Editora
UFPel

Série Investigação Filosófica
Textos Selecionados de

Filosofia Latino-Americana I

Carla Regina Rachid Otávio Murad
Lúcio Álvaro Marques
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA I

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA I

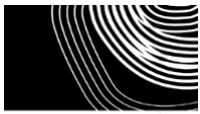
Carla Regina Rachid Otávio Murad
Lúcio Álvaro Marques
(Organizadores)

Pelotas, 2021

REITORIA
Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal
Vice-Reitor: Luís Isaías Centeno do Amaral
Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelon
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique
Representantes das Ciências Agronômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha
Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORA DA UFPEL
Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do ***Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia*** do Departamento de Filosofia da UFPel e do ***Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE
Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP) / Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA
Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME
Carla Regina Rachid Otávio Murad e Lúcio Álvaro Marques

TRADUTORA
Carla Regina Rachid Otávio Murad

REVISOR
Lúcio Álvaro Marques

GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluízio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© Série Investigação Filosófica, 2021

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2021 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia latino-americana I.
[recurso eletrônico] Organizadores: Carla Regina Rachid Otávio Murad; Lúcio Álvaro Marques – Pelotas: NEPFIL Online, 2021.

161p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-40-9

1. Filosofia. 2. América Latina I. Otávio, Carla Regina Rachid Murad. II. Marques, Lúcio Álvaro Marques

COD 100

Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfi

SUMÁRIO

Introdução **14**
Lúcio Álvaro Marques

I. Filosofia Latino-Americana **18**
Jorge Gracia e Manuel Vargas
1. História 20
2. O período contemporâneo 23
2.1 Rebelião e a geração de fundadores (1910-1940) 23
2.2 Normalidade e a geração de 1910 (1940-1960) 25
2.3 Maturidade (1960-presente) 28
3. Problemas e tópicos 35
3.1 Os direitos dos ameríndios 35
3.2 A identidade do povo 37
3.3 Antropologia filosófica 38
3.4 Identidade filosófica da América Latina 39
3.5 Filosofia feminista 41
Referências 42

II. Filosofia da Libertação **47**
Eduardo Mendieta
1 História 49
1.1 A longa história 49
1.2 A história imediata 51
2. Antecedentes 55
3. Correntes 59
3.1 A ontológica 60
3.2 A analética 60
3.3 A historicista 61
3.4 A problematizadora 62
4. Temas e debates 64

Referências 66

III. Filosofia Latino-Americana: Fundamentos Metafilosóficos 73
Susana Nuccetelli
1 Preliminares 74
1.1 Dois tipos de filosofia 75
1.2 Origens 76
2. O que é filosofia latino-americana? 77
2.1 Principais questões descritivas 77
2.1.1 Autonomia da filosofia e a "normalidade" 78
2.1.2 Os novos céticos 79
2.2 Principais questões avaliativas 81
2.2.1 Universalismo versus distintivismo 82
2.2.2 O problema da originalidade 83
2.2.3 O problema da autenticidade 85
2.3 Teorias do meio-termo 90
3. A questão do nome 95
Referências 98

IV. Colonianismo 105
Margaret Kohn e Kativa Reddy
1 Definição e introdução 107
2 Lei natural e a era de descobertas 108
3 Liberalismo e império 111
4 Marxismo e leninismo 117
5 Teoria pós-colonial 120
6 Reconhecimento e revolta nos Estados colonizados 123
Referências 126

V. Liberalismo na América Latina 128
Faviola Rivera
1 Visão geral 131
2 A influência do liberalismo hispano-amaericano 134
3 Os primórdios do liberalismo hispano-americano 138
4 Do otimismo constitucional às alternativas para mudança social 141

5 Liberais, conservadores e o problema religioso 144
6 Anticlericalismo liberal 147
7 A influência do positivismo 150
8 O declínio do liberalismo 153
Referências 155

Responsáveis pelo volume (tradução, revisão e diagramação) 159
Créditos da imagem da capa 160

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica*. é uma série de livros de traduções de verbetes da Enciclopédia de Filosofia da Stanford (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que intenciona servir tanto como material didático para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia quanto como material de estudo para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bom material em português para indicarmos. E há uma certa deficiência na graduação brasileira de filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, com relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Tentamos, então, suprir essa deficiência, ao introduzirmos essas traduções ao público de língua portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial e meramente pela glória da filosofia.

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados e revisadas por especialistas na área. Todas as traduções de verbetes da Stanford foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da Enciclopédia de Filosofia da Stanford; por isso o agradecemos imensamente. Sua disposição para ajudar brinda os países de língua portuguesa com um material filosófico de excelência, que será para sempre disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (Uditora UFPel), dado o nosso maior princípio se fundar na ideia de conhecimento livre e a nossa maior intenção ser o desenvolvimento da filosofia em língua portuguesa e do seu ensino. Aproveitamos o ensejo para agradecer também ao editor da Editora UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos também a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem sua dedicação voluntária, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o

início desta coleção, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da filosofia em português.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid
Prof. Dr. Juliano do Carmo
Organizadores da Série Investigação Filosófica

INTRODUÇÃO

Existe uma filosofia genuinamente latino-americana? Se a resposta for positiva, é necessário apresentar as credenciais desse pensamento. Se negativa, é igualmente preciso justificá-la filosoficamente. Pelo sim ou pelo não, a existência de uma filosofia latino-americana não parece evidente por si, quer pela ausência de reconhecimento entre os pares na agenda filosófica internacional quer pela pequena incidência e relevância do debate filosófico na vida latino-americana, não obstante várias pesquisas já publicadas[1]. Na agenda internacional, essa filosofia parece sempre estar um passo atrás do debate e em contínuo esforço por se contemporizar mesmo que o ponto em debate tenha pouca relevância para a referida realidade. Embora as questões filosóficas tornem-se cada vez mais debates globais, ainda assim, enquanto os países desenvolvidos mantêm pautas afirmativas para sua expansão e difusão mundial, os países latino-americanos ainda permanecem com pautas que visam a condições básicas de vida e sustentabilidade. Nesse sentido, a expansão econômica, política e intelectual de países desenvolvidos produz uma pauta recolonizante, enquanto os países latino-americanos sequer superaram o trauma colonial, pois ainda convivem com

[1] Para conhecimento geral, indicamos algumas referências: Alejandro Serrano Caldeira, Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana (Petrópolis: Vozes, 1984), Horacio Cerutti Gulberg, Filosofía de la liberación latinoamericana (3ª ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2005), Arnaldo Mora Rodríguez, La filosofía latinoamericana: introducción histórica (San José, Costa Rica: Editorial *EUnEd*, 2006), Daniel Pansarelli, Filosofia e práxis na América Latina (São Paulo: Tese de doutorado em Filosofia e Educação / USP, 2010), Raúl Fornet-Betancourt e Carlos Beorlegui Rodríguez (ed.), Guía Comares de Filosofía Latinoamericana (Granada: Comares, 2014), Norbert-Bertrand de Barbe, *Escritos sobre pensamiento y filosofía latinoamericana*: Bello, Rodó, Roig, Zea, Ellacuría, Fanon, Galeano (Island: Independently Published, 2018), Diego Morollón del Rio, Filosofia latinoamericana en la pedagogia de Paulo Freire: influencias y relaciones hasta 1970 (California: Xàtiva, 2018), Rui Valese e Giselle Moura Schnorr, Filosofia latino-americana e brasileira (Curitiba: InterSaberes, 2018), Avanir Mastey e Geraldo Balduíno Horn, Filosofia Latino-americana: o ensino de ética e política (Curitiba: Platô Editorial, 2020) e Luís Fernando de Carvalho Sousa, Introdução à filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel (Campinas: Saber Criativo, 2020).

profundas desigualdades sociais, com a não integração dos povos originários à vida social e com a marginalização e racismo dos povos negros (ambos em virtude da escravidão colonial). Isso indicia uma tensão entre desenvolvidos e subdesenvolvidos na agenda filosófica internacional, uma vez que os benefícios sociais do desenvolvimento são privados, e as crises, globalizadas.

Nesse cenário, pensar a pauta da filosofia latino-americana como uma espécie de *delay* a ser superado em relação aos países desenvolvidos reforça o risco de colonização epistêmica. Desconectar-se totalmente do debate internacional mergulharia essa filosofia em uma clausura e separatismo improdutivos em um mundo globalizado. *Grosso modo*, é dessa tensão que emergem as abordagens básicas da questão filosófica latino-americana: a primeira, universalista, supõe que a humanidade pensa-se sempre e independente de suas circunstâncias particulares, por isso as questões filosóficas são universais e todos os povos filosofam a despeito de suas condições. O aspecto problemático dessa postura está no fato de desprezar as circunstâncias históricas do pensar e pressupor respostas universais para questões e condições particulares. A segunda, culturalista acusa a irrelevância de questões como originalidade e autenticidade filosófica, pois o pensar entre nós encontra-se dentro da tradição ocidental e opera-se através do mimetismo teórico via comentário e exegese. É lúcido reconhecer a herança ocidental, mas pode ser nocivo reduzir o pensar à mimesis. A terceira, a abordagem crítica é o pólo oposto da precedente, pois acredita que a filosofia continuará inautêntica enquanto for simples mimetismo de grandes temas ocidentais. Essa postura se preocupa com a originalidade e autenticidade do pensamento, sem recusar algo da herança ocidental, visto que uma recusa *in totum* dessa herança seria um separatismo tosco. E a quarta, a abordagem étnica privilegia as dimensões diferenciais históricas, problemáticas, perspectivísticas e metodológicas latino-americanas. Essas abordagens está próxima do distintivismo teórico e busca um pensar autóctone considerando as situações típicas da realidade latino-americana.

A resposta à questão inicial não é nada simples. Por isso, este volume reúne cinco ensaios sobre a América Latina. Os três primeiros se detêm na especificidade do debate em torno da "originalidade" dessa filosofia e, os dois últimos, retomam esse debate, porém em perspectivas opostas: a colonialista e a liberal. O primeiro ensaio situa a questão da filosofia latino-americana, bem como os temas dos direitos dos ameríndios, a identidade do povo, a antropologia, a

identidade e a filosofia feminista. Mas, uma questão fica em aberto: que lugar atribuir ao pensamento filosófico latino-americano antes do século XX? O segundo indica uma gênese longínqua do pensamento latino-americano desde a defesa lascasiana de direitos dos povos originários aos pensadores "patriotas" e destes, ao debate entre Leopoldo Zea e Salazar Bondy (1968/9). O ensaio debate a função contradiscursiva da filosofia da libertação como resistência à colonialidade e como forma de pensamento para as questões mais urgentes dos povos latino-americanos. O terceiro, os fundamentos metafilosóficos dessa filosofia, situa o pensar na tensão entre a herança da escolástica colonial e um gênero híbrido de pensamento praticado, sobretudo por uma gama de nomes comprometidos com a filosofia, mas que não se limitam a essa matriz teórica. Entre os defensores do universalismo filosófico e os do distintivismo teórico, pautam-se as problemáticas da originalidade e da autenticidade, e as teorias do meio-termo. Afinal, a questão posta entre o universalismo filosófico e o distintivismo circunstancialista é: o que significa uma filosofia genuinamente latino-americana?

Duas respostas possíveis à questão encontram-se na crítica ao colonialismo ou no liberalismo, respectivamente, quarto e quinto ensaios. O colonialismo assenta-se na crítica à história dos povos abrindo-se ao debate das teorias pós-coloniais. As revoltas contra as formas de colonização dão lugar às lutas pelo reconhecimento dos colonizados, tanto na forma de autoconsciência quanto na busca de espaços de reconhecimento e reciprocidade internacional. O liberalismo é a outra face desse processo. Na América Latina, ele tem feição típica que vai do liberalismo clássico ao conservadorismo e deste ao positivismo. Um traço distinto o constitui como liberal-conservadorismo que, a despeito do discurso igualitário e da crítica à monarquia, conservou uma postura deletéria, por exemplo, na sociedade brasileira: a defesa da escravidão, o retardo da abolição e a busca de privilégios. Os ensaios são representativos, respectivamente, das posturas progressista e conservadora no pensamento social, político, econômico e filosófico na América Latina.

Enfim, os ensaios reunidos neste volume permitem uma compreensão satisfatória do estado da arte sobre a filosofia latino-americana, não obstante o lugar do pensamento brasileiro seja bem menos explorado, sem desconsiderar os resultados das pesquisas do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB) e da Academia Brasileira de Filosofia. Felizmente, esse debate em âmbito nacional volta à agenda filosófica em outras frentes e com resultados promissores,

em obras como as de Ivan Domingues, *Filosofia no Brasil* (2017) e Paulo Margutti, *História da filosofia do Brasil 1 e 2* (2013 e 2020), bem como os dossiês de artigos científicos de 2021 (Revista *Argumentos*, nº 25) e de divulgação (*Cult*, nº 268). Essa retomada do debate merece ampliação e aprofundamento, especialmente no âmbito da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof) e, com maior razão nos departamentos de filosofia e seus respectivos programas de pós-graduação. Se couber uma palavra a mais, previna-se contra duas ilusões: a primeira, a tentação de ruptura total com a tradição ocidental (não sugerindo com isso, a redução da pesquisa ao mimetismo exegético e ao comentário dos clássicos), mas recorrendo à *traditio* enquanto uma herança recebida que deve ser retransmitida (*transferendum*) conforme os interesses do herdeiro. A segunda, a tentação é a especialização máxima no discurso alheio e (não raro) exótico, que conduz à pesquisa exaustiva em matrizes de pensamento estrangeiro sem buscar em nenhum momento conectar essa discussão à realidade brasileira e/ou latino-americana. A consequência são pesquisas, em geral, muito boas, mas pouco relevantes para a realidade em questão. Precavidos contra essas tentações, filosofar com pretensões de originalidade entre nós implica, necessariamente, conhecer profundamente, problematizar teoricamente e analisar com máxima argúcia a realidade em que estamos. Nesse sentido, a resposta à questão da filosofia latino-americana passa pela inversão do *modus operandi* do filosofar: o ponto de partida será a realidade conhecida, problematizada e analisada filosoficamente com os recursos necessários à herança histórica da filosofia ocidental, sem nenhum medo de operar escolhas (*haerésis* ou heresias) na interpretação dos clássicos. Afinal, para que servem as filosofias se desconhecem o solo em que se encontram os pensadores?

Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

I. Filosofia Latino-Americana[2]

Jorge Gracia e Manuel Vargas

A filosofia latino-americana, de modo geral, é a filosofia produzida na América Latina ou a filosofia produzida por descententes de latino-americanos que residem fora da região. É tipicamente considerada uma filosofia que exclui a filosofia produzida em ex-colônias não ibéricas, com a exceção ocasional de ex-colônias francesas no Caribe. Outros nomes também foram usados para se referir à filosofia latino-americana como um todo ou em parte, por exemplo, filosofia hispano-americana, filosofia ibero-americana e filosofia latina. A filosofia hispano-americana refere-se especificamente à filosofia das ex-colônias espanholas, a ibero-americana refere-se à filosofia das ex-colônias ibéricas e a filosofia latina é produzida nos Estados Unidos por descendentes de latino-americanos.

Considera-se que a origem da filosofia latino-americana tenha sido por volta de 1550, quando os conquistadores espanhóis fundaram as primeiras escolas na América Latina e começaram a ensinar e publicar tratados filosóficos. Recentemente, tem havido um esforço por parte dos historiadores para incluir o pensamento pré-colombiano na filosofia latino-americana, embora os textos pré-colombianos citados sejam frequentemente fragmentários e religiosos, em tom e

---

[2] Tradução do verbete “Latin American Philosophy” de Jorge Gracia e Manuel Vargas publicado pela Stanford Enciclopedia of Philosophy (Edição do outono de 2013), editada pelo Prof. Dr. Edward N. Zalta e publicado com sua autorização, URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/latin-american-philosophy/.
The following is the translation of the entry on Latin American Philosophy by Jorge Gracia and Manuel Vargas, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/latin-american-philosophy/.This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-philosophy/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

intenção. Em termos de tradições, estilo e influência, a filosofia latino-americana pós-colombiana faz parte da tradição filosófica ocidental. Na verdade, as discussões filosóficas na América Latina foram e continuam a ser dominadas por influências filosóficas europeias. Mesmo aqueles filósofos latino-americanos que se empenharam em desenvolver teorias originais, frequentemente enquadraram suas próprias contribuições nos termos de pensadores europeus. Em resposta a esse fenômeno, surgiu um grande corpo de literatura preocupado com a identidade, autenticidade e originalidade da filosofia latino-americana.

A filosofia latino-americana foi, de certa forma, original e derivada, ao mesmo tempo. Muito de sua história envolve trabalhos derivados de figuras e movimentos filosóficos europeus. Ao mesmo tempo, a filosofia latino-americana produziu filósofos importantes, abordagens originais para velhos problemas filosóficos e formulações de novos problemas que ainda não faziam parte da tradição filosófica europeia. Além disso, praticamente todas as tradições filosóficas históricas europeias estiveram presentes na América Latina, assim como a maioria dos movimentos contemporâneos nos Estados Unidos e na Europa. Mais recentemente, tem havido um interesse significativo nas preocupações sociais entre os filósofos latino-americanos, em parte como uma reação às circunstâncias sociais e econômicas da América Latina. Isso tem levado o trabalho filosófico latino-americano a se preocupar mais com as questões sociais do que com a filosofia, por exemplo, nos Estados Unidos.

A influência da filosofia latino-americana fora da América Latina tem sido relativamente pequena. Embora a situação tenha melhorado, pouquíssimos filósofos latino-americanos são lidos atualmente fora da América Latina. Esta situação é agravada pela escassez de traduções para o inglês de obras filosóficas latino-americanas. Além disso, dentro da América Latina, os filósofos leem e respondem uns aos outros com menos frequência do que se poderia esperar ou desejar. No entanto, a filosofia da libertação teve algum impacto na América do Norte e nos países em desenvolvimento da África, e os/as latinos/as participaram ativamente da discussão de uma variedade de tópicos, especialmente aqueles relacionados com raça, etnia e identidades sociais nos Estados Unidos. Nos últimos anos, alguns desses filósofos ocuparam posições de liderança no estabelecimento filosófico e seu trabalho tem sido o assunto de discussão por proeminentes filósofos/as não latinos/a.

Este artigo divide-se em três partes principais: história, período contemporâneo e problemas e tópicos. Começamos com um esboço da história da filosofia latino-americana.

