveri (2014) e na autobiografia de Corbisier (1978a).

acresça-se a isto o fato de que ela tem inúmeros agentes teóricos e práticos cuja produção-ação deve ser considerada na ocasião de sua tematização ou estudo. É, portanto, um recorte bastante específico o emprego de Dussel como referência principal.

O nascimento e a morte da política do desenvolvimento

Abordar a política do desenvolvimento requer uma retomada da disciplina que lhe dá sentido, isto é, da filosofia do desenvolvimento. Adotaremos um percurso cronológico, intercalando as contribuições de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier ao tema. Longe de uma retomada da questão política em geral na obra desses filósofos, nossa proposta centrar-se-á nos textos relacionados mais diretamente ao tema deste artigo, o que circunscreve nosso *corpus* analítico ao período isebiano da vida de ambos e, no caso de Corbisier, em um texto dos anos seguintes.

A filosofia do desenvolvimento aparece enquanto disciplina filosófica autônoma em 1956, na conferência inaugural do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), posteriormente publicada na forma de livro cujo título é *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Nele, Vieira Pinto propõe essa disciplina como ideologia nacional, isto é, uma tentativa de exprimir o interesse geral da sociedade brasileira. Segundo ele, a filosofia do desenvolvimento visa “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” (VIEIRA PINTO, 1956, p. 45). O conteúdo da disciplina é constituído por quatro teses defendidas por ele no mesmo texto: “sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional” (Ibidem, p. 29), essa ideologia “tem necessariamente de ser fenômeno de massa” (Ibidem, p. 30), “o processo de desenvolvimento é função da consciência das massas” (Ibidem, p. 31) e “a ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas” (Ibidem, p. 34). Esse autor ressalta, claro está, o papel das massas no processo de promoção do desenvolvimento nacional. Por sua vez, concebeu ele que cabe ao filósofo entender “o que representa e promete o movimento que resulta na progressiva autoconsciência das massas populares” (VIEIRA PINTO, 1956, p. 16). A relação, portanto, entre massas e desenvolvimento nacional é um dos tópicos privilegiados pela disciplina em questão.

Ainda em 1956, agora através de Roland Corbisier, em uma conferência que dois anos depois foi publicada no livro *Formação e problema da cultura brasileira*, os esforços na consecução da disciplina multiplicaram-se. Segundo Corbisier:

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” (CORBISIER, 1958, p. 87).

Entendemos que o autor, ao empregar o termo “uma filosofia brasileira”, se refere à consecução de um filosofar que é adjetivado brasileiro, ou seja, não a partir da metafilosofia (que seria uma filosofia brasileira substantivada), mas a partir dos referenciais epistêmicos da história da filosofia. Seu intuito não era sugerir a criação da filosofia brasileira enquanto filosofar diferente dos demais, com traços particulares, com jeitinho específico que o diferenciaria daquele de outras nações: tratava-se de munir-se do conhecimento da história da filosofia e das relações entre filosofia e comunidade nacional para empreender um pensamento filosófico autêntico e que considere a realidade brasileira concreta em vista de determinado projeto prático, que no caso é assumido como libertador.

Já no ano de 1958, durante um dos cursos oferecidos no ISEB por Álvaro Vieira Pinto, temos o crescimento da filosofia do desenvolvimento e de seu corpo tético. Infortunadamente estão hoje disponíveis apenas as quatorze aulas iniciais do curso, o que nos impede realizar uma apreciação mais aprofundada do pensamento do filósofo. Entretanto, considerando que seu programa está disponível, bem como a apresentação dele feita pelo autor nas duas primeiras aulas, temos alguns elementos, que são como peças de um quebra-cabeças, que nos permitem certo vislumbre de sua proposta. No programa ele aborda a disciplina em duas ocasiões: na primeira, na seção XI do programa, ele trata do caráter nacional de escolas e tendências filosóficas (VIEIRA PINTO, 1958, p. 8), indicando que vai abordar “a relação entre os interesses das comunidades

nacionais e os sistemas filosóficos nelas predominantes”. No item seguinte, ele indica como “casos históricos comprovadores: a sofisticada ateniense; a filosofia romana; o pensamento judaico; o platonismo italiano do renascimento; o empirismo inglês; o racionalismo continental; o idealismo alemão; o pragmatismo americano; o marxismo soviético; a ‘filosofia do desenvolvimento’ dos países atrasados” (VIEIRA PINTO, 1958, p. 8). A outra ocasião em que o tema é abordado encontra-se na última seção do texto, intitulada “o sentido humanista da filosofia do desenvolvimento”. Nela o professor indica que tratará da definição do humanismo na perspectiva do país subdesenvolvido.

As anotações da apresentação do plano, porém, detêm-se, na primeira aula, na explicação da seção X, e são retomadas na explicação da seção XII na aula seguinte. Ou seja, foi omitida a seção XI, aquela em que Vieira Pinto abordaria a relação entre comunidade nacional e filosofia predominante. Seria uma omissão deliberada? Um lapso do professor ou do taquígrafo? Não podemos afirmar nada a respeito. Apesar disso, é possível inferir que ao propor abordar a aludida “relação entre os interesses das comunidades nacionais e os sistemas filosóficos nelas predominantes” (VIEIRA PINTO, 1958, p. 8), e elencar aqueles casos comprovadores, o filósofo indicava uma tese que iria defender, tese talvez algo parecido com a seguinte: *os interesses das comunidades nacionais e os sistemas filosóficos que nelas predominam interagem reciprocamente: a comunidade demanda a filosofia que lhe é conveniente e a filosofia determina ideologicamente esta comunidade*. Ainda sobre esse texto de apresentação, notadamente a segunda aula, vale considerar também a relação entre filosofia e o mundo subdesenvolvido, reflexão que ele empreende situando geoexistencialmente a perspectiva da filosofia do desenvolvimento.