1. História
2. O período contemporâneo
    2.1. Rebelião e a geração de fundadores (1910-1940)
    2.2. Normalidade e a geração de 1910 (1940-1960)
    2.3. Maturidade (1960-presente)
3. Problemas e tópicos
    3.1. Os direitos dos ameríndios
    3.2. A identidade do povo
    3.3. Antropologia filosófica
    3.4. Identidade filosófica da América Latina
    3.5. Filosofia feminista
4. Referências

1. História

A história da filosofia latino-americana é didaticamente dividida em cinco períodos: pré-colombiano, colonial, independente, nacionalista e contemporâneo (ou seja, do século XX até o presente). A maioria dos períodos é caracterizada pelo domínio de uma tradição particular: o pré-colombiano é caracterizado pelas cosmologias religiosas ameríndias, o colonial pela escolástica, o independente pela filosofia dos primeiros tempos modernos e o pensamento iluminista, e o nacionalista, pelo positivismo. No entanto, a situação contemporânea é mais complexa e variada. Por esse motivo, ela será discutida em uma seção separada e subsequente, à parte dos outros períodos históricos que são o foco desta seção.

Há boas evidências de que, pelo menos nas principais civilizações pré-colombianas, houve tentativas de explorar questões sobre a natureza da realidade, os limites do conhecimento e a base da ação correta. Além disso, esse trabalho persistiu de várias formas por algum tempo após a Conquista (Restrepo, 2010; Maffie, 2014). Se este corpo de trabalho é corretamente caracterizado como filosofia ou se ele é outra coisa é uma questão controversa, com estudiosos discordando sobre a melhor forma de caracterizá-lo (ver Nuccetelli, 2001, cap. 3;

Mignolo, 2003). É claro que o trabalho reflexivo e especulativo dos povos ameríndios pré-colombianos foi realizado sem qualquer familiaridade com a tradição filosófica ocidental. Essas investigações também foram geralmente empreendidas dentro das estruturas religiosas de seus lugares e épocas e as modalidades textuais em que tais questões eram consideradas foram tipicamente removidas das formas tradicionais de produção filosófica europeia.

Apesar dessas diferenças com a filosofia europeia, e apesar das informações frequentemente vindas de fragmentos e de segunda mão que sobrevivem sobre o pensamento pré-colombiano, as obras existentes, no entanto, apoiaram uma variedade de relatos intrigantes e sutis dessas reflexões filosóficas ou proto-filosóficas. Ainda assim, a visão convencional sobre o período pré-colombiano é que suas reflexões tiveram pouco ou nenhum impacto na produção intelectual indiscutivelmente filosófica no período que se seguiu imediatamente à Conquista.

A filosofia de origem europeia começou na América Latina no século XVI. Entre as figuras mais notáveis desse período está Bartolomeu de Las Casas (1484–1566), cujo trabalho sobre os direitos dos ameríndios conquistados tem um legado particularmente importante e duradouro. A escolástica, introduzida pelo clero espanhol e português que chegou com os *conquistadores*, era a perspectiva filosófica dominante. A maior parte da obra produzida durante os primeiros dois séculos nas colônias foi moldada na estrutura utilizada na Península Ibérica, devido especialmente ao pensamento dos ibéricos do século XVI e de seus predecessores medievais, incluindo figuras importantes como Francisco Suárez (1548–1617) e Francisco de Vitoria (1492–1546), e os primeiros teólogos-filósofos medievais, como Tomás de Aquino (1225–1274) e João Duns Scotus (1265 / 6–1308). A maioria desses autores nasceu na Península Ibérica, mas muitos deles se estabeleceram em colônias. Entre os mais importantes, além de Las Casas, estão Alonso de la Vera Cruz (ca. 1504–144), que compôs os primeiros tratados totalmente filosóficos na América Latina, Tomás de Mercado (ca. 1530–1575) e Antonio Rubio (1548–1615). Algumas das obras desses autores, como a *Logica mexicana* de Rubio, eram conhecidas e utilizadas na Europa.

O humanismo também teve alguma influência, como fica claro na obra de Juan de Zumárraga (ca.1468–1548) e Sor Juana Inés de la Cruz (1651–1695), entre outros. Sor Juana tem a distinção de ser a primeira pensadora latino-americana a levantar questões sobre a condição da mulher na sociedade latino-

americana. Ela também é considerada, retrospectivamente, a primeira escritora e filósofa feminista latino-americana (ver a seção sobre *filosofia feminista*, abaixo).

O século XVIII, sob a influência da filosofia moderna e do Iluminismo, ajudou a preparar o caminho para as guerras revolucionárias de independência. Embora as discussões filosóficas da época fossem dominadas pelo pensamento político, a Escolástica continuou a influenciar a classe intelectual e alimentou um interesse contínuo nas questões metafísicas tradicionais. Autores como Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745–1783) e Francisco Javier Clavijero (1731–1787), ambos do México, foram influenciados pelos primeiros filósofos modernos, como René Descartes (1596–1650). No entanto, a onda de pensamento independentista encontrou sua maior inspiração na filosofia política do Iluminismo. Em particular, os ideais políticos liberais baseados no pensamento dos *filósofos* franceses ajudaram a consolidar as visões independentistas em toda a América Latina. Entre os herdeiros latino-americanos significativos dessa tradição estavam Simón Bolívar (1783–1830) na Venezuela, e na Colômbia, Miguel Hidalgo (1753–1811), e José María Morelos (1765–1815), no México, e, muito mais tarde, José Martí (1854– 1895) em Cuba.

No início do século XIX, muitos países latino-americanos garantiram a independência das potências coloniais europeias. Na esteira da independência, os povos recém-libertados enfrentaram o desafio de formar nações estáveis e duradouras a partir dos resquícios dos impérios espanhol e português. As preocupações políticas predominantes daquela época incluíam a organização e consolidação das novas nações, junto com as aspirações de estabilidade social e integração nacional de povos amplamente diversos. A ambição geral em muitas nações era alcançar o mesmo progresso econômico e social desfrutado por outras nações na Europa e na América do Norte.

Nesse contexto, a escolha ideológica era uma versão do positivismo. O lema positivista, “ordem e progresso”, que adorna a bandeira brasileira, sugere por que o positivismo era atraente no contexto da construção nacional. A ênfase do positivismo na ciência empírica e nas soluções pragmáticas parecia fornecer uma base prática para atingir os diversos fins das novas nações. Na verdade, o positivismo tornou-se tão influente e amplamente aceito pelos intelectuais que se tornou a filosofia oficial de estado de várias nações. Até foi usado para justificar regimes ditatoriais, como no caso do México.

O positivismo de matiz latino-americana foi derivado de uma mistura peculiar de ideias europeias originadas principalmente no pensamento de Auguste Comte (1798–1857), Herbert Spencer (1820–1903) e Ernst Haeckel (1834–1919). O período de hegemonia positivista, em que foi a perspectiva filosófica dominante na América Latina, estendeu-se aproximadamente de meados do século XIX até a primeira década do século XX. Entre os positivistas mais famosos estavam Gabino Barreda (1818–1881) e Justo Sierra (1848–1912) no México, José Victorino Lastarria (1817–1888) no Chile, e Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888) na Argentina. Andrés Bello (1781-1865), da Venezuela e, do Chile, e Juan Bautista Alberdi (1810-1884), e Esteban Echevarría (1805-1851), da Argentina, foram figuras de transição entre o pensamento liberal independentista e o positivismo. Posteriormente, José Ingenieros (1877-1925), da Argentina, e Enrique José Varona (1849-1933), de Cuba, prepararam o caminho para a revolta contra o positivismo, embora seu pensamento surgisse em um contexto positivista e mantivesse uma aliança com as ideias positivistas.

2. O período contemporâneo

A filosofia latino-americana contemporânea começa no século XX, por volta de 1910, coincidindo com o declínio do positivismo. Em 1930, os positivistas restantes na América Latina eram geralmente considerados peças de museu, em vez de proponentes de uma filosofia viável que merecesse atenção séria. O período pós-positivista contemporâneo pode ser dividido em três subperíodos distintos. O primeiro – *rebelião* – é caracterizada pela reação contra o positivismo e o subsequente desenvolvimento de fundamentos para movimentos filosóficos futuros (cerca de 1910–1940). O segundo – *normalidade* – é caracterizada pela obtenção de um certo grau de institucionalização e normalização na profissão filosófica (1940-1960). O terceiro período - *maturidade* (cerca de 1960 até o presente) - se distingue pelo grau de maturidade profissional e filosófica alcançada pelos filósofos latino-americanos.

2.1. Rebelião e a geração de fundadores (1910-1940)

A rebelião anti-positivista constitui a primeira fase do pensamento latino-americano contemporâneo. Foi provocada por uma geração de filósofos nascidos por volta de 1910, todos os quais foram treinados como positivistas, antes de

romper com o positivismo. Os principais membros desta geração - chamados de "a geração dos fundadores" por Francisco Romero, e apelidados de "a geração dos patriarcas" por Francisco Miró Quesada - são bem conhecidos: Alejandro Korn (1860–1936) na Argentina, Alejandro Octavio Deústua (1849 –1945) no Peru, José Vasconcelos (1882–1959) e Antonio Caso (1883–1946) no México, Enrique José Molina (1871–1956) no Chile, Carlos Vaz Ferreira (1872–1958) no Uruguai, e Raimundo de Farias Brito (1862–1917) no Brasil.

A adoção de ideias da França e, mais tarde, da Alemanha foi fundamental para formular a base de rejeição ao positivismo. Tudo começou com a influência de Emile Boutroux (1845-1921), Henri Bergson (1859-1941) e o vitalismo e intuicionismo francês. Foi consolidado quando o espanhol José Ortega y Gasset visitou a América Latina em 1916 e introduziu o pensamento de Max Scheler (1874–1928), Nicolai Hartmann (1882–1950) e outros filósofos alemães. Ortega y Gasset e a filosofia do espírito alemão tiveram uma influência substancial na geração que se seguiu à dos fundadores, chamada por Miró Quesada de "a geração dos falsificadores". Samuel Ramos (1897–1959), do México, Francisco Romero (1891–1962), da Argentina, Alceu Amoroso Lima (1893–1982), do Brasil, e José Carlos Mariátegui (1894–1930), do Peru, entre outros, seguiu o curso dos fundadores, atacando as ideias positivistas e favorecendo, em alguns casos, um estilo filosófico bastante poético que contrasta com a ênfase cientificista do positivismo. Eles completaram o processo iniciado pelos fundadores e lançaram as bases de desenvolvimentos futuros.

Uma das principais preocupações dos fundadores e da geração que os seguiu foi a absorção das ideias europeias; pois eles queriam estar filosoficamente atualizados. Em contraste com os objetivos dos filósofos que os precederam, que eram em sua maioria religiosos (durante o período colonial), políticos (durante o período da independência), ou econômicos (durante o período nacionalista), a preocupação desses pensadores era mais sistematicamente filosófica desde a motivação. Essa foi uma mudança significativa na filosofia latino-americana, na medida em que a escolástica, o liberalismo iluminista e o positivismo eram tipicamente empreendidos (pelo menos na América Latina) com propósitos desconectados de uma concepção de filosofia em que a disciplina era buscada por si mesma. Para os escolásticos, o objetivo principal era a defesa apologética da fé; para os liberais, o fim era a emancipação política; e para os positivistas, o objetivo era a integração nacional e o progresso econômico e social. Em todos os

três casos, as ideias europeias foram adotadas com fins preestabelecidos em mente. Como consequência, os movimentos filosóficos não eram, obviamente, produtos de preocupações filosóficas.

Ao contrário das gerações anteriores, os fundadores e os que os seguiram não tendiam a adotar ideias europeias com vista à defesa de um corpo de doutrina, ou para alcançar certos fins práticos de libertação política ou de unidade nacional e econômica ou progresso social. Suas ideias surgiram de insatisfações filosóficas com o positivismo. Por isso, encontramos críticas puramente filosóficas nos escritos de Caso à perspectiva de Deústua e dos outros fundadores que se rebelaram contra o positivismo. Eles estavam preocupados, por exemplo, com a liberdade e com o fato de que o determinismo, que consideravam indesejável, era um corolário necessário do positivismo. Ainda assim, sua atitude fora raramente crítica em relação às ideias que adotaram. Eles viram os defeitos do positivismo, mas, muitas vezes, ainda aceitavam, sem crítica, as soluções que haviam pegado emprestado de filósofos europeus não positivistas para combatê-lo.

Embora os fundadores e alguns de seus sucessores imediatos tivessem alcançado alguma emancipação no empreendimento filosófico, a maturidade total permanecia ilusória. Mesmo assim, a sofisticação de alguns pensadores, como Korn, era considerável e plantou as sementes críticas que germinaram no período seguinte.

2.2 Normalidade e a geração de 1910 (1940–1960)

Só depois que a geração nascida por volta de 1910 atingiu a maturidade na década de 1940 é que um espírito autocrítico entrou de forma clara na filosofia latino-americana. Um estado de normalidade foi estabelecido na maioria dos países da América Latina, e o que pode ser chamado de *latino-americanismo* cresceu significativamente. As limitações de originalidade, características das gerações anteriores, foram em parte o resultado da falta de autocrítica e das dificuldades práticas envolvidas na pretensão de se seguir uma carreira filosófica na América Latina. A contribuição dessas gerações foi amplamente restrita à importação do pensamento estrangeiro; originalidade, ou mesmo uma ambição de uma doutrina substantiva era raramente alcançada.

Houve algumas exceções como Romero, por exemplo, que desenvolveu uma antropologia filosófica original em sua *Teoria do homem* (1952). Entretanto, os filósofos e a prática filosófica não foram “normalizados”, como Romero colocou,

até o surgimento da geração subsequente de filósofos. Esse grupo incluiu Risieri Frondizi (1910–1985), Eduardo García Maynez (1908–1993), Miguel Reale (1910–2006), Francisco Miró Quesada (1918–), Leopoldo Zea (1912–2004) e Juan Llambías de Azevedo (1907–1972).

Este grupo foi a primeira geração de filósofos latino-americanos a se beneficiar da educação formal em filosofia. Os filósofos anteriores haviam sido, em sua maioria, autodidatas normalmente treinados em outra profissão e adotavam a filosofia por interesse pessoal. As mudanças estruturais na academia introduzidas pelos fundadores e pela geração que se seguiu possibilitaram que uma geração inteira fosse treinada por filósofos na universidade.

Outra característica geral importante desse período da filosofia latino-americana foi que o incipiente *latino-americanismo* da geração anterior se desenvolveu e floresceu. Essa mudança ficou evidente com os filósofos nascidos por volta de 1910 e aqueles que os seguiram. Vários filósofos desta geração viajaram prontamente pela América Latina e estabeleceram um diálogo com outros latino-americanos. Isso não quer dizer que o *latino-americanismo* em filosofia fosse muito robusto. Mesmo hoje, a falta de um diálogo filosófico regional continua mais comum do que nunca, e as comunidades de discurso tendem a ser mais locais ou nacionais do que internacionais. Ainda assim, a comunicação filosófica na América Latina aumentou significativamente durante este período.

Um dos fatores que impulsionaram o desenvolvimento da filosofia foi a crescente consciência de uma identidade filosófica distintamente latino-americana, de uma sensação de que havia algo diferente ou distinto na filosofia latino-americana. Em parte, isso foi resultado da ampliação da consciência sobre a importância da América Latina no mundo e, do lado filosófico, da introdução do perspectivismo de Ortega na América Latina. Na época de Samuel Ramos e Leopoldo Zea, a preocupação dos fundadores com a existência de uma filosofia latino-americana autóctone gerou polêmica sobre se e como ela existia. Esse debate foi aquele em que participaram praticamente todos os filósofos importantes do período. Por sua vez, esse debate alavancou o estudo e a divulgação da obra filosófica de pensadores latino-americanos em toda a região.

Um trabalho notável neste sentido inclui o trabalho inovador de Aníbal Sánchez Reulet (1910–1997), publicado na *Tierra Firme* em 1936 e intitulado “Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica”. O trabalho subsequente de Zea sobre o positivismo no México, escrito no início dos anos 1940, bem como

o estudo histórico de Ramos sobre a filosofia mexicana retomaram o fio, assim como a história da filosofia de Ramón Insua Rodríguez na América Hispânica, e o relato de Guillermo Francovich sobre a filosofia na Bolívia. Nas oito décadas desde a publicação do ensaio de Sánchez Reulet, houve uma notável proliferação de trabalhos preocupados com a identidade da filosofia latino-americana. Além disso, foram publicadas antologias, obras especializadas e edições críticas de clássicos da filosofia latino-americana. A própria polêmica sobre a existência e possibilidade de uma filosofia latino-americana autóctone que tanto chamou a atenção no segundo quartel do século XX (e, aliás, ainda continua), ajudou a promover e difundir o conhecimento do pensamento latino-americano e o diálogo filosófico entre os filósofos latino-americanos.

Um segundo fator que contribuiu para o crescimento filosófico e o *latino-americanismo* foi a opressão política e a repressão sucessiva da liberdade intelectual na América Latina. Mas este não foi um fenômeno limitado a qualquer período da filosofia latino-americana. O regime colonial foi, sem dúvida, paradigmático no que diz respeito à opressão e ao controle intelectual, uma condição que alcançou maior profundidade após a independência. No século XIX, os positivistas usaram a filosofia como um instrumento para agendas políticas e sociais específicas e como base para suprimir a dissidência. No século XX, esse padrão opressor não se limitou a uma orientação intelectual específica; a supressão filosófica tornou-se institucionalizada em regimes de direita e de esquerda. O resultado sempre foi o mesmo: o abuso intelectual, a violação de direitos indispensáveis à busca de ideias filosóficas e sua investigação, a falta de liberdade de expressão e a manipulação das instituições pedagógicas e da investigação científica para fins políticos e ideológicos. Os intelectuais latino-americanos sujeitos a essas pressões foram regularmente forçados ao exílio, um estado de coisas que se tornou quase habitual e prevalece até hoje em alguns países. A vida de Frondizi é simbólica da situação: suas muitas viagens pela América Latina foram o resultado das recorrentes convulsões políticas e da opressão na Argentina. Um resultado indireto, mas inesperadamente benéfico, dessa situação habitual foi que o peripatetismo filosófico dos filósofos latino-americanos contribuiu para o diálogo filosófico interamericano.

A filosofia na América Latina também foi transformada com a chegada de emigrados espanhóis. Entre os mais influentes estavam: Joaquin Xirau (1895–1946), Eduardo Nicol (1907–1990), José Ferrater Mora (1912–1991), José Gaos

(1900–1969), Luis Recaséns Siches (1903–1977), Juan D. García Bacca (1901–1992), José Medina Echevarría (1903–1977), Maria Zambrano (1904–1991) e quase cinquenta outros (ver Abellán, 1967). Foram diversos os efeitos da chegada desse grupo. Primeiro, suas migrações pela América Latina ajudaram a quebrar algumas das barreiras nacionais entre comunidades filosóficas na América Latina. A concepção de *hispanidade* que herdaram de Miguel de Unamuno e de Ortega e a necessidade de se estabelecerem na América Latina ajudaram no processo; foram de país em país, difundindo ideias e contribuindo para o aumento do diálogo filosófico. Em segundo lugar, muitos deles ajudaram a implementar mudanças nos currículos universitários em toda a América Latina, frequentemente estabelecendo programas contínuos em filosofia. Os efeitos de seu trabalho tornaram-se evidentes quando a geração nascida por volta de 1910 atingiu a maturidade. Foi nesse ponto que os filósofos latino-americanos começaram a pensar e agir filosoficamente em termos pan-latino-americanos, viajando, trocando ideias e cooperando em projetos de interesse comum.

O período que vai de 1940 a 1960 não revela mudanças drásticas na orientação filosófica. A geração dos fundadores usou o vitalismo francês como instrumento para rejeitar o positivismo, e a geração seguinte, com a ajuda de Ortega, assumiu o processo, incorporando a filosofia alemã e as novas ideias introduzidas pela fenomenologia e pelo existencialismo. Nessa época, Martin Heidegger (1889-1976) e Jean-Paul Sartre (1905-1980) constituíam a força filosófica dominante na América Latina. Simultaneamente, a escolástica experimentou um impulso renovado. O número de simpatizantes da análise filosófica e do marxismo continuou a crescer, mas o tomismo, a fenomenologia, o existencialismo e várias versões da filosofia nacionalista e culturalista eram as abordagens dominantes em toda a América Latina. Aqueles que trabalhavam fora das correntes dominantes tinham pouco poder institucional.

2.3 Maturidade (1960–presente)

Na década de 1960, a filosofia na América Latina havia indiscutivelmente atingido um nível de maturidade filosófica. O trabalho aumentou notavelmente em originalidade e profundidade, e alguns deles alcançaram visibilidade internacional. Este período de maturidade continua até o presente. Para avaliar o caráter distintivo dessa nova situação, é útil lembrar que o período de normalidade foi caracterizado por (1) interação crítica com as ideias filosóficas vindas de fora da

América Latina, (2) um aumento do diálogo dentro da América Latina, e (3) a institucionalização da filosofia. No período de maturidade, essas características tornaram-se estáveis e o calibre geral do trabalho filosófico continuou a melhorar progressivamente.

Se alguém medir a atividade filosófica pelo número de novos periódicos lançados, ou pelo número de congressos importantes que ocorrem, pode-se erroneamente concluir que a atividade filosófica realmente diminuiu após os anos 1960. No entanto, muitos dos periódicos lançados nos vinte anos anteriores continuaram a ser publicados, de modo que houve, na verdade, um aumento líquido de fóruns para trabalhos filosóficos. Além disso, mais de uma dezena de congressos e encontros filosóficos importantes aconteceram entre 1960 e 1980. Em suma, a atividade relacionada com publicações e reuniões profissionais havia alcançado um nível saudável de estabilidade.

Quatro correntes filosóficas merecem atenção especial neste período por causa de sua crescente influência e das novas ideias e abordagens que introduziram na filosofia latino-americana: o pensamento socialista e marxista (de amplo espectro), a análise filosófica, a filosofia da libertação e a história da filosofia.

A América Latina tem uma longa e notável história de receptividade ao pensamento socialista. Sua introdução remonta ao século XIX. O impacto das ideias socialistas de Claude Henri de Saint-Simon (1790-1825) e Charles Fourier (1772-1873) são claramente visíveis no tratado *Dogma socialista* de Esteban Echevarría (1805-1851). No século XX, Emilio Frugoni (1880-1969), no Uruguai, e Mariátegui, no Peru, entre outros, desenvolveram relatos marxistas, embora frequentemente em termos heterodoxos. Por exemplo, Mariátegui admitiu que não há conflito essencial entre o pensamento religioso e o marxismo, partindo dos compromissos materialistas e ateus, padrão do marxismo ortodoxo. Ele também sustentou que a concepção de etapas econômicas em Marx, modelada na Europa, não se aplicava ao Peru. Embora o capitalismo liberal burguês não tenha se materializado no Peru, ele sustentou que a única maneira de avançar seria a transição para o socialismo.

O marxismo latino-americano tem sido diverso em suas particularidades filosóficas e está sujeito a um desenvolvimento contínuo. Mesmo assim, muitas formas do marxismo latino-americano se comprometem com o seguinte: (1) o fim do imperialismo, do neo-colonialismo e da opressão de classe por meio da mudança e/ou revolução socialista democrática; (2) uma forma de humanismo

socialista baseada em (a) acabar com a exploração capitalista do ser humano pelo ser humano, e (b) defender um modelo de dignidade baseado na igualdade econômica e social; (3) uma concepção da filosofia como filosofia comprometida com a compreensão do mundo em todos os seus aspectos dinâmicos e inter-relacionados, teorizando os significados do capitalismo e do socialismo e esclarecendo como agir com coerência. A consciência de classe dos trabalhadores, do proletariado ou do povo é tipicamente considerada um importante motor de mudança social. Além desses compromissos comuns, o influente modelo de Antonio Gramsci (1891–1937) de "intelectuais orgânicos" – intelectuais que apóiam a revolução social com perspectivas críticas - também repercutiu em uma série de intelectuais de esquerda que apoiaram movimentos revolucionários marxistas em Cuba e Nicarágua, entre outros.

Apesar de uma abertura de longa data a várias correntes do pensamento socialista, foi somente após 1960 que o marxismo ganhou notável posição acadêmica em toda a América Latina. Na verdade, Harold Davis afirmou, de maneira bastante plausível, que o marxismo se tornou a convicção ideológica mais comum entre os profissionais nas décadas seguintes aos anos 1960. Mariátegui continua a se destacar nas caracterizações de uma forma distintamente latino-americana de marxismo. No entanto, outras figuras importantes do marxismo acadêmico surgiram no período contemporâneo, incluindo Adolfo Sánchez Vázquez (1915–2011), de origem espanhola mas trabalhando no México, e o brasileiro Caio Prado Junior (1907–1990).

A popularidade do marxismo tornou possível sua ampla institucionalização e seu impacto em praticamente todas as abordagens filosóficas ativas na América Latina. Certamente, não se encontra desprovida de seus críticos, muitos dos quais afirmam que uma filosofia que visa mudar o mundo não é filosofia de forma alguma, ou que seu escopo é inteiramente limitado para abarcar uma disciplina inteira. No entanto, não é exagero dizer que, em termos gerais, os temas marxistas estão amplamente presentes na filosofia latino-americana, mesmo que os filósofos que seguem um programa de pesquisa filosófico explicitamente marxista permaneçam em minoria.

Comparada ao marxismo, a filosofia analítica chegou tardiamente à América Latina. Devido ao seu caráter técnico e acadêmico, a influência inicial da filosofia analítica foi pequena. Sua conexão histórica com o positivismo lógico levou muitos a rejeitá-la por causa de sua semelhança com o positivismo do século

XIX. No entanto, em um período de tempo relativamente curto, a filosofia analítica tornou-se uma das correntes filosóficas mais fortes da América Latina. A publicação dos periódicos *Crítica*, no México, *Análisis Filosófico*, na Argentina, e *Manuscrito*, no Brasil, a fundação da Sociedade de Análise Filosófica (SADAF) na Argentina, e o crescimento de publicações de cunho analítico em periódicos de orientação filosófica neutra, testemunham ao fato de que a análise filosófica agora está bem estabelecida na América Latina.

Uma dimensão importante disso foi a aceitação internacional de parte desse trabalho. Alguns filósofos analíticos da América Latina atraíram a atenção de filósofos da Europa (particularmente da Inglaterra e da Alemanha), dos Estados Unidos e do Canadá. Além disso, os filósofos latino-americanos que emigraram ou fizeram longas visitas a esses países produziram trabalhos importantes. Três áreas de contribuições se destacam: a filosofia dos direitos humanos, a teoria jurídica e a lógica. O trabalho de Eduardo Rabossi (1930–2005) sobre direitos humanos na América Latina atraiu a atenção dos principais filósofos ingleses e americanos. O trabalho de Carlos Nino (1943–1993) na filosofia do direito, como sua teoria consensual da punição, foi amplamente reconhecido como uma contribuição original para a filosofia e a jurisprudência (ver Navarro em Nuccetelli *et al.*, 2010). Finalmente, o trabalho latino-americano em lógica tem sido particularmente fecundo. Newton C. A. Costa (n. 1929) fez um trabalho considerável sobre a lógica paraconsistente que tem sido objeto de atenção internacional (ver da Costa & Bueno, 2010). As contribuições de Carlos Eduardo Alchourrón (1985) para o modelo AGM de mudança de crença (em homenagem a Alchourrón e seus colaboradores, Peter Gärdenfors e David Makinson) também foram influentes. Embora seus fundamentos tenham sido inicialmente desenvolvidos a partir dos esforços de Alchourrón e Makinson em modelar mudanças nos códigos legais, agora é a estrutura formal dominante para modelar a revisão de crenças.

A crescente influência da filosofia analítica na América Latina não passou sem críticas. Não é incomum ouvir que os filósofos analíticos não têm sensibilidade para os problemas urgentes que afetam a América Latina. Embora essa preocupação não seja exclusiva da filosofia analítica, às vezes, ela também tem seus méritos. No entanto, também é verdade que a argumentação rigorosa, a análise da linguagem e o uso da lógica simbólica costumam constituir obstáculos para quem está de fora dessa metodologia. No entanto, os filósofos analíticos latino-americanos frequentemente se envolveram em questões socialmente

pertinentes. De fato, Rabossi e Nino estiveram envolvidos na política da Argentina, servindo no governo do presidente Raúl Alfonsín. Da Costa e Alchourrón aplicaram suas teorias lógicas ao direito e a uma variedade de problemas indiscutivelmente "práticos". Além disso, uma variedade de filósofos analíticos latino-americanos tem enfocado questões éticas e políticas. Após a rebelião Zapatista de 1994, vários filósofos mexicanos proeminentes (incluindo Fernando Salmerón e Luis Villoro) envolveram-se em esforços públicos e acadêmicos para abordar as preocupações dos Zapatistas.

Uma terceira abordagem contemporânea que merece atenção especial é a filosofia da libertação. Essa perspectiva filosófica autóctone começou no início dos anos 1970 com um grupo de filósofos argentinos, mais notavelmente Arturo Andrés Roig (1922–2012), Horacio Cerutti-Guldberg (n. 1950) e Enrique Dussel (n. 1934), sendo Dussel o principal responsável por difundir a filosofia da libertação fora da América Latina. Essa filosofia compartilha algumas de suas pedras de toque intelectuais com a teologia da libertação - em particular, a dívida para com a teoria da dependência, bem como as ideias católicas e marxistas. Algumas das características mais significativas das várias vertentes do movimento incluem a aspiração à independência intelectual latino-americana, uma ênfase na autonomia econômica em oposição à dependência econômica, uma ênfase em regimes políticos que atendam aos interesses das populações pobres e indígenas e, em geral, uma preocupação em colocar as realidades do Terceiro Mundo no centro das preocupações filosóficas.

A visibilidade internacional da filosofia da libertação foi em parte uma consequência imprevista da repressão militar de 1976-1983 na Argentina. As figuras fundadoras da filosofia da libertação exilaram-se em vários países da América Latina. Embora essa diáspora inicial tenha criado divisões permanentes no movimento – Cerutti-Guldberg insiste que se fale de "filosofias de libertação" – suas ideias se espalharam por toda a região.

O objetivo da independência intelectual, importante para muitas variedades da filosofia da libertação, não era novo na filosofia da libertação. Traços disso podem ser encontrados na obra de Ramos e outros autores no início do século XX. Outros precursores incluem as visões culturalista e historicista de Leopoldo Zea, que enfatizam a distinção da América Latina e sua história. Além disso, a preocupação de Augusto Salazar Bondy (1925-1974) com a autenticidade intelectual, informada pela teoria da dependência, abriu o caminho para

desenvolvimentos importantes na filosofia da libertação. No entanto, a característica distintiva da filosofia da libertação é o grau em que ela desenvolveu o tema da libertação em uma crítica sistemática e de longo alcance do domínio europeu (e mais tarde, dos Estados Unidos) nos mundos intelectual, econômico e social. Em particular, os filósofos da libertação acusam que as estruturas intelectuais e econômicas da Europa e dos Estados Unidos são diferenciadas (atualmente e historicamente) por um desrespeito ou hostilidade às preocupações daqueles que estão fora dos sistemas de poder centrais da Europa e dos Estados Unidos.

A filosofia da libertação foi sujeita a várias críticas. Há uma rica tradição de desacordos internos ao movimento (Cerutti-Guldberg, 1983), e mesmo aqueles que simpatizam com aspectos dele acusaram seus proponentes de não acomodarem adequadamente as preocupações sobre gênero e sexualidade (Schutte, 1993), que é insuficiente atenta ao modo como as categorias de identidade funcionam (Alcoff, 2000) e que, apesar de condenar o eurocentrismo, ela também é eurocêntrica (Vargas, 2005).

Embora os filósofos analíticos (seja na América Latina ou no exterior) tenham geralmente ignorado a filosofia da libertação (ou a tenham descartado como inflexível ou não filosófica), esta perspectiva filosófica teve provavelmente mais impacto fora da América Latina do que qualquer outro desenvolvimento filosófico latino-americano. Em específico, Dussel tem estado em diálogo com uma variedade de filósofos na Europa (incluindo Apel, Ricoeur e Habermas), e com filósofos com influência continental nos Estados Unidos e em outros lugares (por exemplo, Rorty, Taylor, Alcoff e Mendieta).

A quarta corrente filosófica do cenário contemporâneo latino-americano digna de nota não é propriamente uma orientação, mas um campo de estudo: a história da filosofia. A produtividade filosófica nessa área é digna de nota porque seu impacto foi considerável entre filósofos de diversas convicções. Antes de 1960, tanto a quantidade quanto a qualidade dos estudos de história da filosofia publicados na América Latina eram, em sua maioria, deploráveis. A maioria das obras chegava a panegíricos, ou meras paráfrases de textos não disponíveis na tradução espanhola. Além disso, períodos completos da história da filosofia permaneceram fora do escopo desses estudos. Desde 1960, a situação mudou substancialmente. Existem agora obras que tratam de praticamente todos os períodos da história da filosofia ocidental e mesmo da filosofia oriental. Além disso, uma boa parte desses estudos são sérios ao revelar conhecimento das línguas

pertinentes e fontes primárias e adicionar um elemento crítico sem o qual a história da filosofia se tornaria apenas *glamour*.

Um desenvolvimento que deve ser notado a esse respeito é o aparecimento de periódicos especializados na história e no pensamento de alguns períodos históricos. Por exemplo, a última década viu o surgimento de periódicos dedicados ao estudo da Idade Média. Embora nem todas essas revistas sejam estritamente filosóficas, sua publicação é importante, pois indica a existência de uma formação técnica sem dúvida necessária para uma pesquisa histórica séria. Também revela a dedicação de grupos intelectuais latino-americanos ao que pode ser chamado de "pesquisa pura" - a busca do conhecimento por si mesmo, sem consideração de suas aplicações práticas imediatas.

Coletivamente, esses fatos demonstram uma destreza temática no manejo de ideias e argumentos filosóficos, fato que levou Miró Quesada a caracterizar as gerações de filósofos latino-americanos no período da maturidade como "técnicas". A filosofia tornou-se uma disciplina especializada e profissional na América Latina. De fato, desde 1960, a filosofia latino-americana atingiu um grau de maturidade que se compara bem com o estado da profissão na Europa e nos Estados Unidos.

Um último desenvolvimento recente nos Estados Unidos em conexão com a filosofia latino-americana merece menção. Existem agora várias gerações de distintos filósofos de ascendência hispânica ou latino-americana que trabalharam nos Estados Unidos e no Canadá, contribuindo para campos filosóficos tradicionais, como a metafísica, a epistemologia e a história da filosofia. Entre eles estão George Santayana (1863–1952), Héctor-Neri Catañeda (1924–1991), Mario Bunge (n. 1919), Ernesto Sosa (n. 1940), Jorge J. E. Gracia (n. 1942) e Linda M. Alcoff, entre outros.

Nas últimas duas ou três décadas, um novo senso de identidade latina na filosofia cresceu entre um grupo de filósofos que empreenderam trabalhos em áreas relacionadas a questões hispânicas e latinas e se identificaram como hispânicos ou latinos/as. Entre os mais antigos e antigas que se identificaram mais claramente com este movimento estão dois filósofos do referido grupo (Alcoff e Gracia), bem como J. Angelo Corlett, Eduardo Mendieta e as filósofas Susana Nuccetelli e Ofelia Schutte, que contribuíram em particular para o discurso sobre questões de raça, etnia, nacionalidade e feminismo, por meio de análises da identidade étnica, racial e de gênero. Uma característica marcante de grande parte

destes trabalhos é o notável grau em que é eles são explicitamente informados por, ou envolvidos com a filosofia latino-americana e sua história.

3. Problemas e tópicos

A terceira seção deste verbete concentra-se em tópicos que têm sido de especial preocupação para filósofos/as latino-americanos/as e filósofos/as latinos/as[3] hoje. Esses tópicos oferecem uma visão geral da maneira como esses filósofos/as abordaram os problemas filosóficos. No entanto, as questões levantadas aqui são, necessariamente, uma representação inadequada das diversas questões e abordagens assumidas na filosofia latino-americana.

3.1 Os direitos dos ameríndios

Talvez o mais antigo problema filosófico a ser mencionado da filosofia pós-colombiana latino-americana diga respeito aos direitos das populações indígenas nas Américas e aos deveres dos governos que reivindicaram jurisdição sobre elas. Em meados do século XVI, havia sérias reservas por parte de vários filósofos, teólogos e teóricos jurídicos a respeito da legitimidade das guerras de conquista espanholas. Os desenvolvimentos de Francisco Vitoria da teoria da guerra justa estiveram entre as primeiras e mais duradouras contribuições filosóficas ao tema. Uma das questões mais significativas para os pensadores do século XVI na Espanha era se as populações indígenas eram escravas naturais ou não. Se a Coroa Espanhola poderia "pacificar" as populações indígenas por meio da violência – ou se meios mais pacíficos de persuasão e controle político eram necessários – foi pensado como se as populações indígenas fossem escravos naturais. Da mesma forma, o resultado desta disputa teve implicações para os deveres da Coroa espanhola para com a população indígena e, de modo correspondente, a maneira como as populações indígenas deveriam ser tratadas (Canteñs, 2010).