No ano de 1960, com a publicação do primeiro volume de *Consciência e realidade nacional*, seguida da publicação, no ano seguinte, do segundo volume, a filosofia do desenvolvimento vigora e cresce. Ela se fortalece a partir das teses e definições que Vieira Pinto realiza, ainda que poucas são as menções literais à disciplina. Uma delas se dá no primeiro volume, quando o autor estabelece que uma das tarefas da filosofia do desenvolvimento consiste em “contribuir para dar aos homens de Estado a compreensão crítica do papel que já estão efetivamente desempenhando, sem disso terem a correspondente consciência” (VIEIRA PINTO, 2020, p. 130). Ou seja, ao invés de retirar o protagonismo político das massas, o autor defende que são elas que devem exercê-lo, uma vez que são a base real que suportam o processo histórico através de seu trabalho.

Posteriormente, ao descrever a crença na imutabilidade dos padrões de valor como sendo um dos traços da consciência ingênua, o autor também faz uma menção à filosofia do desenvolvimento, indicando que a atitude timorata em face ao progresso tecnológico³ resulta de uma incompreensão da filosofia do desenvolvimento. O antagonismo entre máquina e ser humano, pois, argumenta ele, existe apenas em sala de conferências: “o que se opõe ao humanismo não é o mecanismo das sociedades superdesenvolvidas, mas o desumanismo das sociedades subdesenvolvidas” (VIEIRA PINTO, 2020, vol. I, p. 272).

Vale indicar também o próprio conceito de desenvolvimento proposto por Vieira Pinto. Segundo ele, a relação existente entre o subdesenvolvimento ou superdesenvolvimento de um povo é econômica, e não apenas política. A partir daí ele assevera que, se conjunturalmente vigoram relações políticas que determinam a existência de centros e de suas periferias no mundo, relações estas que são históricas, o fato do 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 homem” (VIEIRA PINTO, 2020, vol. I, p. 103). O filósofo defende a tese de que todo país tem condições de desenvolver-se, sendo que uma delas é a proposição – feita pela própria comunidade nacional – de projeto autônomo e autóctone.

Além dessas reflexões fundamentais sobre a filosofia do desenvolvimento, é nesta mesma obra que a política do desenvolvimento aparece ao lado de outras propostas disciplinares, como a ética do desenvolvimento⁴, a educação para o desenvolvimento, a lógica do desenvolvimento e assim sucessivamente, o que indica o caráter sistemático da proposta vieirista. No que se segue, não desenvolveremos uma exposição exaustiva da política do desenvolvimento na obra, mas apenas mostraremos algumas vigas essenciais da teoria política do autor. Ele defende a tese de que a resistência é componente de toda ação e que a consciência crítica considera-a em todas as etapas do processo de desenvolvimento. Daí decorre que, enquanto a consciência ingênua tende a descambar no totalitarismo que, essencialmente, consiste na anulação da consciência opositora, a consciência crítica sabe que o regime político democrático, “enquanto não se constituir em empecilho ao avanço das forças populares, que buscam assumir o comando social, oferece meios de executar o projeto de desenvolvimento”

³Vale destacar que já nesse livro Vieira Pinto se ocupava da filosofia da tecnologia. Portanto, ainda que a publicação póstuma de “O conceito de tecnologia”, em 2005, tenha inaugurado um novo período na fortuna crítica do autor, suas contribuições a essa disciplina são anteriores, conforme se verifica, inclusive, em outras obras.

⁴Uma investigação comparativa entre a proposta de Vieira Pinto e a de Denis Goulet (1966) deverá ser realizada.

(VIEIRA PINTO, 2020, vol. II, p. 217). Os critérios para a identificar o projeto positivo, a ação, a promoção do desenvolvimento, e o negativo, a resistência, deve ser induzido da análise concreta do processo social em sua objetividade.

Outro elemento importante da teoria política do autor é a crítica ao aristocratismo que se apresenta através da divinização do papel dos escóis na democracia. A consciência ingênua, aponta o autor, tende a supor a existência de um foco decisório destacado do fluxo histórico, composto pelas elites, por aqueles:

detentores do poder político, os pensadores acatados, os chefes militares superiores, os líderes espirituais pontificantes, intelectuais, professores, artistas, técnicos mais capazes, todos aqueles que, como executores ou expoentes do equilíbrio social, determinam com conhecimento e poder decisório o rumo a imprimir aos negócios públicos (VIEIRA PINTO, 2020, vol. II, p. 220).

Esse aristocratismo também se apresentava de uma maneira que se encontra historicamente superada: pelo veto ao voto dos analfabetos, veto este duramente criticado por Vieira Pinto⁵.

Por fim, vale destacar também a defesa de Vieira Pinto do regime democrático como sendo o mais conveniente para o desenvolvimento nacional, uma vez que – quando autêntico – é a expressão da vontade política das massas. Nessas reflexões o autor também equaciona a questão da revolução, necessária para a transformação qualitativa do ser nacional de subdesenvolvido em desenvolvido, e o totalitarismo como forma política de supressão da resistência com finalidades conservadoras.

É lícito empregar outra citação para sintetizar o argumento de Vieira Pinto:

se existem determinações objetivas nos fatos, as quais se impõem sem

⁵Cabe aqui uma digressão. Por mais que o voto dos analfabetos tenha sido restabelecido no Brasil em 1985, isto é, 104 anos depois de sua abolição, que se deu em 1881, e 25 anos depois da publicação original de *Consciência e realidade nacional*, a dimensão filosófica do discurso vieirista permanece atual. Se é verdade que enquanto fato com dimensão histórica, empírica, a abolição foi superada com o direito universal ao voto, o âmbito filosófico guarda interesse contemporâneo. Sua argumentação, pois, pode ser atualizada para responder aos nossos desafios prementes. Afinal, o povo “não sabe votar”, porque elege candidatos alheios aos interesses de certos grupos, inclusive ditos progressistas, ou porque inerentemente é alienado, gado, uma massa de manobra que deve ser conduzido ou pelas forças revolucionárias ou pelas forças exploradoras, mas sempre conduzido?

poder ser revogadas, então são as massas, por deterem nas mãos a força de trabalho que engendra os acontecimentos, que constituem o sujeito próprio, a quem deve caber o regime democrático o comando da evolução da sociedade, a formulação e o desempenho do projeto de desenvolvimento nacional (2020, vol. II, p. 221).