A questão atingiu seu ápice em um debate entre Juan Ginés Sepúlveda, que defendeu o direito da Coroa espanhola de impor à força suas práticas legais

[3] O autor faz uma distinção entre filósofos latino-americanos e filósofos latinos/as em determinados pontos do artigo, quando ele faz questão de citar filósofas de peso na área. Por isso, mantivemos o mesmo na tradução, isto é, todas as vezes que o leitor se deparar com esta distinção, é porque ela foi destacada na obra original. Particularmente, achei muito bem escrito, ele adequou muito bem a questão da importância do gênero no artigo.

e religiosas às populações indígenas das Américas, e Bartolomeu de Las Casas, um frade dominicano e primeiro bispo de Chiapas. Las Casas defendeu uma leitura matizada da ideia de escravidão natural, ao mesmo tempo em que insistia na plena racionalidade das populações indígenas, na necessidade de evangelização pacífica dessas populações e na limitação estrita dos meios usados em prol do interesse espanhol nas Américas. Os resultados do debate foram inclusivos - o trabalho de Sepúlveda foi suprimido por um tempo, mas a posição de Las Casas sobre os limites do uso espanhol da força nunca foi oficialmente adotada pela Coroa espanhola. No entanto, Las Casas continuou a desempenhar um papel de destaque na corte imperial espanhola, argumentando incansavelmente em nome das populações nativas.

Entre os séculos XVII e XIX, talvez a visão dominante dos filósofos latino-americanos (um grupo predominantemente de classe alta, geralmente de ascendência europeia) tendia a considerar as populações indígenas um "problema" que precisava ser superado. No final do século XIX, em meio à considerável influência de Huxley e do darwinismo social, várias nações tinham políticas de incentivo à assimilação e "civilização" das populações indígenas, muitas vezes em conjunto com o incentivo a mais à imigração da Europa. Tanto para filósofos quanto para formuladores de políticas, a preocupação em preservar as práticas culturais, a língua e a autonomia política indígenas era mínima.

No século XX, as preocupações e a natureza das populações indígenas receberam avaliações mais variadas dos filósofos. Por exemplo, Mariátegui (1971) argumentou que os indígenas peruanos eram coletivistas, comunistas "naturais" cujas dificuldades econômicas se deviam em grande parte à propriedade, distribuição e uso das terras no Peru. Na obra de José Vasconcelos (Vasconcelos/Gamio, 1926; Vasconcelos, 1997), as populações indígenas nas Américas eram algo a ser assimilado ao longo do caminho para a formação de uma raça "cósmica" de mestiços. Essa população futura, um povo mestiço, adaptaria as melhores práticas culturais de todo o mundo. Na obra de Enrique Dussel (1995), o encontro com as populações ameríndias é filosoficamente importante por uma série de razões, incluindo a formação da Europa como uma importante categoria conceitual, a criação da modernidade e o que revelam as interações entre conquistadores e conquistados sobre a dificuldade de compreender os interesses e as preocupações de outros povos.

Na década que antecedeu a 1992 (quincentenário da Conquista), a discussão intelectual sobre os povos indígenas e seus interesses cresceu consideravelmente. Na década de 1990, houve um florescimento do trabalho filosófico, especialmente, mas não exclusivamente no México, sobre questões de identidade étnica e representação política das populações indígenas. Luis Villoro, Fernando Salmerón e León Olivé estavam entre os contribuintes proeminentes nessas discussões.

Na primeira parte do século XXI, proliferaram trabalhos filosóficos sobre aspectos de uma problemática distintamente latino-americana sobre raça e política. Para saber mais sobre alguns desses assuntos, consulte a seção abaixo sobre a *identidade do povo*.

3.2 A identidade do povo

Um dos desafios mais persistentes que os povos da América Latina encontraram em sua história diz respeito à definição de sua identidade como povo. Quando os ibéricos chegaram às Américas, os ameríndios estavam espalhados por um enorme território, dividido por culturas substancialmente diferentes e variadas línguas. Os ibéricos impuseram uma unidade colonial a eles, mas a questão de sua identidade tornou-se crítica, especialmente depois que os africanos foram trazidos para compensar um déficit de mão de obra no Caribe e na costa leste da América do Sul. Como todos esses povos se encaixam como um povo ou uma nação, e como devem ser concebidos? A questão da identidade surgiu pela primeira vez nas discussões sobre os direitos dos ameríndios e, posteriormente, dos escravos africanos, mas se estendeu aos europeus nascidos na Ibéria *versus* europeus nascidos nos Estados Unidos.

A questão tornou-se crítica durante o período da independência, quando aqueles que direcionaram a luta contra o domínio espanhol enfrentaram a tarefa de formar nações com uma população de raça, cultura e origem diversa. Libertadores como Bolívar e Martí entenderam bem o desafio e rejeitaram a raça em como critério de divisão entre as diferentes populações a partir das quais buscavam formar nações unificadas (ver Aguilar Rivera e Schutte em Gracia, 2011). Eles propuseram noções de unidade nacional com base na ideia de uma população mista sob ideais de autodeterminação política.

Essa ênfase mudou após a independência, em resposta às necessidades prementes de desenvolvimento e progresso nacional. Filósofos positivistas, como

Sarmiento, defendiam políticas nacionais que favoreciam a imigração europeia como forma de minar as diferenças raciais e étnicas que dividiam a população (ver Burke e Humphrey em Gracia, 2011). Essas políticas costumavam ser baseadas em uma visão negativa tanto dos ameríndios quanto dos africanos. Além disso, essas políticas falharam em atingir os objetivos que seus proponentes buscavam. O fracasso das ideias positivistas em ajudar a definir a identidade das populações das várias nações deu origem a uma reação, que ficou mais evidente na Revolução Mexicana, cujo objetivo era o de voltar ao passado ameríndio como meio de encontrar uma unidade que formasse nações a partir da diversidade da população que comporia tais nações. Nessa época, noções de unidade nacional e unidade latino-americana foram propostas por vários motivos. Para alguns, como é o caso de Vasconcelos, a unidade é racial, resultado da miscigenação das variadas raças que constituem as populações latino-americanas (ver von Vacano em Gracia, 2011). Para outros, como Zea, a unidade cultural dessas populações forneceu a base da identidade nacional ou latino-americana (ver Oliver em Gracia, 2011).

Os esforços para encontrar uma maneira eficaz de definir a identidade dos latino-americanos continuaram inabaláveis na América Latina e encontraram terreno fértil no trabalho dos filósofos/as latinos/as que trabalham nos Estados Unidos. Esforços para definir as fronteiras raciais, étnicas e nacionais da identidade dos/as latino-americanos/as e dos/as latinos/as nos Estados Unidos têm sido realizados por autores como Alcoff, Corlett e Gracia (ver Millán e Velásquez em Gracia, 2011).

3.3 Antropologia filosófica

Uma das pedras angulares do positivismo latino-americano foi a concepção científica sobre seres humanos que foi retirada em termos psicológicos a fim de resolver o problema mente-corpo. Os antipositivistas atacaram essa concepção de pessoa e começaram a desenvolver uma antropologia filosófica que forneceria uma alternativa atraente para a concepção positivista de pessoas. Praticamente todo filósofo estabelecido se envolveu neste projeto. Emergiram três abordagens principais: uma antropologia vitalista, uma antropologia do espírito e várias alternativas existencialistas/marxistas.

O grupo de filósofos que adotou alguma forma de vitalismo foi fortemente influenciado por Bergson. Nas primeiras versões dessa abordagem, uma

antropologia positivista foi rejeitada com base no fato de que não havia lugar para a liberdade. Entre os primeiros proponentes mais importantes dessa visão estavam Vaz Ferreira (Uruguai), Alejandro Deústua (Peru), Antonio Caso (México), Enrique Molina (Chile) e Alejandro Korn (Argentina). No trabalho de Caso e Vaconcelos, o caráter distinto dos seres humanos é a consciência de um tipo que está supostamente em desacordo com as visões deterministas ou mecanicistas do mundo.

A obra desses autores e a visita do popular filósofo espanhol José Ortega y Gasset abriram a antropologia filosófica latino-americana à influência de uma nova onda de filósofos europeus. Em particular, Husserl, Dilthey, Scheler e Hartman deram origem a uma abordagem diferente dentro da antropologia filosófica: a antropologia do espírito. Entre os proponentes mais importantes dessa visão estavam Samuel Ramos (México), Francisco Romero (Argentina), Risieri Frondizi (Argentina), Francisco Miró Quesada (Peru) e Leopoldo Zea (México). Para Ramos, o sentimento, não a razão, é a característica central da humanidade. Para Romero, a característica que identifica os humanos é a dualidade; para Miró Quesada, a questão fundamental é metafísica, a saber, "o que é humano?" As dúvidas sobre a possibilidade de encontrar uma teoria adequada tendiam a transformar o desafio em uma questão epistêmica em vez de metafísica.

Na década de 1950 e no início dos anos 1960, o existencialismo ganhou uma posição entre os filósofos da América Latina. Entre os mais importantes existencialistas/marxistas latino-americanos estão Carlos Astrada (Argentina) e Vicente Ferreira da Silva (Brasil), que foram particularmente influenciados por Heidegger. Ambos estavam preocupados em saber se existe uma essência humana. Astrada argumenta que não: os humanos não têm uma essência determinada, e isso constitui seu problema fundamental. No México, uma variedade de filósofos proeminentes – membros do Grupo *Hyperion* – brevemente assumiram temas existencialistas, abandonando-os em poucos anos (Sánchez, 2016).

3.4 Identidade filosófica da América Latina

A noção de filosofia latino-americana foi um assunto de acalorada controvérsia durante a maior parte do século XX. A polêmica tem vários focos. Cinco dos mais debatidos são existência, identidade, características, originalidade e autenticidade. Existe uma filosofia latino-americana? Em que consiste sua identidade? Possui alguma marca distintiva? É original? E é autêntica?

As divergências nas respostas dadas a essas perguntas são profundas. Existem pelo menos quatro maneiras de encará-los, dependendo da abordagem usada: universalista, culturalista, crítica e étnica. O universalista vê a filosofia como uma disciplina universal semelhante à ciência. Consequentemente, a questão fundamental para os universalistas é se os latino-americanos foram capazes de produzir o tipo de disciplina universal que se espera quando se tem a ciência como modelo. Seus problemas são comuns a todos os humanos, seu método também é comum e suas conclusões devem ser verdadeiras, independentemente das circunstâncias particulares. A maioria dos universalistas, como Frondizi, vê a filosofia latino-americana como um projeto fracassado nesse aspecto.

O culturalista pensa que a verdade é sempre uma perspectiva, dependente de um ponto de vista. O método para adquirir a verdade depende sempre de um contexto cultural. A filosofia é um empreendimento histórico, não científico, preocupado com a elaboração de um ponto de vista geral a partir de uma certa perspectiva pessoal ou cultural. Consequentemente, o culturalista pode permitir a existência da filosofia latino-americana na medida em que os latino-americanos se empenharam em desenvolver visões a partir de sua perspectiva como indivíduos ou como latino-americanos, e usando todos os meios que consideraram adequados para fazê-lo. Se eles são originais ou autênticos, ou produziram um tipo de filosofia científica, são questões irrelevantes. Esta é a posição de Leopoldo Zea (ver Zea em Gracia, 1988-89).

A abordagem crítica considera a filosofia como resultado das condições sociais e intimamente relacionada a essas condições. Algumas condições conduzem à produção da filosofia, ou o que às vezes é chamado de filosofia autêntica, enquanto outras não. Infelizmente, os proponentes desta posição (por exemplo, Salazar Bondy, 1969) normalmente viram a filosofia latino-americana como um fracasso neste aspecto devido às condições operativas na região. Segundo eles, a filosofia latino-americana é, e continuará a ser, inautêntica e, portanto, não uma filosofia verdadeira, enquanto os filósofos latino-americanos continuarem a emular as visões dos filósofos do mundo desenvolvido.

A abordagem étnica defende que a filosofia latino-americana precisa ser entendida como a filosofia produzida pelo povo latino-americano. A noção de latino-americanos como um povo é a chave para entender como a filosofia latino-americana tem unidade na diversidade. É una porque um grupo étnico a produziu, mas difere de um lugar para outro e ao longo do tempo porque diferentes

circunstâncias históricas levam as pessoas que o produzem a abordar diferentes problemas e a adotar diferentes perspectivas e métodos. Esta abordagem busca compreender como a filosofia latino-americana pode ser universal, específica e autêntica (ver Gracia, 2008, cap. 7).

As questões relativas à noção de filosofia latino-americana foram levantadas pela primeira vez na América Latina no século XIX. No entanto, só no final da primeira metade do século XX é que foram explorados seriamente, em particular, por Zea e Frondizi. Desde então, esse tema tem sido uma fonte constante de discussão e polêmica. Na verdade, esse talvez seja o assunto mais discutido dentro da filosofia latino-americana.

3.5 Filosofia feminista

Desde pelo menos o século XIX, o trabalho acadêmico feminista na América Latina tem uma relação complicada e geralmente ambivalente com o trabalho acadêmico e filosófico em geral (Fornet-Bentacourt, 2009). Por exemplo, após a independência, as mulheres tiveram maior acesso à educação, mas as preocupações reconhecidamente feministas tenderam a ser periféricas à discussão acadêmica e filosófica. Essa história levou alguns a argumentar que a filosofia feminista deveria ser centrada não na filosofia, mas em uma coleção diversa de campos acadêmicos e práticas sociais (frequentemente ativistas). Por exemplo, Ofelia Schutte (2011, p. 784) sustentou que a filosofia feminista requer um lar em uma teoria feminista latino-americana mais ampla e não na disciplina de filosofia na América Latina porque "o feminismo é muito novo lá para ser capaz de efetivamente transformar séculos de domínio intelectual masculino na filosofia".

Apesar da relação ambivalente contínua da filosofia feminista com a filosofia acadêmica na América Latina, tem havido, no entanto, uma vertente consistente de trabalho filosófico acadêmico de viés feminista que pode ser identificada desde o final do século XIX (Oliver, 2007, p. 32). Por exemplo, o filósofo uruguaio Carlos Vaz Ferreira (1871–1958) deu uma série de palestras em 1917 sobre feminismo, que foram publicadas posteriormente em *Sobre feminismo* (1935). A filósofa mexicana Graciela Hierro (1928–2003) publicou extensivamente sobre a ética feminista e o papel do feminismo em espaços públicos e acadêmicos. Além disso, a partir da década de 1980 houve um crescimento considerável no campo, com importantes trabalhos de tais figuras como María Pía Lara, María Luisa Femenías e Ofelia Schutte. Uma boa parte da filosofia feminista recente tem

sido transnacional em suas fontes, explicitamente baseada na filosofia acadêmica nas Américas e na Europa Continental, e também na história do ativismo feminista na América Latina, na pesquisa em ciências sociais e em narrativas pessoais.

A diversidade de interesses e posições das feministas latino-americanas torna difícil fornecer uma caracterização ao mesmo tempo simples e precisa do campo. Às vezes, afirma-se que, em comparação com as formas de pensamento feminista dos EUA, o feminismo latino-americano teve um interesse um pouco maior na análise crítica de famílias, classes e etnias (Schutte e Femenías, 2010, p. 407-9). Consistente com o impulso da tradição filosófica latino-americana mais ampla para a reflexividade autocrítica sobre sua tradição, talvez seja justo dizer que a filosofia feminista latino-americana foi particularmente reflexiva ou autocrítica sobre o que significa seguir a filosofia feminista na América Latina. Por exemplo, as filósofas feministas enfatizaram a necessidade de reconhecer que as filósofas acadêmicas, onde quer que vivam, gozam de um privilégio cultural que pode colocá-las a alguma distância das condições de vida da maioria das mulheres na América Latina (Femenías e Oliver, 2007, p. XI) Dado tal modelo de "privilégio epistêmico" onde, como uma questão de práticas sociais reais, as experiências e categorias de algumas tendem a ser valorizadas sobre outras, uma série de filósofas feministas pensaram que as filósofas feministas têm uma razão especial para considerar as formas de quais objetivos feministas são conceituados e representados no discurso popular e acadêmico (Schutte, 2011, p. 785).

Embora o futuro da filosofia feminista na América Latina permaneça nebuloso, parece bastante provável que uma gama de suas preocupações proeminentes que inclui a filosofia ativista, as preocupações com o privilégio epistêmico e cultural e a confiança em estruturas interpretativas interdisciplinares sobreviverão no interesse de uma série de contextos acadêmicos.

Referências

Abellán, José Luis, 1967, *Filosofía Española en América*, Madrid: Guadarrama.

Alchourrón, C.E., P. Gärdenfors, and D. Makinson, 1985, "On the Logic of Theory Change: Partial Meet Contraction and Revision Functions", *Journal of Symbolic Logic*, 50: 510-530.

Alcoff, Linda, 2000, "Power/Knowledges in the Colonial Unconscious: A Dialogue Between Dussel and Foucault", in *Thinking From the Underside of History:*

Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, edited by Linda Alcoff, and Eduardo Mendieta, 249–67. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.

——, 2006, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford UP.

Alcoff, Linda, and Eduardo Mendieta (eds.), 2000, *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Berndston, C.A.E. (ed.), 1949, *Readings in Latin American Philosophy*, Columbia, MO: University of Missouri Press.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1996, *México Profundo: Reclaiming a Civilization*, Philip Adams Dennis (trans.), Austin, TX: University of Texas Press.

Canteñs, Bernardo J., 2010, "The Rights of the American Indians", in Nuccetelli, Schutte, and Bueno (eds.) 2010, pp. 23–35.

Cerutti Guldberg, Horacio, 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

Crawford, William Rex, 1944, *A Century of Latin American Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

da Costa, Newton C.A. and Otávio Bueno, 2010, "Paraconsistent Logic", in Nuccetelli, Schutte & Bueno (eds.) 2010, pp. 217–229.

Dussel, Enrique D., 1995, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, New York: Continuum.

Femenías, María Luisa and Amy Oliver, 2007, *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, New York, NY: Rodopi.

Fornet-Betancourt, Raúl, 2009, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano: Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.

Frondizi, Risieri, 1948–49, "Is There an Ibero–American Philosophy?" *Philosophy and Phenomenological Research* 9:345–55.