A política do desenvolvimento também poderia ser enriquecida com alguns elementos espalhados ao longo de *Consciência e realidade nacional*, como quando ele coloca como uma imposição da racionalidade enquanto categoria do pensamento crítico o delineamento de uma política da ciência nacional (VIEIRA PINTO, 2020, vol. II, p. 67), e coloca essa política subordinada aos interesses da coletividade. Também a defesa da tese de que o nacionalismo é a antítese da alienação, combatendo-a em todos os setores da realidade é elemento exemplar (VIEIRA PINTO, 2020, vol. II, pp. 385 e ss.). Se no setor econômico a alienação é representada pelo entreguismo, no setor cultural ela se patenteia através da falta de originalidade, transplantação, alheamento à própria realidade⁶. Por sua vez, no setor político a alienação é representada pelo imperialismo e deve ser debelada pela política nacionalista.

Mas é na parte II do segundo volume do livro, na *Carta política de princípios nacionalistas*, que o maior número de elementos téticos e metodológicos de uma política do desenvolvimento pode ser encontrado. Dela destacamos dois: em primeiro lugar a tese principal desta seção da obra, “a que declara não ser o desenvolvimento enquanto tal que representa agora a conduta objetiva autêntica em nosso processo histórico, mas tão somente o desenvolvimento enquanto instrumento da emancipação política e econômica nacional” (VIEIRA PINTO, 2020, vol. II, p. 482). Considerando esta tese, o conjunto proposicional vieirista, com ênfase na sua concepção de educação para o desenvolvimento, há que se nuançar devidamente a questão desenvolvimentista em Álvaro Vieira Pinto e suas pretensões enquanto filósofo: não se trata de um ideólogo do desenvolvimento, mas um pensador da revolução brasileira.

No ano de 1964 a filosofia do desenvolvimento sofreu um duro golpe: os pares de Corbisier e de Vieira Pinto não se deram conta do caráter libertador

⁶Há outros fenômenos correlatos que poderiam ser aqui arrolados além da lista do autor, como o bovarismo e o filoneísmo, cuja definição pode ser encontrada em Domingues (2017) ou em Cruz Costa (1956); o pedantismo descrito por Vieira Pinto (2020, vol. I) como um dos traços do pensar ingênuo; e o vazio interior do pensador colonial, tal como descrito por Corbisier (1958). Em suma, as formas como a colonialidade do saber subalterniza o pensamento do Sul Global e o dociliza ante à situação de dominação que caracteriza a existência social dos condenados da terra.

de suas obras, mas os opressores do povo brasileiro sim, e é por esta razão que eles foram perseguidos. Se é verdade que a situação de perseguição, em suas variadas expressões – indo desde o ostracismo social à purificação da alma do filósofo na fogueira –, fez nascer um gênero peculiar de escrita, que oculta sua mensagem nas entrelinhas (STRAUSS, 2015), não menos verdadeira é a frustração de muitos programas filosóficos graças a ela. A situação de perseguição, de exílio, a ameaça à vida do filósofo e da filósofa críticos, constituem alguns dos principais conceitos da história da filosofia enquanto ciência filosófica. Tanto Karl Marx e Herbert Marcuse, quanto Nísia Floresta e Enrique Dussel são exemplos de filósofos cuja biografia foi cravada pela brutalidade dos dominadores. À semelhança deles, Roland Corbisier e Vieira Pinto foram duramente perseguidos, o que afetou a filosofia do desenvolvimento. Tanto a perseguição policial-militar, exposta em algumas linhas pelos dois (CORBISIER, 1978a; VIEIRA PINTO, 2021), quanto a campanha de difamação acadêmica que se desenrolou durante a ditadura são mostras de como a perseguição pode frustrar programas filosóficos.

Apesar de tudo, no começo dos anos setenta a disciplina apresentou uma respiração entrecortada. Entre 1973 e 1974 Vieira Pinto terminou a redação de *O conceito de tecnologia*, que viria a ser publicado apenas em 2005. Nesta obra, aparentemente ocorre o abandono da filosofia do desenvolvimento enquanto disciplina, mas manutenção de uma “teoria do desenvolvimento” quando em suas reflexões o tema do desenvolvimento aparece.

Por sua vez, em 1974, ano da publicação original de “Filosofia política e liberdade” (1978b), de Roland Corbisier, ocorre a anúncio de novos rumos desta disciplina. Nesta obra o autor distingue desenvolvimento de crescimento, esboça uma filosofia do desenvolvimento e aplica essas reflexões à análise econômica social e política.

Corbisier (1978b) distingue o desenvolvimento enquanto *fato*: sempre existem países ricos e pobres, metrópoles e colônias, isto é, uma situação de domínio, o que converge com o entendimento de Vieira Pinto de que as relações entre centro e periferia são fatos político-conjunturais, mas o índice de desenvolvimento é econômico-existencial; do desenvolvimento enquanto *ideia*: o termo começou a ser empregado na literatura especializada a partir da Segunda Guerra Europeia (1939-1945). A principal condição para o surgimento do discurso do desenvolvimento foi mudança na correlação de forças mundiais: a partir do momento em que os principais impérios coloniais enfrentaram certa

decadência, houve a ascensão dos Estados Unidos e da União Soviética como potências mundiais principais, concomitante à emergência “ao primeiro plano da história, dos países pobres, atrasados e subdesenvolvidos, que passaram a integrar o ‘terceiro mundo’” (CORBISIER, 1978b, p. 111). Surgiram, assim, as bases para estes países pensarem-se a si mesmos, ao invés de repetirem uma ciência econômica – ou as ciências e filosofia em geral – que era fabricada nas metrópoles.