Gracia, Jorge J. E., 2000, *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*, Oxford: Blackwell.

——, 2008, *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, Malden, MA: Blackwell.

Gracia, Jorge J. E. (ed.), 1986, *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, Buffalo: Prometheus.

—— (ed.), 1988–89, Latin American Philosophy Today. A Special Double Issue of *The Philosophical Forum*, XX (1–2).

—— (ed.), 2007, *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
—— (ed.), 2011, *Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
Gracia, Jorge J. E., Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva, and Marcelo Dascal (eds.), 1984, *Philosophical Analysis in Latin America*, Dordrecht: Reidel. Abridged version of *El análisis filosófico en América Latina*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1985.
Gracia, Jorge J. E., and Elizabeth Millán-Zaibert (eds.), 2004, *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*, Amherst, NY: Prometheus Books.
Gracia, Jorge J. E. and Iván Jaksić (eds.), 1988, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas: Monte Avila Editores.
Gracia, Jorge. J. E and Mireya Camurati (eds.), 1989, *Philosophy and Literature in Latin America: A Critical Assessment of the Current Situation*, Albany, NY: State University of New York Press.
Hierro, Graciela, 1985, *Etica y feminismo*, Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
——, 2001, *La ética del placer*, Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
Jacobini, H. B., 1954, *A Study of the Philosophy of International Law as Seen in the Works of Latin American Writers*, The Hague: Nijhoff.
Kunz, Joseph L., 1950, *Latin American Philosophy of Law in the Twentieth Century*, New York: Inter American Law Institute, NYU School of Law.
Lassalle, Edmundo, 1941, *Philosophic Thought in Latin America: A Partial Bibliography*, Washington, DC: Pan American Union Division of Intellectual Cooperation.
León Portilla, Miguel, 1963, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman, OK: University of Oklahoma Press.
Liebman, Seymour, 1976, *Exploring the Latin American Mind*, Chicago, IL: Nelson Hall.
Maffie, James, 2014, *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*, Louisville, CO: University Press of Colorado.

Mariátegui, José Carlos, 1971, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, Austin, TX: University of Texas Press.

Márquez, Ivan (ed.), 2008, *Contemporary Latin American Social and Political Thought: An Anthology*, Lanham, MD: Rowman& Littlefield.

Mendieta, Eduardo, 1999, "Is There Latin American Philosophy?" *Philosophy Today*, 43 (Supplement): 50–61.

—— (ed.), 2003, *Latin American Philosophy: Currents, Issues, and Debates*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mignolo, Walter, 2003, "Philosophy and the Colonial Difference", in *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, edited by Eduardo Mendieta, 80–86. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nuccetelli, Susana, 2001, *Latin American Thought: Philosophical Problems and Arguments*, Boulder, CO: Westview Press.

——, 2003, "Is 'Latin American Thought' Philosophy?" *Metaphilosophy*, 34(4): 524–36.

Nuccetelli Susana, Ofelia Schutte, and Otávio Bueno (eds.), 2010, *A Companion to Latin American Philosophy*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Nuccetelli, Susana, and Gary Seay (eds.), 2003, *Latin American Philosophy and Introduction with Readings*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Oliver, Amy, 2007, "Latin American Feminist Philosophy: Early Twentieth-Century Uruguay", in *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, edited by María Luisa Femenías and Amy Oliver, 31–42. New York: Rodopi.

Recaséns Siches, Luis, et al., 1948, *Latin American Legal Philosophy* (20th Century Legal Philosophy Series: Volume 3), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Redmond, Walter Bernard, 1972, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: M. Nijhoff.

Restrepo, Luis Fernando, 2010, "Colonial Thought", in Nuccetelli, Schutte, and Bueno (eds.) 2010, pp. 42–45.

Salles, Arlene and Elizabeth Millán (eds.), 2005, *The Role of History in Latin American Philosophy*: *Contemporary Perspectives*, Albany, NY: SUNY Press.

Sánchez, Carlos, 2013, *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*, Albany, NY: SUNY Press.

——, 2016, *Contingency and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press.
Sánchez, Carlos, and Robert Sanchez (eds.), 2017, *Mexican Philosophy in the 20th Century: Essential Readings*, New York: Oxford University Press.
Sánchez Reulet, Aníbal (ed.), 1954, *Contemporary Latin American Philosophy: A Selection with Introduction and Notes*, Willard R. Trask (trans.), Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
Schutte, Ofelia, 1993, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Albany, NY: State University of New YorkPress.
——, 2011, "Engaging Latin American Feminisms Today: Methods, Theory, Practice", *Hypatia*, 26(4): 783–803.
Schutte, Ofelia, and María Luisa. Femenías, 2010, "Feminist Philosophy", in Nuccetelli, Schutte, and Bueno, pp. 343–56.
Vallega, Alejandro, 2014, *Latin American Philosophy From Identity to Radical Exteriority*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
Vargas, Manuel, 2004, "Biología y la filosofía de la raza en México: Bulnes y Vasconcelos", in *Construcción de las identidades latinoamericanas: Ensayos de historia intelectual*, edited by Aimer Granados, and Carlos Marichal. Mexico City: Colegio de México.
——, 2005, "Eurocentrism and the Philosophy of Liberation", *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues*, 4(2): 8–17.
——, 2007, "Real Philosophy, Metaphilosophy, and Metametaphilosophy", *CR: The New Centennial Review*, 7(3): 51–78.
Vasconcelos, José, 1997, *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Vasconcelos, José, and Manuel Gamio, 1926, *Aspects of Mexican Civilization*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
von Vacano, Diego A., 2012, *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American/Hispanic Political Thought*, New York: Oxford University Press.
Zea, Leopoldo, 1963, *The Latin American Mind*, Norman, OK: University of Oklahoma Press.
——, 1988–89, "Identity: A Latin American Philosophical Problem", *The Philosophical Forum*, XX (1–2): 33–42.

II. Filosofia da Libertação[4]

Eduardo Mendieta

Filosofia da Libertação é o nome coletivo de um movimento filosófico e método de fazer filosofia que surgiu pela primeira vez na Argentina no final dos anos 60 e que se espalhou pela América Latina no início dos anos 70. É por esta razão que às vezes alguns críticos e historiógrafos da filosofia da libertação fazem referência a uma concepção "estrita" e "ampla" da filosofia da libertação, a fim de se referir ao contexto imediato de suas primeiras articulações, e a sua posterior disseminação geral e desenvolvimento. A filosofia da libertação pertence ao estágio de "maturidade" dentro do período "contemporâneo" da filosofia latino-americana, se usarmos a periodização da filosofia latino-americana de Jorge J. E. Gracia e Manuel Vargas (Gracia e Vargas, 2013). Sem dúvida, no entanto, a filosofia da libertação é a manifestação da filosofia latino-americana que recebeu a maior atenção internacional e que teve maior influência tanto na América Latina quanto nos Estados Unidos.

Embora a filosofia da libertação esteja profundamente enraizada na história e nos debates da filosofia latino-americana, na medida em que se pode afirmar que é a resposta mais elaborada e substantiva à tarefa de articular uma

---

[4] Tradução do verbete "Philosophy of Liberation" de Eduardo Mendieta publicado pela Stanford Enciclopedia of Philosophy (Edição do inverno de 2016), editada pelo Prof. Dr. Edward N. Zalta e publicado com sua autorização, URL = https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=philosophy+of+liberation&archive=win2016.

The following is the translation of the entry on Philosophy of Liberation by Eduardo Mendieta, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=philosophy+of+liberation&archive=win2016.This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/liberation. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

filosofia latino-americana distinta, ela também é um capítulo dentro da história mais ampla da filosofia europeia. Mesmo se definindo como uma crítica ao eurocentrismo e à hegemonia da filosofia europeia, ela evoluiu e fez uso de suas correntes, movimentos, conceitos e debates filosóficos. Alguns argumentam que a filosofia da libertação pertence à fenomenologia, hermenêutica e marxismo ou, de modo mais geral, ao materialismo histórico. Na verdade, a filosofia da libertação tem sido desde o início até hoje um movimento internamente heterogêneo, pois muitos filósofos da libertação vieram dessas diferentes tradições.

A filosofia da libertação visa pensar o caráter histórico-mundial distinto da América Latina, a partir do que se afirma serem recursos intelectuais autóctones, a partir de uma situação de dependência econômica, cultural, política. Tem um objetivo prático: a libertação. Em termos muito gerais, a filosofia da libertação se define como um contradiscurso filosófico (*counter-philosophical discourse*), como sendo uma crítica ao colonialismo, imperialismo, globalização, racismo e sexismo, que se articula a partir da experiência de exploração, destituição, alienação e a reificação, em nome dos projetos de libertação, autonomia e autenticidade. Ou seja, a filosofia da libertação tem se apresentado como uma "ruptura epistêmica" que visa criticar e desafiar não apenas os pressupostos e temas básicos da filosofia euro-americana, mas também tornar a filosofia mais responsável e responsável pela situação sociopolítica do país na qual ela sempre se encontrou. Assim, por "contradiscurso filosófico (*counter-philosophical discourse*)", os filósofos da libertação não intencionavam apenas enfatizar que ele era "anti-filosófico". Em vez disso, eles pretendiam sublinhar o alto grau de reflexividade ou autoconsciência em sua teorização. Positivamente, a filosofia da libertação afirma a diversidade cultural, a igualdade de gênero e raça e a soberania política. A órbita filosófica da filosofia da libertação é definida pelos eixos da crítica, compromisso, engajamento e libertação. Como uma crítica de todas as formas de dependência filosófica e inautenticidade, é consciente e declaradamente uma metafilosofia. A filosofia da libertação é, portanto, entre outras coisas, uma visão sobre o que conta como filosofia e como ela deve ser objetivada.

Para entender as partes específicas deste artigo, vejamos abaixo a primeira de suas quatro partes: história, antecedentes, correntes e temas e debates.

1. História

1.1 A longa história

1.2 A história imediata
2. Antecedentes
3. Correntes
    3.1. A ontológica
    3.2. A analética
    3.3. A historicista
    3.4. A problematizadora
4. Temas e debates
5. Referências

1. História

Como foi observado, a filosofia da libertação pertence ao estágio de "maturidade" do período "contemporâneo" da história da filosofia latino-americana (Gracia e Vargas, 2013; Gracia, 1988–89). Como movimento filosófico que se empenha na tarefa crítica de resgatar o que é um pensamento distintamente "latino-americano", tem buscado desenterrar e resgatar o pensamento ameríndio de forma explícita, em suas formas pré-colombianas e pós-Conquista, bem como em todos os seus diversos aspectos filosóficos, tendências e movimentos surgidos no curso da longa história do colonialismo, da independência e dos projetos de formação nacional. É por isso que a filosofia da libertação tem como um de seus objetivos uma historiografia crítica do pensamento latino-americano, em geral, e da filosofia, de modo mais específico. Figuras como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Roig e Leopoldo Zea articularam suas versões da filosofia da libertação em termos de uma recuperação de etapas anteriores na formulação de um projeto de libertação latino-americana. No entanto, a filosofia da libertação como um movimento autoconsciente e contínuo, emergiu de uma convergência muito distinta de tendências, conflitos e processos geo-históricos, culturais, intelectuais e filosóficos.

1.1 A longa história

A filosofia da libertação começou, possivelmente, no final dos anos 60, quando Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy lançaram um debate com a pergunta: "Existe uma filosofia latino-americana?" O fato de a resposta ser

afirmativa ou negativa não afetou o fato de que o movimento teria que trilhar o longo caminho de recuperação da filosofia latino-americana, no mínimo para identificar aqueles momentos de originalidade e de pensamento autenticamente autóctone latino-americano. É por esta razão que alguns filósofos da libertação argumentaram que existem pelo menos três estágios históricos anteriores que servem como subsolo geológico da filosofia da libertação. Seguindo Dussel, eles poderiam ser esboçados da seguinte forma (Dussel, 2005, p. 374–5):

Primeiro período. É o período do início da crítica à conquista e do desenvolvimento de um discurso que engaja o pensamento ameríndio. Uma data de inauguração importante é 1511, quando Antón de Montesinos critica a forma como a evangelização está ocorrendo nas Américas. É o período em que surge uma nítida consciência continental da injustiça que está sendo cometida contra as populações indígenas do chamado Novo Mundo. O debate entre Ginés de Sepúlveda e Frei Bartolomeu de Las Casas em Valladolid em 1550 marca o claro surgimento de um discurso de libertação e consciência. Nesse debate, Sepúlveda articulou um momento na consciência moderna imperial e colonizadora emergente da Europa, quando argumentou que os ameríndios eram escravos por natureza e, portanto, deveriam ser subjugados. Sepúlveda questionou a humanidade dos ameríndios. Em contraste, de las Casas afirmou a humanidade racional dos ameríndios, embora reconhecesse sua peculiaridade. De fato, de las Casas afirma sua racionalidade e trata os apelos à razão como norma teológica e evangélica. O único caminho verdadeiro para a evangelização é o caminho da deliberação racional e não da usurpação e imposição religiosa violenta.

Segundo Período. Essa época é definida pelo processo que pode ser chamado de primeira emancipação, de 1750 até o final do século XIX. Figuras definidoras são Benito Diaz de Gamarra, que publicou em 1774 seu *Elementa Recientioris Philosophiae*; Carlos de Singüenza y Góngora e Francisco Xavier Clavigero, que articularam uma filosofia política anticolonial e anti-absolutista que lançou uma crítica à monarquia espanhola. Algumas das figuras notáveis desta época incluem Frei Servando Teresa de Mier (1763-1827), Manuel M. Moreno (em La Plata, local que se tornaria a Argentina, 1778-1811), Simón Rodríguez (na Venezuela, 1751-1854), Simón Bolivar (1783–1830), Francisco de Miranda (1750–1816), Juan Germán Roscio (1763–1821). No século XVIII, esses pensadores e muitos outros "*patriotas*" articularam um discurso político de emancipação da coroa espanhola. Eles pediram a independência continental, bem como o

desenvolvimento de uma identidade "americana" distinta. Por causa de sua mistura de poesia, especulação teológica, elogios às tradições ameríndias e consciência feminista nascente, Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) também pode ser considerada uma contribuinte para este primeiro discurso de emancipação e deve ser incluída entre as figuras que definem esta época.

Terceiro Período. Essa época poderia ser definida por um segundo momento de emancipação, começando no final do século dezenove e sendo encerrado com a Revolução cubana em 1959. As figuras definidoras são José Carlos Mariátegui (1894-1930), cujo livro *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1968) deu expressão a uma nova agenda emancipatória explicitamente elaborada em termos de uma abordagem dual atenta à realidade histórica das Américas, com suas origens indígenas e *crioulas*. Lançou uma apropriação crítica das ideias europeias no contexto "latino-americano". Esta época é definida pelas crises de esforços de desenvolvimento e populismos que estavam desatentos às severas divisões raciais, étnicas e de classe dentro das nações latino-americanas. É nesse contexto que Augusto Salazar Bondy (1925–1974) e Leopoldo Zea (1912–2004) começaram a debater a questão de saber se existe uma filosofia latino-americana. Esse terceiro período é definido pela consciência explícita da dependência econômica, política, social e cultural, do subdesenvolvimento e da dominação (Vallega, 2014).

1.2 A história imediata

Esta seção discute o contexto social e intelectual mais amplo do terceiro período indicado acima, do qual emergiria uma filosofia de libertação explícita e matizada.

Uma parte importante da origem da filosofia da libertação como movimento filosófico autóctone estava enraizada na questão de uma filosofia latino-americana distinta ou autêntica. O problema de uma filosofia latino-americana distinta está em gestação pelo menos desde o final do século dezenove, quando a chamada "geração de patriarcas" começou a questionar sobre uma filosofia ou pensamento das e para as "Américas" (Beorlegui, 2004). Este problema assumiu uma forma distinta quando Salazar Bondy (1968) o reformulou em termos da questão da existência real de uma filosofia latino-americana. Usando categorias existencialistas e marxistas, Salazar Bondy deu uma resposta negativa. Não existe uma filosofia latino-americana autêntica porque

o subcontinente viveu e se desenvolveu sob condições de colonialismo mental, subordinação intelectual e dependência filosófica. Para alcançar uma autêntica filosofia latino-americana, afirma Salazar Bondy, o subcontinente deve conquistar sua independência e estabelecer sua autonomia e autodeterminação. Esses pensamentos, e a resposta subsequente de Zea (1969), definiram a agenda para uma geração. A filosofia da libertação, tão explicitamente batizada, pode-se argumentar, passou pelo menos por estes três estágios: constituição e maturação, perseguição e exílio, desafios e debates (Dussel, 2005; Beorlegui, 2004; Cerutti-Guldberg, 1983 [2006]).

Constituição e Maturação (1969–1975). A filosofia da libertação foi explicitamente rotulada como tal no Segundo Congresso Nacional Argentino de Filosofia, realizado em Córdoba em 1971. O grupo inaugural foi formado por Osvaldo Ardiles, Alberto Parisini, Juan Carlos Scannone, Julio de Zan e Anibal Fornari. Mas este grupo se consolidou de modo mais formal nas *jornadas* (seminários de trabalho de uma semana) de filosofia que foram organizadas na Universidade Jesuíta, Universidade de San Salvador (onde o Papa Francisco foi educado), em San Miguel, nos arredores de Buenos Aires. A primeira *jornada* aconteceu em 1971 e a segunda foi realizada no final do mesmo ano com o título "Libertação da América Latina". Uma terceira jornada foi realizada em 1973, na qual Salazar Bondy apresentou um artigo intitulado "*Filosofía de la dominacion y filosofía de la liberación* (1973), e Leopoldo Zea "*La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*" (1973). Esta etapa chega ao fim em 1975 com o I Congresso Nacional Mexicano de Filosofia em Morelia, México, com trabalhos de Dussel, Miró Quesada, Arturo Roig e Abelardo Villegas. Este foi um encontro importante porque sinalizou o lançamento da libertação da filosofia como uma agenda filosófica latino-americana que substitui suas formulações iniciais argentinas. Um novo grupo de filósofos de toda a América Latina entrou no debate: Hugo Assmann, Carlos Bazán, Arturo Roig.

Em 1974, a *Revista de Filosofía Latinoamericana* começa a ser editada e publicada em Buenos Aires e passa a se tornar uma importante editora para os filósofos da libertação, assim como a revista *Stromata*, publicada na Universidade de El Salvador, em Buenos Aires em que muitos dos ensaios inaugurais e quase-manifestos do movimento foram publicados.

Perseguição e Exílio (1975–1983). Com a ditadura peronista na Argentina, de 1975 a 1983, começou a perseguição aos filósofos da libertação.