Quanto ao critério para definir o desenvolvimento, Corbisier (1978b) recusa à atitude platônica de escolher um modelo ideal e comparar a realidade com ele. É a partir da crítica ao primeiro critério que ele sugere o emprego de uma fenomenologia do desenvolvimento a partir do próprio processo histórico para defini-lo autenticamente. Para distinguir o crescimento do desenvolvimento econômico o autor faz uso das categorias de mera quantidade, que caracterizaria o crescimento, da alteração qualitativa da estrutura econômica e social, que é atributo do desenvolvimento. A seguir ele faz um exame histórico brasileiro à luz destes conceitos de crescimento e desenvolvimento.

Na seguinte seção do texto Corbisier (1978b) faz uma tematização da dialética senhor-escravo de Hegel, pois, entende ele, ela é uma relação análoga à relação metrópole e colônia. Posteriormente ele retoma algumas teses de “Formação e problema da cultura brasileira” que defendem o colonialismo enquanto fenômeno total, isto é, não apenas econômico e político, mas também cultural.

A seguir, Corbisier apresenta sua teoria do desenvolvimento, desembocando finalmente na sociologia dos países subdesenvolvidos, concebida por ele como sendo a “ciência que procura explicar a gênese, a formação, e as transformações da sociedade, ou das sociedades [subdesenvolvidas]” (1978b, p. 135). Ela é elaborada em função e a partir do ponto de vista dos povos coloniais e tem caráter crítico e libertador. Em suas reflexões, considerando a ideologia colonial, o tema do racismo ganha evidência.

Por fim, considerando o tema deste artigo, a política do desenvolvimento é conceituada por ele como sendo uma técnica “que inclui as normas, os planos e os projetos a serem aplicados na promoção do desenvolvimento dos países atrasados” (CORBISIER, 1978b, pp. 135-136). Ele parte do pressuposto de que tudo é subdesenvolvido nos países subdesenvolvidos, tese que ele explica no texto de 1958 com base em G. Balandier, para extrair algumas implicações políticas, como a de que a política do desenvolvimento torna necessária a trans-

formação do Estado no país subdesenvolvido para que se torne instrumento a serviço da emancipação e modernização da economia nacional. Ademais, ele indica que o desenvolvimento consiste “na transformação qualitativa das estruturas econômicas e sociais” (CORBISIER, 1978b, p. 136), o que indica convergência tética entre ele e Vieira Pinto e, conseqüentemente, coloca a revolução como um dos temas da filosofia do desenvolvimento.

Ora, considerando tudo quanto vimos a respeito da presença da filosofia do desenvolvimento na obra de Corbisier, até mesmo o anúncio feito por ele a respeito da tarefa de se elaborar “uma filosofia brasileira”, entendemos que seus esforços estiveram em constante sintonia com os de Álvaro Vieira Pinto. Ressalta-se, quanto à constituição disciplinar da política do desenvolvimento, a centralidade das reflexões sobre o ser dos países subdesenvolvidos pautada na própria realidade do subdesenvolvimento, ou seja, ao invés de um pensamento sobre o desenvolvimento dessas regiões gestado no Norte Global, nos países desenvolvidos, esse pensamento deve ser elaborado em meio ao esforço concreto pelo desenvolvimento desses países surgido desde esses países. Tal discurso não é mera produção filosófica, mas é *insurgência filosófica*, pois emerge onde não deveria existir por razões econômicas, políticas e culturais objetivas, e cabe à sociologia dos países subdesenvolvidos elucidar quais são. A política do desenvolvimento toma como objeto a situação existencial das massas – entendendo esta existência em termos do processo coletivo de resolução das contradições que afetam determinada comunidade – e a mobilização política necessária para o incremento autêntico e sua humanização. Por fim, à medida em que o desenvolvimento consiste em uma transformação qualitativa do ser nacional, em determinado momento ele impõe um processo revolucionário, logo a revolução é um dos problemas centrais dessa disciplina.

Vieira Pinto tem sido severamente combatido, mas pouco estudado, ainda que a publicação póstuma de algumas obras tenha alterado sua fortuna crítica (CÔRTEZ, 2020) e um novo panorama se delineia, conforme aludimos em nota anterior. Já Corbisier, tem amargado uma invisibilização sepulcral, embora o interesse sobre sua obra também seja crescente (AQUINO, 2021). Esta exposição que fizemos da filosofia do desenvolvimento implicitamente denuncia a existência de um espantalho-frankenstein que oblitera a leitura honesta e correta do pensamento desses autores. Existem algumas teses amplamente difundidas e que eliciam uma apreciação reducionista e desencorajadora de sua leitura. Isto é patente a respeito da *ideologia* do desenvolvimento (“o ISEB fazia ideologia, e não ciência”, mas sem investigar o entendimento deles sobre o termo; “os

isebianos eram ideólogos do governo desenvolvimentista de JK”), ou da questão econômica (“o ISEB era uma sucursal da CEPAL, Comissão Econômica para a América Latina”, como se a filosofia dos isebianos fosse uma ancila da economia, e apenas isso) ou até da relação entre a filosofia do desenvolvimento e a filosofia no Brasil (“Vieira Pinto propunha uma filosofia brasileira, mas a filosofia é universal e isso é uma contradição em termos”, sendo que ele próprio rechaçou a ideia de filosofia brasileira como metafilosofia e isso foi explicitado em *Ideologia e desenvolvimento nacional*). Passar em revista estes e outros sofismas é tarefa importante, porém não tomaremos como foco. Se introduzimos esta questão foi apenas para indicar a imperiosidade de se superar tanto a historiografia do silêncio quanto a historiografia da desqualificação das ideias filosóficas brasileiras que ainda é hegemônica em nossa comunidade acadêmica.

Tematizado o pensamento desses dois isebianos a respeito da constituição de uma política do desenvolvimento, cabe agora questionar seu caráter: trata-se de um nacional-desenvolvimentismo ou de um nacionalismo libertador?

ISEB: nacional-desenvolvimentista ou nacional-libertador?

Um dos objetivos secundários deste trabalho é contribuir para uma mirada Outra sobre a situação do ISEB, e conseqüentemente dos isebianos, na história da filosofia. As apreciações da experiência isebiana, tanto as negativas, depreciadoras, quanto as que se aproximam de maneira mais honesta e desinteressada do tema, tendencialmente endossam um certo caráter desenvolvimentista que lhe é atribuído. Em alguns casos, tal como aludimos, as teses isebianas são reduzidas a uma filosofia ancila da economia, com o complicador de que esta é entendida como se restringindo à aplicação das teses cepalinas no Brasil, a serviço do governo Juscelino Kubistchek. Esta seção do texto tem como finalidade principal a defesa da tese principal deste texto: a de que a política do desenvolvimento tem como uma de suas notas essenciais o nacionalismo de cunho libertador, mas antes empreenderemos uma crítica à leitura desenvolvimentista do ISEB. Se na seção anterior empreendemos uma recompilação de um tema (a política do desenvolvimento) na obra de dois autores (Roland Corbisier e Álvaro Vieira Pinto), nesta nosso filosofar desenvolver-se-á a partir de uma ati-

tude mais argumentativa⁷ e autoral.

O tema do desenvolvimento em geral, suas particularidades nacionais, a história do desenvolvimento brasileiro, sua crítica filosófica, a elaboração da discursividade promotora do desenvolvimento nacional: todos esses são temas que cabem dentro da experiência isebiana. A experiência isebiana, porém, não cabe dentro do desenvolvimentismo, pois seus autores têm uma pretensão muito além do mero universo da ciência econômica: eis o que importa defender. Aprender o ISEB, e conseqüentemente os isebianos, como sendo expressão de uma mera ideologia do desenvolvimento equivale a uma visão cantonada e reducionista, que se abre aos diálogos estabelecidos entre o Instituto e a CEPAL, mas fecha-se a toda realidade geopolítica mundial da qual o Brasil fazia parte e que serviu de objeto de reflexão dos isebianos.

Que os isebianos tenham participado do debate de seu tempo a respeito do desenvolvimento nacional não resta a menor dúvida, entretanto, considerando o diálogo que Alberto Guerreiro Ramos (1965) estabeleceu com Cheik Diop, Aimé Césaire e Abdoulaye Ly, suas reflexões em torno das Conferências de Bandung, do Cairo e de Acra, e sua preocupação reflexiva com a libertação asiática e africana; considerando também as discussões de Nelson Werneck Sodré (1965) sobre o colonialismo, fazendo men o explícita às novas composi es de forças internacionais que se gestava no período graças   deteriora o do domínio colonial; considerando as preocupa es de Roland Corbisier (1958) com a questão cultural brasileira, defendendo a tese do paralelismo entre o colonialismo econômico e cultural e elucidando a globalidade da situa o colonial, além de atacar duramente os efeitos alienantes do colonialismo na cultura; considerando também a preocupa o de  lvares Vieira Pinto (2020) com a solidariedade internacional dos povos em luta contra a opressão imperialista e colonial, bem como a totalidade de sua obra, isto  , considerando a arquitet nica sistemática elaborada por ele em “Consciência e realidade nacional”, que tem na liberta o nacional um de seus pontos reflexivos mais elevados; considerando, enfim, os isebianos pela sua produ o, e não pelo espantelho confeccionado para atacá-los, há que reconhecer a centralidade do conceito de liberta o em seu pensamento.

Longe de nossa inten o pretender que seja equivocado abordar a experi n-

⁷ A este respeito, conferir a fenomenologia do processo argumentativo empreendida por Julio Cabrera (2018; 2019) e toda sua lógica neg tiva, que nos servem como referência metodológica principal.

cia isebiana na história das ideias econômicas brasileiras. O que defendemos, à luz de um estudo sério e sistemático de sua obra, é que configura grave delito intelectual reduzi-la a isso. Que Ignácio Rangel ou Werneck Sodré, estes isebianos históricos, e que Celso Furtado, este fazendo parte da pl iade de autores que se envolviam com maior ou menor entrosamento com o funcionamento e com as teses isebianas, sejam incluídos em uma obra-referência no estudo do pensamento econômico brasileiro (BIELSCHOWSKY, 1996)   fato ordinário. O que causa espanto   que Vieira Pinto e Roland Corbisier, que foram citados na obra citada, mas cujo pensamento não foi apresentado, sejam reduzidos   condi o de desenvolvimentistas. Ora, se Bielschowsky não abordou as contribui es desses dois filósofos ao tema em questão, então de duas uma: ou eles não contribuíram ao debate econômico – pelo menos não da maneira como a literatura hegemônica e tradicional forjou –, e, portanto, seu pensamento deve ser relido, buscando uma aprecia o correta de sua produ o, ou então Bielschowsky foi descuidadoso ao negligenciar a produ o desses filósofos. Considerando que ele   uma das referências mais abalizadas do campo na atualidade, seria absurda esta segunda proposi o. Logo, a reaprecia o da produ o de Vieira Pinto e Corbisier, uma radical re-leitura de sua obra e uma reavalia o de suas contribui es   filosofia brasileira deve ser feita.

Centrando nosso olhar sobre a obra de Vieira Pinto e Roland Corbisier, se torna patente o caráter mais nacional-libertador do que desenvolvimentista nacionalista do ISEB – tomamos os dois como exemplo privilegiado de análise, pois nosso foco   a política do desenvolvimento enquanto disciplina filosófica, e não a produ o isebiana em geral –. Ora,   evidente que ambos os filósofos são nacionalistas: sobre Corbisier, John Aquino (2021) defende que o nacionalismo foi uma constante em sua obra, apesar das várias transforma es pelas quais ela passou. Por sua vez, em outro trabalho defendemos e caracterizamos o nacionalismo vieirista, que em uma de suas facetas   ideologia das forças sociais, econ micas e culturais autóctones e comprometidas com a constru o do destino nacional brasileiro através de uma tendência libertadora. Cumpre agora explicitar o porquê do qualificador “libertador”, aplicado a seu nacionalismo.