Muitos foram para o exílio, mudando-se para o Canadá, Equador, México, Peru e Venezuela. Dessa forma, então, a agenda da filosofia da libertação foi levada a outras partes da América Latina. No entanto, as ditaduras latino-americanas dos anos 60 e a Guerra Fria em geral, influenciaram diretamente os debates internos sobre o "quem" da filosofia latino-americana e, consequentemente, tiveram efeitos polarizadores e decisivos sobre como a libertação era entendida. O papel do populismo e do nacionalismo na definição da tarefa da filosofia tornou-se um teste decisivo. Em 1980, a AFYL (*Asociación Filosofia y Liberación*), foi fundada em Bogotá, Colômbia, e se tornou um importante veículo para a organização de congressos, mesas redondas e sessões em congressos internacionais de filosofia.

Desafios e Debates (de 1983 até hoje). Com a transição para a democracia e o colapso ou derrota das ditaduras militares na América Latina, iniciou-se uma nova etapa na normalização e no amadurecimento da filosofia da libertação. A *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006), de Horacio Cerutti Guldberg, ofereceu a reconstrução histórica e crítica mais abrangente do movimento. Em 1988-89, Jorge J.E. Gracia editou um número especial sobre "Filosofia da América Latina", com um longo ensaio de Cerutti Guldberg no qual é apresentado um panorama sinótico do movimento. Em 1993, Ofelia Schutte publicou seu livro *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, no qual ela desenvolve um confronto crítico com algumas teses-chave da filosofia da libertação. Esses textos substantivos assinalavam a maturidade e a coerência geral da filosofia da libertação, pelo menos como era percebida por seus críticos. Essas obras pediam rearticulações e reformulações que tornassem explícitas as tensões e divisões internas dentro do grupo de pensadores que pela primeira vez deu voz a essa nova corrente e método de fazer filosofia na América Latina.

Essas diferenças e divergências têm se tornado cada vez mais pronunciadas. Já não se pode falar de uma "filosofia da libertação", no singular. Em vez disso, pode ser mais apropriado falar de "filosofi*as* da libertação", no plural, onde compartilha-se um conjunto de temas sobrepostos entre as contas distintas de quais são as situações e condições a partir das quais a libertação deve ser buscada, e diferentes métodos e tradições filosóficas usados para articular essas contas. Certamente, permanece um núcleo substantivo que mantém unida a constelação da filosofia da libertação agora no meio de sua quarta década de existência. Características amplamente compartilhadas das várias filosofias de libertação incluem o seguinte:

a. Um ponto de partida indiscutível para a libertação de todos os filósofos é a consciência da dependência econômica, social, política e cultural da América Latina em relação à Europa e aos Estados Unidos.
b. A afirmação geral de que a "filosofia" deve ser praticada a partir de um contexto específico de engajamento e compromisso dentro da situação histórica e geopolítica distinta da América Latina. A afirmação é que, implícita ou explicitamente, todo filosofar é sempre uma forma de compromisso com uma situação existencial. Todos os filósofos da libertação partilham a convicção de que uma filosofia digna desse nome é um instrumento ou meio de iluminação, uma elaboração teórica a serviço de uma práxis de libertação. A filosofia da libertação é gêmea de uma prática de emancipação.
c. Todo o filosofar é feito a partir de uma situação histórica concreta. No entanto, esta situação "histórica concreta" recebeu diferentes formulações, que definem as diferentes correntes dentro da filosofia da libertação (ver a terceira seção abaixo). Por enquanto, podemos notar que o "ponto de partida" pode ser um povo, nação ou cultura autóctone; pode referir-se a uma classe ou grupo econômico entendido segundo as linhas marxistas; pode incluir um projeto cultural, histórico, existencial que se manifesta em termos de uma formação ou agente histórico.
d. Como crítica do pensamento supostamente colonizado e da filosofia dependente, a filosofia da libertação é uma metafilosofia. Por essa razão, questões de método são parte integrante de sua agenda filosófica. Paralelamente aos diferentes "pontos de partida" para a filosofia autenticamente fundamentada, diferentes filósofos da libertação argumentam em nome das virtudes de um ou outro método ou corrente filosófica. Assim, encontramos alguns filósofos da libertação que são "indigenistas", alguns que em algum momento foram ricoeuerianos, heideggerianos, levinasianos; outros que eram diltheyano, gadameriano e gaosiano e/ou ortegiano, e alguns que eram marxistas. A filosofia da libertação, que é crítica da filosofia europeia, o é de dentro para fora, de modo imanente, mesmo quando alguns de seus representantes argumentam de algum ponto de vista "analético", ou ponto de vista de "exterioridade" metafísica para o pensamento imperial e totalizante. Portanto, não é surpreendente que os "compêndios" ou manuais de filosofia para

o existencialismo, fenomenologia, marxismo ou para figuras como Martin Heidegger, Karl Marx, Emmanuel Levinas incluam entradas sobre "filosofia da libertação" ou algumas de suas figuras mais representativas.

e. Por ser definida pela palavra "libertação", toda filosofia da libertação se enreda no projeto de traçar uma utopia e identificar o "sujeito" da construção dessa utopia. A utopia da libertação implica reconhecer o sujeito histórico suprimido ou forjar um novo. Esse sujeito libertador ou emancipador poderia ser o "o povo" (*el pueblo*), ou a classe proletária, ou os setores populares, formados pelo "*povo*" agora entendido como o destituído e explorado da nação. Para outros, como veremos, esse sujeito é constituído pela nação tal como está corporificado em seu setor popular. Esse setor não é entendido simplesmente em termos de classe ou mesmo de identidade cultural, mas em termos de uma atitude anticolonial voltada para a soberania nacional.

Tais características, problemas e temas gerais compartilhados podem ser resumidos em três observações sobre a coerência e a unidade da filosofia da libertação. Em primeiro lugar, há um acordo geral de que a filosofia latino-americana deve ser uma filosofia da libertação que visa superar a dependência, dominação e subordinação. Em segundo lugar, há um amplo desacordo quanto a quem, o quê ou como esse projeto de libertação deve ser empreendido. Terceiro, também há um amplo desacordo quanto ao "conteúdo" ou objetivo final da libertação. Em suma, a filosofia da libertação é definida por aquilo que muitos argumentariam ser parte integrante de toda filosofia como tal, ou seja, questionar a situação existencial geral individual de alienação, o projeto de libertação correspondente a tal situação e como a utopia da libertação alcançada poderia ser ou seria. Os filósofos da libertação argumentam, no entanto, que esse questionamento assume um caráter universal apenas e precisamente porque é assumido a partir de uma situação histórica, geopolítica e existencial que é específica e única.

2. Antecedentes

Como todos os movimentos e tradições filosóficas, a filosofia da libertação emergiu de contextos históricos mundiais e sócio-históricos regionais. Em termos do contexto histórico mundial, a Segunda Guerra Mundial e, em

particular, as revelações sobre o genocídio dos judeus, a Guerra Fria e as guerras do Sudeste Asiático, criaram um palco histórico mundial no qual a Europa e suas tradições intelectuais e morais se tornaram desacreditadas. Enquanto antes de tudo isso, o que era europeu era considerado o padrão pelo qual tudo deveria ser medido, a Europa se tornara suspeita. Os latino-americanos tiveram que buscar inspiração e orientação intelectual em outro lugar.

O sócio-histórico regional foi enquadrado de um lado pela revolução cubana e pelas numerosas ditaduras militares que ocorreram como consequência da Guerra Fria e dos fracassos de desenvolvimento na América Latina. A revolução cubana, entretanto, teve um impacto profundo no imaginário sócio-político-cultural de toda a América Latina. Na imagem icônica de Che Guevara (1928-1967), a revolução promete uma transformação do ser humano latino-americano – *o novo homem* (*el nuevo hombre*) – ao mesmo tempo que levanta a possibilidade de soberania política para as nações latino-americanas. A década de 60 na América Latina foi uma época de turbulência política, mas acima de tudo de renovação cultural e anseios utópicos.

A filosofia da libertação, entretanto, foi antes de tudo uma resposta intelectual e filosófica e, indiscutivelmente, a síntese de uma série de movimentos intelectuais e culturais que se gestavam há uma década em toda a América Latina. O contexto cultural estava tão maduro com proclamações e pensamentos sobre a "libertação" que se a filosofia da libertação não tivesse sido chamada assim no final dos anos 60 e início dos anos 70, hoje teríamos nos perguntado se os filósofos teriam sido raptados deste mundo e colocados em alguma cápsula do tempo. A filosofia da libertação era necessária e inevitável.

Com base na obra de Carlos Beorlegui, historiador da filosofia latino-americana, podemos dizer que existem algumas "matrizes" ou fontes intelectuais a partir das quais surgiu a filosofia da libertação (Beorlegui, 2004, p. 677–90). Aqui, eles serão caracterizados da seguinte forma.

Matriz econômica: a teoria da dependência. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos se comprometeram a financiar o "desenvolvimento" da América Latina nos moldes das nações industrializadas e capitalistas. Isso é o que a *Alliance for Progress* (1961-1973) pretendia fazer, concedendo empréstimos que ajudariam as nações economicamente subdesenvolvidas a ascender na escada do desenvolvimento econômico. Este programa foi norteado pela teoria econômica chamada "*desarrollismo*" ou *desenvolvimentismo*.

É diante desse fracasso que uma série de economistas começou a desenvolver a "teoria da dependência", ou a "teoria do desenvolvimento do subdesenvolvimento", entre eles: Teotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Falleto, Celso Furtado, e Anibal Quijano. O cerne dessa teoria era que o subdesenvolvimento da nação latino-americana não se devia a fatores endógenos, mas sim uma consequência direta da dependência econômica da Europa e dos Estados Unidos. O modelo de desenvolvimento que reinou nas décadas de cinquenta e sessenta, segundo esses teóricos, teve um duplo efeito perverso: maior acumulação de capital nas metrópoles e nações credoras, e maior endividamento e empobrecimento nas chamadas nações subdesenvolvidas. O subdesenvolvimento econômico da América Latina passou a ser entendido em termos de uma teoria econômica que mostrava que o subdesenvolvimento não é uma etapa anterior do desenvolvimento econômico natural das nações, mas sim uma dimensão integrante da ordem econômica internacional criada pelo colonialismo, imperialismo e neoimperialismo.

Matriz religiosa: teologia da libertação. O surgimento da Teologia da Libertação foi amplamente documentado e estudado na literatura especializada. No entanto, a teologia da libertação é tanto um fenômeno do catolicismo global quanto um desenvolvimento latino-americano único. As reformas começaram com o Vaticano II (1962-1965) e o II Sínodo de Bispos Latino-Americanos em Medellín, na Colômbia (1968), criou o contexto eclesial para a consolidação do que foi de fato um movimento social, a saber, as "*communidades de base*". A teologia da libertação se desenvolveu em resposta a uma nova compreensão da relação da igreja com o "povo" e o papel da fé em um mundo de incrível pobreza e desigualdade social.

A teologia da libertação forjou uma linguagem totalmente nova: a "opção preferencial pelos pobres", o "lado de baixo da história", "a igreja do povo", "a ortopraxis é anterior à ortodoxia" que influenciou alguns filósofos da libertação. Ainda assim, duas das contribuições mais importantes da teologia da libertação para a filosofia da libertação foram o imperativo de que a reflexão crítica deveria emergir da *praxis* comprometida e a problematização do conceito de "*o povo*". A teologia da libertação pode ser entendida como uma reflexão teológica sobre o que constitui um povo, uma comunidade de fé. Em suma, a teologia da libertação pergunta: quem é o sujeito da soteriologia de Deus. O mais notável é que Gustavo Gutierrez publicou sua *Teología de la liberación* em 1971 no Peru, enquanto Hugo

Assmann publicou seu *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos* no mesmo ano no Chile. A Igreja Católica também forneceu uma estrutura institucional dentro da qual alguns dos trabalhos dos filósofos da libertação poderiam ser realizados hospedando "jornadas", patrocinando congressos e oferecendo oportunidades de ensino em suas universidades afiliadas para filósofos da libertação, muitos dos quais haviam sido expulsos de universidades públicas.

Matriz educacional: a Pedagogia do Oprimido. Em 1970, após quase duas décadas de trabalho de alfabetização nas favelas brasileiras e setores pobres do Brasil, Paulo Freire publicou seu texto de mudança de paradigma *Pedagogia do Oprimido* (1970), que foi seguido em 1972 por sua *Educação como Prática da Liberdade*. No cerne da obra de Freire estavam três ideias-chave: se as pessoas querem superar sua dependência, elas só podem fazê-lo por meio de sua própria ação, tornando-se o sujeito de sua própria libertação; tornar-se sujeito da própria libertação significa engajar-se em um processo de conscientização, ou conscientização, que se dá por meio de uma pedagogia que rejeita a noção do aprendiz como um receptáculo passivo e, em vez disso, parte da compreensão fundamental de que aprender é um processo dinâmico. Duas noções-chave da pedagogia da libertação de Freire eram que (1) o ensino exige ouvir as pessoas e (2) a escolaridade significa vida, ou seja, a aprendizagem é indispensável à vida e ocorre no meio da vida. A frase-chave de Freire "conscientização" segue sendo apropriada pelos filósofos da libertação como meta própria: a filosofia está a serviço da elevação da consciência individual e coletiva.

Matriz artístico-literária: o Boom e os Muralistas. Muitas vezes se esquece que os anos 60 foram a época do *boom* literário latino-americano. Esta é a década em que José M. Arguedas, Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Gabriel García-Márquez, Mario Vargas Llosa, Octavio Paz, Juan Rulfo, Ernesto Sábato, publicam suas principais obras. Durante esta década surgiu também um gênero que deu expressão à pesada consciência da dependência e ao espírito de rebelião e procura da emancipação, nomeadamente as *Novelas de Guerrilla*; entre os quais estão *Matías* e *El apóstol suplente* (1971) de Julio de la Vega, *Ñaucahuazú* e *Sueños* (1969) de Jesús Lara, *Los fundadores del alba* (1969) de Renato Prada Oropeza*, Los Vulnerables* de Gaby Vallejo de Bolívar (1973), *La oscidad radiante* (1976) de Oscar Uzin Fernández. Assim como esses escritores demonstraram como uma tradição literária latino-americana distinta poderia ser forjada, os muralistas demonstraram como padrões de beleza artística que celebravam com

orgulho a sensibilidade estética e a criatividade do continente poderiam ser elaborados. A estética indigenista celebrada por muralistas como Diego Orozco, Rivera, Siqueiros e pintores como Frida Kahlo criaram uma nova representação icônica do povo latino-americano que refletia de forma mais ecumênica a mestiçagem do continente, ou mistura racial e hibridez.

Matriz sociológica: a sociologia da libertação. As décadas de 1950 e 1960, como já observamos, foram décadas de tremenda turbulência sócio-econômico-política em toda a América Latina. A industrialização latino-americana foi acompanhada por uma massiva urbanização e desruralização. Extensas migrações do campo para as cidades deram origem às favelas, tão nitidamente visíveis na maioria das metrópoles latino-americanas. O sociólogo começou a enfrentar os desafios únicos da desruralização e urbanização. Na Colômbia, o sociólogo Orlando Fals Borda, que trabalhou com os camponeses colombianos, começou a desenvolver o que chamou de uma "sociologia da libertação" que pretendia abordar a situação única dos pobres urbanos e rurais em contextos nos quais o Estado estava quase ausente. Fals Borda estudou em particular as maneiras como os pobres criaram suas próprias instituições e normas de interação social. Combinada com a teoria da dependência, a sociologia da libertação criou uma matriz interdisciplinar que buscou abordar as condições de iniquidade sistêmica, ao mesmo tempo que elevou a norma de que as pessoas poderiam ser os agentes de sua própria libertação.

É claro que tanto a dependência quanto a libertação estavam na boca de economistas, sociólogos, teólogos e escritores. A filosofia da libertação deu expressão conceitual ao que era claramente uma realidade histórica vivida.

3. Correntes

Como o existencialismo, a hermenêutica, a fenomenologia e o pós-estruturalismo, a filosofia da libertação nunca foi um movimento homogêneo ou monolítico. Desde o seu início, a filosofia da libertação foi marcada por tensões internas, que ao longo do tempo se intensificaram, mas que também conduziram a desenvolvimentos filosóficos que levaram as teses originais a novos níveis de refinamento e elaboração teórica. Cerutti Guldberg, que escreveu o estudo mais consistente e abrangente da filosofia da libertação, ofereceu uma tipologia das

correntes internas que nomeia quatro correntes diferentes (Cerutti Guldberg, 1983, 1988–9, 2006). Beorlegui, escrevendo mais recentemente, argumenta que existem de fato seis correntes, embora ele aceite as quatro de Cerutti Guldberg como sendo o núcleo e a corrente originadora (Beorlegui, 2004, p. 695-727). Essas quatro correntes serão agora discutidas sequencialmente.

3.1 A ontológica

Esta corrente está geralmente associada a Mario Casalla, Carlos Cullen, Gunther Rodolfo Kush e Amelia Podetti. Segundo esses pensadores, uma filosofia de libertação latino-americana deve partir da situação ontológica do povo americano, que tem uma relação distinta com o ser. Essa relação distinta com o ser é expressa nas duas formas do verbo "ser" em espanhol: *ser* (ser) e *estar* (estar em). A autêntica filosofia latino-americana parte do *estar* do povo americano em seu próprio ser. Ao mesmo tempo, tudo o que é europeu ou norte-americano deve ser rejeitado como manifestações de uma filosofia de opressão e hegemonia filosófica. Essa nova filosofia que rompe com o passado e com tudo o que é supostamente estrangeiro deve romper com a "dependência ontológica" que vem sofrendo de diferentes maneiras pela América Latina. Essa corrente rejeita tanto o liberalismo europeu, como forma de individualismo abstrato, quanto o marxismo, como forma de coletivismo econômico e inorgânico. Requer uma forma de populismo que não é nacionalista e tampouco orientada em função de classes. Em vez disso, "*o povo*" é considerado como uma entidade ontológica, uma comunidade de destino e unidade orgânica que é uma manifestação pura de um ser que assume características culturais distintas. Este "*povo*" não é a nação, mas o mestiço americano e ameríndio. É por essa razão que Cerutti Guldberg também se refere a essa corrente como uma manifestação de "populismo anti-historicista" (Cerutti-Guldberg, 1988–9, p. 46).