O nacionalismo deve ser debatido (GRUPILLO, 2021). Todo nacionalismo   perigoso, eis nosso ponto de partida. Descobrir para que ou para quem nos permite tomar posi o em rela o aos diferentes nacionalismos: frequentemente o nacionalismo do Norte Global descamba em opressão, totalitarismo, xenofobia e domina o. Vide, por exemplo, um ex-presidente ianque que advogava um nacionalismo que representava uma grave ameaça aos negros, imigrantes lati-

nos ou islâmicos e até mesmo venezuelanos em solo próprio. Por outro lado, o nacionalismo pode esconder-se onde menos imaginamos, na tese de que o autêntico filosofar só pode ser empreendido em alemão⁸ ou grego, por exemplo, e que representa o perigo da negação de toda a inteligência que filosofa em outros idiomas. Por sua vez, no Sul Global, o nacionalismo tende a ser libertador. Não se trata de uma regra ou de um tipo ideal platônico, e exemplos contrários existem, como na atualidade brasileira, em que certo nacionalismo de cunho mais espiritual – de adoração de símbolos nacionais – do que efetivamente econômico, político ou cultural, representa uma ameaça concreta ao ser nacional. Além disso, devido ao fato de sustentar-se também no fundamentalismo religioso cristão, grupos afrodiáspóricos e a própria ciência brasileira acabam ameaçados, tanto pela intolerância religiosa quanto pelo negacionismo. Apesar disso, o nacionalismo do Sul tende a ser libertador, conforme está patente na obra dos isebianos, de toda uma geração de filósofos africanos, como Kwame Nkrumah, Frantz Fanon, Léopold Senghor, Amílcar Cabral, outros brasileiros como Manoel do Bomfim e Nísia Floresta Brasileira e assim sucessivamente. Esse nacionalismo é, pois, medida de superação da alienação em seus diversos campos, tal como defende Vieira Pinto (2020, vol. II, pp. 385 e ss.): no plano político o nacionalismo representa a superação do imperialismo; no plano econômico, do entreguismo; e no plano cultural, da alienação que se manifesta no mimetismo, a transplantação, o filoneísmo e bovarismo já citados. O nacionalismo do Sul, porém, deve ser nosso. Nos é vetado tentar realizar um nacionalismo europeu qualquer sob pena de perecimento do sentido libertador desse nacionalismo. Esse nacionalismo deve apresentar-se a partir das determinações de nossa libertação, o que se constituirá, por exemplo, em um plurinacionalismo, em um nacionalismo que não tenta homogeneizar a nação em uma suposta “identidade nacional”, noção bastante perigosa pelo risco de descambar em alguma forma de dogmatismo padronizador.

Por que o nacionalismo dos isebianos seria libertador a ponto de caracterizar como tal uma das notas da política do desenvolvimento? Álvaro Vieira Pinto concebe a liberdade como uma das categorias do pensamento crítico. Ora, se ele concebe a consciência crítica como aquela que, por essência, “tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam” (2020, vol. I, p. 88), então a liberdade ser arrolada como uma das categorias implica na dedução de

⁸Seria uma piada de mau gosto, se não fosse tese desposada por filósofos que se julgam sérios, pois ironicamente o idioma germânico não consegue diferenciar ser e estar. Eis-nos em face à questão: como pensar a ontologia sem essa distinção primordial?

que o autor concebe de que é na própria realidade que essa liberdade existe. Mas que é a liberdade para Vieira Pinto? Trata-se de um atributo do ser humano, da faculdade de escolher? Segundo o autor, a liberdade é revelada a partir da reflexão sobre a atividade humana e sobre os atos concretos que ele empreende em face à sociedade, isto é, dos quais ele tem que decidir efetivamente e que incidem sobre seu contorno social. O complexo categorial tal como proposto pelo autor parte da objetividade, passa pela historicidade, depois pela racionalidade, totalidade e atividade, para abrir-se à liberdade e culminar na nacionalidade como a síntese categorial. É lícito afirmar, pelo menos em certo sentido, que as quatro primeiras categorias se referem mais à forma como a realidade é apreendida criticamente, enquanto as demais se referem mais à forma como alguém guiado pelo pensamento crítico age sobre ela. Para Vieira Pinto a liberdade não é uma faculdade do ser humano, um aspecto inerente a seu ser e que é revelada pela reflexão metafísica, mas sim um atributo dos atos humanos que é apreendido pela análise sociológica: a liberdade não consiste na possibilidade de escolher, mas em ter escolhido. Os atos livres, ou seja, libertadores, são dotados de liberdade, portanto, concebe ele, a liberdade é o libertar. Ora, uma vez que o autor, em sua arquitetônica reflexiva, concebe a liberdade como um dos pontos mais elevados, e uma vez que essa liberdade é compreendida como sendo libertação, e, por fim, uma vez que essa libertação encontra seu mais alto grau de criticidade quando assume o caráter nacional – no sentido que é dado ao termo por Vieira Pinto –, então o caracterizador de nacionalismo libertador é o mais correto para se referir à sua obra.

Tais reflexões convergem com a produção de Roland Corbisier, e, dada a sua centralidade no pensamento de ambos, somos levados a assumir o nacionalismo libertador como uma das notas caracterizadoras da política do desenvolvimento. É imperioso, porém, caracterizar adequadamente esse nacionalismo à luz de seu pensamento, mas também supracumir, apreender nossa realidade atual de maneira sensível às questões correntes, como a questão dos povos originários, a temática racial em geral e as questões de gênero frente à nação. Esses grupos, pois, constituem hoje forças políticas com caráter libertador e que demandam vez e voz nos processos decisórios de uma nação que precisa se pôr em marcha. Eis-nos em face da tarefa de situar historicamente e geoepistemicamente a política do desenvolvimento à luz da política da libertação, pois a filosofia da libertação latinoamericana é a disciplina que tem tratado filosoficamente das movimentações dessas forças.

Uma introdução à política da libertação e a introdução da política do desenvolvimento em seu campo

Já indicamos as dificuldades inerentes ao trabalho que tome como objeto a política da libertação. Nos limitaremos aqui a apresentar alguns elementos introdutórios ao assunto. Tal como a política do desenvolvimento em relação à filosofia do desenvolvimento, a política da libertação é um ramo disciplinar da filosofia da libertação. Uma discussão que distinga os sentidos forte e fraco de libertação, a história das lutas e das filosofias de libertação na Latinoamérica, os eventos das décadas de 60 e 70 na Argentina, que culminaram no Manifesto de 1973, todos esses empreendimentos são necessários para o devido esclarecimento da filosofia da libertação, mas tomá-los-emos como pressupostos.

Ao inaugurar sua filosofia política da libertação, Enrique Dussel (2014) propõe uma de-struição⁹ e exposição da história da política, entendida como história dos povos, e do pensamento (em sentido amplo) ou filosofia política (em sentido estrito) que os inspirou. Ele indica que se trata de um esforço propedêutico para o trabalho das gerações vindouras, pois, dadas as condições atuais, o que lhe foi possível desenvolver foi um trabalho ainda parcial, inicial e indicativo. Ele elenca seis limites relacionados à filosofia política que devem ser superados para esse intento:

- a) O *helenocentrismo*, que traça o começo de toda filosofia política à Grécia, sendo que *demos* é oriundo do egípcio e significa “povo”; *dike*, justiça, tem etimologia caldaica e, portanto, semita; e outros tantos termos técnicos que foram “agregados” à filosofia política helenofílica, mas têm sua origem no mundo egípcio, mesopotâmico, fenício, semita, da Idade do Bronze do III e do II milênio a.C.
- b) O *ocidentalismo*, que desconsidera a importância de Bizâncio para a filosofia política e desconhece, por exemplo, que o Renascimento Italiano decorreu do exílio dos gregos que abandonaram Constantinopla, tomada pelos turco-otomanos em 1453. Ademais, afirma Dussel, o próprio modelo de Estado moderno é pressagiado no mundo bizantino.
- c) O *eurocentrismo* das filosofias políticas hegemônicas, que despreza, ignora tudo o que foi alcançado, tanto no plano teórico, prático ou político, por

⁹Em sentido heideggeriano, indica o autor.

outras culturas, como o Império Chinês, o Hindustão, Islã, os impérios do Tawantinsuyo e da Mesoamérica.

- d) A *periodização* decorrente dos critérios europeus – e por extensão eurocêntricos – da filosofia política. Esta visão da história, que é dividida em Idade Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea, foi gestada pelos românticos alemães dos fins do século XVIII, especialmente por Hegel.
- e) O *secularismo* é outro limite das filosofias políticas e tende a abordar de maneira inadequada a questão da secularização. Thomas Hobbes é citado como exemplo, pois metade de sua obra principal, *Leviatã*, é dedicada a fundamentar a autoridade do rei no próprio Deus.
- f) O *colonialismo teórico e mental* das filosofias políticas dos países periféricos também é apontado como um dos limites. Há um cultivo das filosofias europeias sem desenvolver uma leitura crítica: falta um “giro descolonizador”, constituindo aquilo que, segundo Dussel, Fanon e Memmi chamariam de filosofia política colonizada.
- g) O último limite é a *não inclusão da Latinoamérica na Modernidade* desde suas origens. Se, por um lado, sua prata ofereceu o primeiro dinheiro mundial, por outro, o primeiro discurso filosófico moderno, a crítica à conquista e à dominação colonial, é latinoamericano. Dussel segue argumentando que o primeiro Estado “moderno” foi a Espanha, o que recoloca a importância de toda a Península Ibérica nessa época histórica. Autores como Bartolomeu de Las Casas, Ginès de Sepúlveda, Francisco de Vitoria e Francisco Suárez seriam os primeiros filósofos políticos modernos, antes de Bodin, Hobbes ou Locke.

Ainda no âmbito dessa exposição introdutória da política da libertação, vale indicar a pedagógica, como uma das situações-metafísicas propostas por Dussel, como sendo um dos elementos-chave para sua compreensão.

Apresentados esses princípios, situaremos historicamente e geoepistemica-mente a política do desenvolvimento à luz da política da libertação. Em primeiro lugar, vale ressaltar que se trata de uma experiência brasileira, mas com pretensões que compreensão do Sul Global. Os isebianos, pois, quando falam do desenvolvimento não pensam apenas na realidade brasileira, mas na situação de opressão que caracteriza existência da maioria da Humanidade. A política do desenvolvimento possui pretensões globais: ela é enunciada desde a experiência do terceiro mundo, mundo constituído pelo subdesenvolvimento

resultante do imperialismo e do colonialismo.

A filosofia dos isebianos representa uma vigorosa recusa ao colonialismo mental, presente tanto na discussão de Corbisier (1958) a respeito do colonialismo mental, quanto em Vieira Pinto quando descreve o pedantismo como traço do pensamento ingênuo e prescreve a consciência crítica para superá-lo (2020). Desta forma, seu pensamento supera um dos principais entraves elencados por Enrique Dussel. O colonialismo mental é, por assim dizer, condição de todos os demais limites, pois eles foram erigidos com base na colonialidade do poder e seus reflexos no saber.

Ainda a respeito da pretensão mundial da filosofia do desenvolvimento, vale citar dois trechos da obra desses filósofos. Segundo Corbisier:

a razão de ser ou a 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 (CORBISIÉ, 1968, p. 83).