3.2 A analética

Esta corrente está associada a Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone. Assim como a ontológica, a corrente analética também se apresenta como uma crítica ao eurocentrismo e ao neocolonialismo norte-americano. Apresenta-se como uma crítica à modernidade, concebida como uma ideologia colonial e imperial que "*velou*" ou ocultou o que é distintamente latino-americano. De manei-

ra mais ampla, porém, a corrente analética se articula como uma crítica metafísica do pensamento da totalidade, de tudo o que é pensado em termos de ser, o todo postulado como verdadeiro. Ao mesmo tempo, também argumenta que a filosofia deve "partir" ou "localizar-se" a partir da referência a um sujeito e a um objeto de filosofar. Tanto o sujeito quanto o objeto também são "*el pueblo*", ou o povo.

Em contraste com a posição ontológica, no entanto, o povo não é entendido ontologicamente, mas metafisicamente, ou mais precisamente analeticamente (derivado de "*ana*" que significa além, em contraste com "*dia*" que significa através e entre). Esta vertente da filosofia da libertação visa reformular toda a filosofia ao subsumir toda a filosofia ocidental sob a lógica do pensamento da ontologia e da totalidade dialética que é sempre autorreferencial, de Aristóteles e Platão a Hegel, Marx e Habermas.

Para os filósofos da corrente analética, o povo autêntico é o que está sempre fora da totalidade. Sua forma de ser não pode ser determinada de uma vez por todas. É em um determinado momento, ao dar expressão à sua busca por justiça, que deixou seu próprio legado e memória de luta. No entanto, sua busca contínua por justiça e a reparação de sofrimentos passados permanecem indeterminados e inexplicados. Se para a corrente ontológica o papel do filósofo é guiar o povo a reconhecer sua própria sabedoria profunda e insuspeitada, para o filósofo analético o papel do filósofo é aquele que se concentra em estar atento aos clamores ou "interpelações" do povo, para que possa dar voz ao seu clamor por justiça. Dito isso, também deve ser observado que tanto Dussel quanto Scannone foram além de muitas dessas ideias, pois foram formuladas pela primeira vez no início dos anos 70 (Dussel, 1998, 2007; Scannone, 1990). Nessa medida, a denominação analética pode já ser um tanto anacrônica. Enquanto Scannone, permanecendo fiel aos seus compromissos filosóficos levinasianos, se voltou para o desenvolvimento da "filosofia intercultural", o envolvimento de Dussel com Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas o levou a desenvolver uma filosofia de libertação mais dialética e responsável pela virada linguística e pragmática (Vallega, 2014).

3.3 A historicista

Essa corrente está associada à obra de Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig, Arturo Ardao e Leopoldo Zea. Assim como a corrente "problematizadora" (veja abaixo), ela também se apresenta como uma crítica às duas tendências anteriores. Esses pensadores argumentam que não é possível nem desejável

partir de um ponto de partida autêntico e absolutamente puro. Ao contrário, argumentam que já estamos sempre imersos em uma história de ideias, e a tarefa, portanto, seria pensar a experiência da América Latina a partir de sua história distinta, isto é, a forma com que tem sido pensada. Na verdade, muito do trabalho que os pensadores dessa corrente fizeram foi se engajar em uma reconstrução rigorosa da história das ideias na América Latina com o intuito de observar sua emergência a partir de um processo único de transformação social e a forma com que se deu o diálogo e o confronto contínuos por décadas e séculos. Essa história das ideias na América Latina também foi apresentada como parte do projeto de emancipação política. É por esta razão que os antecedentes históricos da filosofia latino-americana não podem ser descartados, pois eles também fazem parte de uma história de construção da liberdade política no subcontinente.

3.4 A problematizadora

Esta corrente está associada à obra de Horacio Cerutti Guldberg, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos e Gustavo Ortiz. Cerutti Guldberg também argumentou que Salazar Body e Hugo Assmann deveriam ser considerados como integrantes desta corrente. Para este grupo de pensadores, o critério de eficácia ou relevância da filosofia não pode ser a autenticidade, ou como ela se relaciona ou se afasta de algum ponto de enunciação "zero" ou original que responde ou é uma interpelação de algum sujeito "macro". Para essa corrente, a questão é o que poderia constituir uma reflexão crítica, sem fetiches ou mistificações, sobre as exigentes crises e desafios da realidade social latino-americana. Ao contrário das correntes ontológica e analética, tanto a historicista quanto a problematizadora, rejeitam todas as tentativas ontológicas ou metafísicas de consertar "*o povo*" ou o que é propriamente "*o americano*", (isto é, o que pertence propriamente às "Américas"). A filosofia está presa no curso da história, não pode saltar, nem fingir que uma "ruptura" com o passado está para ser executada ou proclamada. Para esse grupo de pensadores, duas questões críticas estavam sobrepostas. Em primeiro lugar, como a filosofia responde a um conjunto específico de desafios históricos, sem cair nos preconceitos ideológicos que condicionam aquela apresentação desse mesmo histórico? E em segundo lugar, qual é a linguagem que permitirá que essa reflexão filosófica permaneça sempre vigilante?

Apesar dessas diferenças substantivas e muitas vezes irreconciliáveis com o tempo, a filosofia da libertação foi reconhecida como um movimento filosófico extremamente importante e representativo que sintetizou e respondeu a tradições intelectuais e desafios históricos distintamente latino-americanos. Em quase meio século, outras figuras se alinharam com o movimento, mesmo que não fizessem parte da coorte fundadora.

É o caso de Franz Hinkelammert, que nasceu na Alemanha em 1931 e estudou na Universidade Livre de Berlim. Em 1963, ele emigrou para a América Latina, primeiro para o Chile e depois para a Costa Rica, onde junto com Hugo Assmann fundou o *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI). Sua formação original foi em economia, mas nas últimas quatro décadas ele produziu uma série de livros influentes que tratam da relação entre teologia, economia e filosofia. Seu trabalho aborda a teologia da libertação, mas da perspectiva da economia política e visa mostrar que a crítica da teologia da libertação à idolatria religiosa é correspondida pela crítica do marxismo ao fetiche da forma mercantil e da exploração. Hinkelammert também produziu uma série de monografias destinadas a criticar o neoliberalismo. Ainda assim, ele contribuiu com o que chama de *Crítica de la razón utópica* (1984), que é operativa tanto no marxismo quanto no liberalismo. Para contrariar projetos utópicos irrealizáveis, Hinkelammert introduziu o princípio da "*factibilidad*" ou viabilidade, como critério para a avaliação da ética ou moralidade de qualquer projeto político-moral transformador.

Outra figura que tem contribuído para o aprimoramento da filosofia da filosofia, principalmente por meio de seus alunos, é o teólogo jesuíta Ignacio Ellacuría, nascido em 1930 em Viscaya, Espanha. Ele foi aluno de Karl Rahner e Xavier Zubiri. Mudou-se para El Salvador, para lecionar na Universidad Centroamericana (UCA), onde se tornou reitor em 1969, cargo que ocupou até 1989, quando foi assassinado por forças paramilitares treinadas por militares dos Estados Unidos.

Ellacuría trabalhou em estreita colaboração com o filósofo espanhol Zubiri, cujo trabalho buscou superar a separação entre epistemologia e ontologia, conhecedor e conhecido, por meio da noção do que chamou de "inteligência senciente", ou "*logos* do sentimento". Ellacuría pegou o trabalho ontológico de Zubiri e o transformou em uma filosofia da história. A realidade é histórica e, portanto, dinâmica. A realidade histórica dinâmica é onde os sujeitos são formados, mas também são aqueles que tornam a realidade histórica

transformadora por causa de sua *praxis*, de seu engajamento prático com o mundo. A *praxis* do humano, porém, também é sempre a expansão do horizonte de ação. *Praxis* dá origem a mais possibilidades de engajamento na realidade histórica. O *telos* da *praxis* é, portanto, maior liberdade. O seu *magnum opus* incompleto *Filosofía de la realidad histórica* (1991) pretendia desenvolver uma filosofia da história que celebrava a "inteligência histórica" que é o sedimento dos seres práxicos que tomam conta da sua realidade histórica por uma maior liberdade. É de se notar que a filosofia da história de Ellacuría e o "*logos* do sentimento" foram retomados de forma mais efetiva no trabalho mais recente de Dussel sobre a ética e a política da libertação, o que é uma das razões porque, como foi notado acima, o designador "analético" pode não ser mais uma denominação útil para uma corrente que foi profundamente influenciada por desenvolvimentos recentes na filosofia latino-americana (Dussel, 1998, 2007).

4. Temas e debates

As correntes filosóficas têm perfis distintos não só pelas teses que definem seus métodos e abordagens, mas também pelos temas e problemas que permanecem suas preocupações apesar das mudanças e da incorporação de novos métodos e teses. Por essa razão, a filosofia da libertação desde o seu início abordou os seguintes temas:

A questão do populismo: no cerne da filosofia da libertação está o problema do sujeito histórico da libertação. Este problema foi abordado em termos da ideia de "*pueblo*" ou povo. No entanto, há várias maneiras de se definir povo: como uma formação histórica etnocultural; como entidade socioeconômica; como uma entidade cultural que transcende nações e classes; como o que deve ser forjado por meio de um projeto político democrático. O problema da definição de "povo" assume uma nova urgência à medida que novas formas de participação democrática surgem e as nações latino-americanas se encontram mais integradas econômica e politicamente devido às transformações hemisféricas. As transformações políticas da última década em toda a América Latina, afastando-se da violência revolucionária em direção à participação política, foram abordadas em termos da necessidade de repensar as questões de representação e participação política.

A questão do sujeito: esse problema é o outro lado da questão sobre o sujeito histórico da libertação. Qual é a relação entre o sujeito individual, seja ele concebido como um agente epistêmico ou ético, e sua pertença a um sujeito macro-histórico, onde este pode ser concebido como "*o povo*" que é uma unidade nacional-cultural ou, ainda, uma entidade cultural transnacional como "as Américas". Como parte da história da filosofia fenomenológica-hermenêutica, a libertação da filosofia foi um capítulo que abordou a natureza do sujeito particular e distinto corporificado, livre, historicamente localizado e dependente. A situação corporificada e histórica do agente é continuamente abordada do ponto de vista dos mais desprovidos e vulneráveis no sujeito histórico coletivo que está sempre em questão.

A questão da utopia: como um movimento filosófico definido pela busca da libertação, a filosofia da libertação sempre teve que abordar a questão do papel da utopia na dinamização dos movimentos individuais e sociais. A questão da utopia, porém, é problema do imaginário coletivo que projeta objetivos que nortearão os movimentos transformadores. No entanto, ao mesmo tempo, esses imaginários transformadores são criticados por causa de sua falta de viabilidade ou operacionalidade.

A questão da história. O significado da história é uma problemática que enreda toda a corrente e tradição da filosofia da libertação, não apenas porque tanto "dependência" quanto "libertação" são entendidas como questões históricas, mas porque o próprio projeto de libertação deve ser compreendido a partir de dentro da história. De fato, mesmo em suas versões mais "ontológicas" e "analéticas", a filosofia da libertação está sempre abordando o caráter histórico da existência humana. Coletivamente, os filósofos da libertação afirmam essa indicialidade histórica da liberdade, isto é, que a liberdade humana não pode ser entendida de forma abstrata, mas apenas contra condições históricas muito específicas que são materiais porque tomam a forma de instituições sociopolíticas. Para a libertação dos filósofos, a liberdade humana e material deve ser incorporada precisamente porque faz parte de uma realidade histórica dinâmica.

A questão da democracia e da ordem social: a filosofia da libertação foi definida tanto por sua resistência a todas as formas de autoritarismo quanto pela perseguição que muitos de seus filósofos sofreram nas mãos de ditadores e figuras políticas autoritárias. Em seus primeiros anos, a questão da democracia, legitimidade e legalidade estavam subordinadas às questões metafísicas e

ontológicas do sujeito da emancipação histórica. No entanto, nas últimas duas décadas, o futuro político da América Latina se tornou uma questão mais urgente. A busca pela soberania nacional e pela libertação do imperialismo euro-americano está agora enquadrada em termos de democracias etnorraciais e da maior participação de setores do povo latino-americano que foram excluídos ou inteiramente ignorados durante os processos de independência nacional e formação do Estado-nacional. Nas primeiras décadas do século XXI, os filósofos da libertação pensaram em si mesmos como contribuintes na elaboração do que tem sido chamado de democracia "multicultural" e, dessa forma, noções mais historicamente flexionadas e menos "ontológicas" de "*o Povo*" têm sido adotadas e desenvolvidas.

Para fechar, como as correntes mais vibrantes e ainda vivas da filosofia mundial, a filosofia da libertação tem contribuído para três questões-chave que são vitais para toda a filosofia em geral, a saber: a questão do significado, ou seja, como produzimos, reproduzimos e transmitimos significado historicamente produzido em uma variedade de práticas semiológicas e hermenêuticas. Esta é a questão geral de como os humanos continuam a se comunicar ao longo do tempo, mesmo quando suas condições básicas de produção de visões de mundo foram radicalmente alteradas. Paralelamente, a filosofia da libertação, que começou em parte como um desafio a uma certa historiografia das ideias na América Latina, continua a levantar a questão de como escrevemos a história da filosofia, para quem e para que fins, de forma que não nos rendemos a distorções ideológicas nem a purismos ingênuos, nem ao eurocentrismo nem ao terceiro-mundismo. Finalmente, como todos os movimentos filosóficos transformadores e duradouros, a filosofia da libertação desde seu início se articulou como uma reflexão metafilosófica, ou seja, como uma filosofia que reflete sobre sua própria prática e o que merece a dignidade de ser chamada de filosofia *tout court* (Vallega, 2014).

Referências

Abellán, José Luis, 1967, *Filosofía Española en América*, Madrid: Guadarrama.

Alcoff, Linda, 2000, "Power/Knowledges in the Colonial Unconscious: A Dialogue Between Dussel and Foucault", in Alcoff and Mendieta 2000: 249–67.

——, 2006, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press.

Alcoff, Linda and Eduardo Mendieta (eds), 2000, *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Ardiles, Osvaldo, et al. (eds), 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Bonum. [Ardiles et al. 1973 available online]

Assmann, Hugo, 1971, *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*, Montevideo: Tierra Nueva.

Beorlegui, Carlos, 2004, *Historia del pensamiento filosofico latinoamericano: Una busqueda incesante de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto.

Berndston, C.A.E. (ed.), 1949, *Readings in Latin American Philosophy*, Columbia, MO: University of Missouri Press.

Canteñs, Bernardo J., 2010, "The Rights of the American Indians", in Nuccetelli, Schutte, and Bueno 2010: 23–35.

Cerutti Guldberg, Horacio, 2006 [1983], *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México City: Fondo de Cultura Económica.

——, 1988–89, "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", in Jorge J.E. Gracia (ed.), Latin American Philosophy Today. A Special Double Issue of *The Philosophical Forum* XX(1–2): 43–61.

Crawford, William Rex, 1944, *A Century of Latin American Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dussel, Enrique, 1973, *Filosofía de la liberación*, México: Edicol; English translation, *Philosophy of Liberation*, Aquila Martinez and Christine Morkovsky (trans), Maryknoll: Orbis Books, 1985.

——, 1993, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid: Nueva Utopía; English translation, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Michael D. Baarber (trans), New York: Continuum.

——, 1998, *Ética de la liberación en la eded de la globalización y de la exclusion*, Madrid: Trotta: English translation, *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*, Alejandro Vallega (ed.), Eduardo Mendieta et. al (trans), Durham: Duke University Press, 2013.

——, 1996, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Eduardo Mendieta (trans./ed.), New Jersey: Humanities Press.

——, 2005, “Filosofía de la Liberación”, in Ricardo Salas Astrain (eds), 2005, *Pensamiento Crítico Latinoamericano: Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henriquez, 373–388.

——, 2007, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta; English translation, *Politics of Liberation: A Critical Global History*, Thia Cooper (tran.), London: SCM Press, 2011.

Dussel, Enrique, Carmen Bohórquez, and Eduardo Mendieta (eds), 2009, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300–2000]*, Mexico: Siglo XXI.

Ellacuría, Ignacio, 1991, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta.

——, 1996–2001, *Escritos filosóficos*, 4 volumes, San Salvador, El Salvador: UCA Editores.

Femenías, María Luisa and Amy Oliver, 2007, *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, New York, NY: Rodopi.

Fornet-Betancourt, Raúl, 1987, “La filosofía de la liberación”, in *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona: ICE Universitat de Barcelona, 123–50.

——, 2009, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano: Momentos de una relación difícil*, Barcelona:Anthropos.

Freire, Paolo, 1970, *Pedagogía del Oprimido*, Montevideo/México: Siglo XXI; English translation, *Pedagogy of the Oppressed*, Myra Bergman Macedo (trans.), New York: Bloomsbury Academic, 2000.

——, 1972, *Educación para la praxis de la libertad*, México: Siglo XXI; English translation *Education for Critical Consciousness*, Myra Berman Ramos (editors and trans.) New York and London: Continuum, 1974.

Frondizi, Risieri, 1948–49, “Is There an Ibero–American Philosophy?” *Philosophy and Phenomenological Research* 9:345–55.

Gracia, Jorge J.E. (ed.), 1986, *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, Buffalo: Prometheus.

—— (ed.), 1988–89, *Latin American Philosophy Today*, A Special Double Issue of *The Philosophical Forum*, XX(1–2).

——, 2000, *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*, Oxford: Blackwell.

—— (ed.), 2007, *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
——, 2008, *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, Malden, MA: Blackwell.
—— (ed.), 2011, *Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
Gracia, Jorge J.E., E. Rabossi, Enriq Villanueva, and Marcelo Dascal, (eds), 1984, *Philosophical Analysis in Latin America*, Dordrecht: Reidel. Abridged version of *El análisis filosófico en América Latina*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1985. doi:10.1007/978-94-009-6375-7
Gracia, Jorge J.E. and Iván Jaksić (eds), 1988, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas: Monte Avila Editores.
Gracia, Jorge J.E. and Mireya Camurati (eds), 1989, *Philosophy and Literature in Latin America: A Critical Assessment of the Current Situation*, Albany, NY: State University of New York Press.
Gracia, Jorge J.E. and Elizabeth Millán-Zaibert (eds), 2004, *Latin American Philosophy for the 21st Century*: The Human Condition, Values, and the Search for Identity. Amherst, NY: Prometheus Books.
Gracia, Jorge J.E. and Manuel Vargas, 2013, "Latin American Philosophy", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =< https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/latin-american-philosophy/>.
Gutierrez, Gustavo, 1971, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima: CEP; English translation, *A Theology of Liberation*, Caridad Inda and John Eagleson (trans.), Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973.
Hierro, Graciela, 1985, *Etica y feminismo*, Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
——, 2001, *La ética del placer*, Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
Hinkelammert, Franz, 1981, *Las armas ideológical de la muerte*, San José, Costa Rica: DEI; English translation, *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*, Phillip Berryman (trans.), Maryknoll: Orbis Books, 1986.
——, 1984, *Crítica de la razón utópica*, San José, Costa Rica: DEI.