Por sua vez, Vieira Pinto defende que os países subdesenvolvidos devem solidarizar-se entre si na luta pela superação do imperialismo. Nesse sentido, ele afirma que:

o nacionalismo, orientado pela correta teoria da história, não conduz ao isolamento do país, à ridícula beatitude consigo mesmo, não o afasta da comunidade universal, mas precisamente prepara-o para se incorporar a essa comunidade, na forma que se avizinha, a de um mundo sem ódios e sem guerras, possuído em comum por uma nova humanidade, para sempre libertada do terror e da exploração (VIEIRA PINTO, 2020, vol. II, p. 516).

É reforçando o caráter libertador da filosofia do desenvolvimento e, conseqüentemente, da política do desenvolvimento, que indicamos a situação geoepestêmica do Brasil no momento em que foi elaborada sua produção: era o período de gestação da revolução brasileira. Não se trata da revolta (no sentido etimológico do termo) que posteriormente apoderou-se deste conceito, mas de

uma revolução nacional-popular capaz de alterar qualitativamente o ser nacional.

Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier concebem as relações entre centro e periferia como conjunturais. Dussel explica minuciosamente a gênese, a formação e a consolidação dessa conjuntura a partir de 1492, ano do encobrimento do Outro. Os anos cinquenta e sessenta no Brasil foram marcados pela efervescência de um movimento nacional-libertador que, de tão potente, segue até hoje sendo combatido pelas forças representantes do poder moderno-colonial. É à luz desse caráter libertador, que representa uma séria ameaça filosófica e política aos poderes hegemônicos, que devem ser compreendidos os esforços desses isebianos em erigir uma política do desenvolvimento.

Considerações finais

Feitas essas reflexões, vale enfatizar que a relação entre filosofia do desenvolvimento e filosofia da libertação em geral, e política do desenvolvimento e política da libertação em particular, merecem maior investigação. Trata-se de um capítulo da maior importância na história da filosofia brasileira e latinoamericana, pois permitirá elucidar as ressonâncias de Vieira Pinto em Dussel, que se deu através de Paulo Freire. Ademais, a potência reflexiva vieirista deve ser retomada, pois suas contribuições à política, educação e ética guardam especial interesse. Por sua vez, Corbisier é autor de reflexões que merecem ser reavaliadas à luz de nossa realidade atual.

A historiografia do silêncio e da desqualificação que caracterizavam as décadas pós-golpe de 64 parecem recrudescer nesse momento em que é gestada uma nova forma de pensar nossa realidade. Ora, quando alguém perde sua dignidade de filósofo enquanto tal, ou estamos diante de uma leitura inepta de sua obra ou diante de uma leitura a serviço de determinadas finalidades. Aqui, como em tantos outros temas, a sociologia do saber tem a contribuir e, em especial, uma sociologia dos países subdesenvolvidos, esmiuçando como diversos fatores contribuem para as mutações na fortuna crítica de determinados autores: processos de acomodação da colonialidade, mudanças no contexto geoeπισtêmico, questões de raça e gênero, derrota de determinadas posições políticas e suas filosofias subjacentes, o filoneísmo e suas flutuações etc. Isso nos permite concluir aventando a hipótese de que, não fosse a perseguição engendrada pelo Golpe Imperialista-militar de 1964, não fosse as dificuldades de Vieira Pinto

em restabelecer-se, produzir e publicar sua obra, hoje falaríamos da filosofia do desenvolvimento como filosofia latinoamericana.

Referências

- AQUINO, J. Colonialismo e independência filosófica no pensamento de Roland Corbisier. *Revista Iniciação Formação Docente* V. 8 n. 3, 2021.
- BIELSCHOWSKY, R. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- CABRERA, J. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Brasília: Editora UnB, 2018.
- CABRERA, J. *Introduction to a negative approach to argumentation*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- CORBISIER, R. *Formação e problema da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: MEC, 1958.
- CORBISIER, R. *Reforma ou revolução?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- CORBISIER, R. *Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a.
- CORBISIER, R. *Filosofia política e liberdade*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.
- CÔRTEZ, N. *Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- CÔRTEZ, N. *Três comunicações reunidas sobre Álvaro Vieira Pinto*. Rio de Janeiro: Artes do tempo, 2020.
- CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História das Idéias Filosóficas no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórico nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas- ensaios metafilosóficos*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- DUSSEL, E. *Lecciones de Antropología Filosófica – Para una destrucción de la Historia de la Ética*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- DUSSEL, E. *Política da libertação: história mundial e crítica*. Tradução de Paulo César Carbonari (coord.). Volume 1. Passo Fundo: IFIBE, 2014.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce A. Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- FAVERI, J. *Álvaro Vieira Pinto: contribuições à educação libertadora de Paulo Freire*. São Paulo: LiberArs, 2014.
- GOULET, D. *Ética do desenvolvimento*. Tradução de Aínda Tavares Delorenzo. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.
- GRUPILLO, A. Precisamos conversar sobre nacionalismo. *Prometheus*, n. 37, 2021.
- GUERREIRO RAMOS, A. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global, 2015.
- SODRÉ, N. *A ideologia do colonialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- STRAUSS, L. *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política*. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.
- VALESE, R; SCHNORR, G. *Filosofia Latino-Americana e Brasileira*. Curitiba: Intersaberes, 2018.
- VIEIRA PINTO, A. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1956.
- VIEIRA PINTO, A. *Curso Regular de Filosofia de 1958*. Programa e Transcrição de Aulas Taquigrafadas. Não revistas pelo professor. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.
- VIEIRA PINTO, A. *Consciência e realidade nacional*. Obra publicada originalmente em 1960. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- VIEIRA PINTO, A. Correspondência a Celso Furtado. Em: FURTADO, C. *Celso Furtado: correspondência intelectual: 1949-2004*. Seleção, introdução e notas de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, pp. 71-72.

Recebido: 29/03/2022

Aprovado: 10/04/2022

Publicado: 30/04/2022