Jacobini, H.B., 1954, *A Study of the Philosophy of International Law as Seen in the Works of Latin American Writers*, The Hague: Nijhoff.

Kunz, Joseph L., 1950, *Latin American Philosophy of Law in the Twentieth Century*, New York: Inter American Law Institute, NYU School of Law.

Lara, Jesús, Ñaucahuazú, Sueños, Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Lassalle, Edmundo, 1941, *Philosophic Thought in Latin America: A Partial Bibliography*, Washington, DC: Pan American Union Division of Intellectual Cooperation.

León Portilla, Miguel, 1956, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano; English translation, 1963, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*,Jack Emory Davis (trans.), Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1963.

Liebman, Seymour, 1976, *Exploring the Latin American Mind*, Chicago, IL: Nelson Hall.

Maffie, James, 2010, "Pre-Columbian Philosophies", in Nuccetelli, Schutte, and Bueno 2010: 9–22.

Mariátegui, José Carlos, 1968, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: IEP; English translation, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, Austin, TX: University of Texas Press, 1971.

Márquez, Ivan (ed.), 2008, *Contemporary Latin American Social and Political Thought: An Anthology*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Mendieta, Eduardo, 1999, "Is There Latin American Philosophy?" *Philosophy Today* 43, no. Supp : 50–61.

—— (ed.), 2003, *Latin American Philosophy: Currents, Issues, and Debates*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

——, 2008, "Latin American Philosophy as Metaphilosophy", in *Centennial Review*, 7(3): 31–50

Mignolo, Walter, 2003, "Philosophy and the Colonial Difference", in *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, edited by Eduardo Mendieta, 80–86. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nuccetelli, Susana, 2001, *Latin American Thought: Philosophical Problems and Arguments*, Boulder, CO: Westview Press.

——, 2003, "Is 'Latin American Thought' Philosophy?" *Metaphilosophy*, 34(4): 524–36.

Nuccetelli Susana, Ofelia Schutte, and Otávio Bueno (eds), 2010, *A Companion to Latin American Philosophy*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Nuccetelli, Susana, and Gary Seay (eds), 2003, *Latin American Philosophy and Introduction with Readings*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Oliver, Amy, 2007, "Latin American Feminist Philosophy: Early Twentieth-Century Uruguay", in *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, edited by María Luisa Femenías and Amy Oliver, New York: Rodopi, pp. 31–42.

Prada Oropeza, Renato (1969), *Los fundadores del alba*, La Paz, Bolivia: Editorial "Los Amigos del Libro".

Salazar Bondy, Augusto, 1968, *¿Existe una filosfía de nuestra América?* México City: Siglo XXI.

Salazar Bondy, Augusto, 1973, "Filosofía de la dominacion y filosofía de la liberación" *Stromata*, 28, no. 4:393–397.

Solís Bello Ortiz, N.L., J. Zúñiga, M.S. Galindo, and M.A. González Melchor, 2009, "La filosofía de la liberación", in Dussel, Bohórquez, & Mendieta 2009: 399-417.

Vallega, Alejandro, 2014, *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*, Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.

Vallejo de Bolívar, Gaby, 1973, *Los Vulnerables*, La Paz, Bolivia: Editorial "Los Amigos del Libro".

Vargas, Manuel, 2004, "Biología y la filosofía de la raza en México: Bulnes y Vasconcelos", in *Construcción de las identidades latinoamericanas: Ensayos de historia intelectual*, Aimer Granados and Carlos Marichal (eds), Mexico City: Colegio de México.

——, 2005, "Eurocentrism and the Philosophy of Liberation", *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues*, 4(2): 8–17.

——, 2007, "Real Philosophy, Metaphilosophy, and Metametaphilosophy", *CR: The New Centennial Review*, 7(3): 51–78.

Uzin Fernández, Oscar, 1976, *La oscuridad radiante*, La Paz, Bolivia: Editorial "Los Amigos del Libro".

Vasconcelos, José, 1948, *La raza cósmica*, México: Espasa Calpe; English translation, *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*, Didier T. Jaén (trans.), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997.

Vasconcelos, José, and Manuel Gamio, 1926, *Aspects of Mexican Civilization*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Vega, Julio de la, (1971), *Matías, el apóstol suplente*, La Paz, Bolivia: Editorial "Los Amigos del Libro".

von Vacano, Diego A., 2012, *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American/Hispanic Political Thought*, New York: Oxford University Press.

Zea, Leopoldo, 1949, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México: El Colegio de México; English translation, *The Latin American Mind*, James H. Abbott (trans.), Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1963.

——, 1969, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México City: Siglo XXI.

——, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" *Stromata*, 28, no. 4; 399–413.

——, 1976, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel.

——, 1988–89, "Identity: A Latin American Philosophical Problem", *The Philosophical Forum*, XX, 1–2:33–42.

III. Filosofia Latino-Americana Fundamentos Metafilósoficos[5]

Susana Nuccetelli

Uma característica marcante da filosofia latino-americana é seu engajamento principiado na reflexão sobre a sua natureza e o seu significado, na verdade, a própria possibilidade de sua existência. O resultado dessa reflexão gerou debates substanciais sobre questões que são de interesse não apenas da filosofia latino-americana, mas da metafilosofia em geral, pois eles surgem de forma semelhante em outras tradições filosóficas menos familiares. Este ensaio examina de perto tais debates sobre a filosofia latino-americana cujo foco na análise de seus principais problemas e posições em jogo, não permite um tratamento detalhado da história da área.

1. Preliminares
    1.1. Dois tipos de filosofia
    1.2. Origens
2. O que é filosofia latino-americana?
    2.1. Principais questões descritivas

---

[5] Tradução do verbete "Latin American Philosophy: Metaphilosophical Foundations" de Susana Nuccetelli publicado pela Stanford Enciclopedia of Philosophy (Edição do outono de 2017), editada pelo Prof. Dr. Edward N. Zalta e publicado com sua autorização, URL https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/latin-american-metaphilosophy/.
The following is the translation of the entry on Latin American Philosophy: Metaphilosophical Foundations by Susana Nuccetelli, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/latin-american-metaphilosophy/. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-metaphilosophy/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

2.1.1. Autonomia da filosofia e a "normalidade"
2.1.2. Os novos céticos
2.2. Principais questões avaliativas
2.2.1. Universalismo versus *distintivismo*
2.2.2. O problema da originalidade
2.2.3. O problema da autenticidade
2.3. Teorias do meio-termo
3. A questão do nome
4. Referências

1. Preliminares

A natureza da filosofia na América Latina chamou a atenção de pensadores de mentalidade filosófica pela primeira vez no início do século XIX, quando a região começou a se desenvolver em nações independentes da Espanha. Porém, adquiriu maior importância com o nascimento da filosofia acadêmica contemporânea no século seguinte, ocupando finalmente o centro das atenções na segunda metade do século 20, onde a encontramos hoje. Na verdade, ela pode ser subdividida em uma série de questões inter-relacionadas à existência da filosofia latino-americana tais como sua originalidade, sua autenticidade, seu significado e seu papel na cultura e na sociedade.

Mas, assim como nas outras regiões, as questões do contexto latino-americano eram frequentemente desencadeadas pelo desconforto com o *status quo* filosófico que passou a ser considerado inadequado. A crítica ao *status quo* às vezes levava a uma reflexão cuidadosa sobre *o que é a filosofia* (ou o que a filosofia deveria ser) como prática e como disciplina acadêmica. Perguntas desse tipo são "metafilosóficas", sendo que este termo não precisa ser entendido com a conotação de que aqueles que se envolvem em metafilosofia estão saindo da filosofia para olhar para ela de outro lugar (cf. Williamson, 2007, p. IX). A metafilosofia da filosofia latino-americana é por si só um dos tópicos centrais da filosofia latino-americana. Isso gerou ceticismo sobre a possibilidade de haver uma filosofia que pode ser corretamente chamada de latino-americana, bem como opiniões sobre quais seriam as propriedades desejáveis para uma filosofia desse tipo. Mais recentemente, a própria metafilosofia latino-americana tornou-se objeto

de reflexão (Hurtado, 2007; Vargas, 2007). Tal reflexão, que tenta fazer uma "ascensão" teórica e que pode ser adequadamente considerada *meta*-metafilosófica, não será motivo de preocupação aqui.

1.1 Dois tipos de filosofia

A filosofia acadêmica, ou *filosofia autônoma praticada no Ocidente desde o Iluminismo*, não havia começado na América Latina até a primeira metade do século XX. Inicialmente, o paradigma filosófico reinante na região era a Escolástica. Esse estilo medieval de filosofia prevaleceu durante o período colonial, que se estendeu aproximadamente do início do século XVI ao início do século XIX. Limitada principalmente a ensaiar as doutrinas dos filósofos europeus clássicos e medievais, a Escolástica latino-americana não foi contestada até o século XVIII, quando as teorias do Iluminismo e do surgimento da filosofia moderna começaram a ser conhecidas nas colônias americanas da Espanha e Portugal.

Paralelamente a esses desenvolvimentos filosóficos, um tipo não acadêmico de filosofia prosperou de modo consistente na América Latina do século XVI até o presente. Ela inclui posições filosóficas expressas em forma de ensaios, um gênero híbrido cultivado por líderes políticos e religiosos, cientistas e figuras literárias, entre outros. Interessados na interseção da filosofia com a literatura, religião e política, pensadores filosóficos não acadêmicos fizeram contribuições significativas para a história intelectual da América Latina. Conforme o esperado, entretanto, a linha que separa a filosofia acadêmica da não acadêmica nem sempre é nítida. Embora esteja claro que uma obra como o *Labirinto da Solidão*, do escritor e diplomata mexicano Octavio Paz (1914-1998) se enquadra nesta última, e *Lógica viva*, do filósofo uruguaio Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) se enquadra na primeira, há muitos casos limítrofes. Considere o lascasianismo: desenvolvido pela primeira vez pelo frade e teólogo dominicano Bartolomeu de Las Casas (espanhol, 1474-1566) na época colonial, percebe-se que a doutrina ainda é influente no trabalho do peruano Gustavo Guttiérrez e outros teólogos contemporâneos da libertação. Ele defende uma versão perfeccionista da ética católica romana, segundo a qual os modos de vida que devem ser promovidos são aqueles que tornam as pessoas *mais humanas* - uma tese consistente com a reivindicação de Las Casas de 1552 da *humanidade* dos ameríndios (ou seja, sua personalidade). Apesar de o lascasianismo possuir bases e implicações

filosóficas, ele é também produto de filósofos amadores, e se destaca como um caso fronteiriço entre a filosofia acadêmica e a não acadêmica.

1.2 Origens

Quando a filosofia começou na América Latina? Qualquer resposta a essa pergunta depende em parte de se estar perguntando sobre o início da filosofia acadêmica ou não acadêmica. É consenso que alguma forma de filosofia acadêmica, principalmente ligada ao ensino, existiu durante o período colonial. Um exemplo de trabalho bem-sucedido desse período inicial é a *Lógica mexicana*, um livro-texto do mexicano Antonio Rubio (1548-1615) amplamente usado na época, até mesmo na Espanha. Mas foi só no início do século XX que a filosofia adquiriu dimensões acadêmicas contemporâneas, incluindo manifestações institucionais padrão.

Uma questão metafilosófica interessante relacionada à origem da filosofia latino-americana é se o pensamento filosófico das culturas pré-colombianas também pertence à tradição não acadêmica. Desnecessário dizer que o pensamento pré-colombiano se desdobra de maneiras que parecem totalmente estranhas aos nossos padrões atuais sobre a forma, o conteúdo ou o método típico do trabalho filosófico. Mas a conformidade com tais padrões não chega a ser uma condição necessária para que uma obra seja considerada filosófica. Afinal, as obras de Pitágoras e de outros pré-socráticos são bastante heterodoxas nesses aspectos, embora sejam consideradas filosóficas. E mais exemplos contemporâneos também não são difíceis de encontrar. Wittgenstein imediatamente vem à mente. Vários filósofos latino-americanos estão agora dispostos a concordar com o peruano Francisco Miró Quesada que "[e] em um sentido amplo, a filosofia sempre existiu na América Latina. Os maias e os incas pensaram que, sem abusar dos termos, podem ser considerados de caráter filosófico" (1978, p. 75, tradução minha). A evidência textual da existência do pensamento filosófico entre os astecas foi fornecida e analisada por vários especialistas como por exemplo, Bernardino de Sahagún (1499-1590), um frade espanhol transformado em etnólogo amador, além de filósofos contemporâneos o mexicano Miguel León Portilla (1963) e o americano James Maffie (2009, 2014).

Nuccetelli (2011) considera as obras pré-colombianas de importância filosófica como parte da *proto*-filosofia latino-americana do tipo não acadêmico. A compreensão de Gracia (2008) sobre a filosofia latino-americana como sendo uma

filosofia étnica (veremos mais sobre isso adiante) também pode acomodar trabalhos filosóficos pré-colombianos dentro da disciplina. Mas Gracia (especialmente em seu trabalho de 2010) adia assumir uma posição sobre se as obras a exemplo da cosmologia popular maia em *Popol Vuh* contam como filosofia latino-americana até que um trabalho histórico adequado possa fornecer respostas mais estáveis e amplamente aceitas sobre o que se enquadra e o que não se enquadra no conceito de filosofia étnica.

2. O que é filosofia latino-americana?

Conforme observado acima, na filosofia latino-americana contemporânea, debates metafilosóficos animados, reconhecidos como tais por seus participantes, são uma ocorrência frequente. O peruano Augusto Salazar Bondy (1925–1974) considerou que tais debates pertencem à "filosofia da filosofia" (1968, p. 13). Ele também dividiu as questões em jogo em três categorias descritivas, prescritivas ou questões de identidade (1968, p. 11), uma classificação que em grande parte ainda é atual. Uma exceção é que, hoje, as questões que colocam em xeque se uma filosofia pode ser considerada "original, genuína ou peculiar" não são estritamente descritivas, pois esses predicados parecem ser tanto descritivos quanto avaliativos e, portanto, análogos a outros agora considerados predicados morais *densos*, como "cruel", "leal" entre outros semelhantes a estes.

2.1 Principais questões descritivas

A principal questão puramente descritiva nesses debates é se a filosofia existe como prática ou disciplina na América Latina. Quando respondida afirmativamente, uma pergunta que está relacionada é quando começou? Há um consenso de que a prática da filosofia *sin más* (*como tal* – ou seja, por si mesma, autônoma em relação aos interesses não filosóficos) é um fenômeno do início do século XX. Mas, se for compreendida em um sentido mais amplo, seu início data do período colonial. Assim, alguns consideram que a filosofia latino-americana seja um fenômeno contemporâneo (por exemplo, Miró Quesada, 1974, p. 75), enquanto outros a remontam ao século XVI (por exemplo, Gracia *et al.*, 1995, p. 462; Hurtado, 2007, p. 47). A divergência, no entanto, é apenas aparente, uma

vez que, como notado por Francisco Romero, pode-se reconhecer as origens coloniais da (ampla) filosofia ao mesmo tempo em que se observa "a prevalência [então] de preocupações pedagógicas sobre filosóficas no que diz respeito à criatividade e até mesmo o repensar de ideias e doutrinas de alguém" (1941, p. 12, veja também 1943, p. 127).

A questão descritiva sobre a existência de uma filosofia latino-americana (acadêmica) pode ser detalhada por meio da subdivisão em questões menores a respeito da verdade de cada uma das seguintes afirmações:

> I. A filosofia existe na América Latina como uma prática ou disciplina autônoma das ciências, teologia, literatura, política e educação. II. Existem tradições e comunidades filosóficas estáveis na região, do tipo comumente encontrado nos principais centros de filosofia ocidental. III. A filosofia adquiriu status profissional e institucional de acordo com os padrões ocidentais atuais (ou seja, está devidamente representada nos sistemas educacionais, sociedades científicas, associações, jornais, editoras, etc.).

2.1.1 Autonomia da filosofia e a "normalidade"

Desde o início do século XX, houve um forte endosso à reivindicação pela autonomia da filosofia (afirmação I) (Alberini, 1927; Romero, 1943; Miró Quesada, 1978; Moulines, 2010). Mas os críticos são mais cautelosos em relação aos períodos anteriores, apontando que durante o período colonial a filosofia latino-americana não era autônoma em relação à educação. Durante o século XIX, como é claramente evidente na obra dos positivistas latino-americanos, as preocupações filosóficas tinham estreitas conexões com interesses políticos e sociais. Na verdade, até cerca de 1910, havia espaço para ceticismo em relação a todas as três alegações. Entre as décadas de 1910 e 40, uma geração de filósofos conhecidos como *fundadores* se esforçou para desenvolver a filosofia na América Latina como uma disciplina autônoma dentro da academia, com as organizações e instituições profissionais usuais. Foi devido a seus esforços que a filosofia se tornou nas universidades uma prática análoga ao que seus colegas estavam fazendo na época nos principais centros de estudos ocidentais. Pela

primeira vez desde as Guerras da Independência e a organização nacional que se seguiu (aproximadamente entre l810-1898), a filosofia começou a ser estudada por si mesma. Além disso, tornou-se uma atividade profissional com reconhecimento na comunidade em geral. Através de todos esses desenvolvimentos, os esforços dos fundadores deram frutos no estabelecimento da "normalidade" filosófica (maturidade). Os filósofos da próxima geração se esforçaram para tornar as transformações estáveis. O argentino Eduardo Rabossi (1930–2005) observa que a filosofia latino-americana se desenvolveu com relativa rapidez em comparação à filosofia na Europa, pois, embora a América Latina seguisse os modelos europeus, foi somente no século XIX que a própria Europa adquiriu sua própria "normalidade" filosófica (1994, p. 36).

Seja como for, na década de 1940 não apenas a afirmação (I), mas também a (III) parecia verdade, como sugerido pela narrativa vívida de Rabossi de 1994 sobre as vicissitudes enfrentadas por Alejandro Korn (1860-1936) e outros fundadores argentinos em seus esforços para criar a *Facultad de Filosofía y Letras* na Universidade Nacional de Buenos Aires.

2.1.2 Os novos céticos

Dada uma visão atual que podemos chamar de "novo ceticismo", no entanto, a afirmação (II) é falsa: a filosofia latino-americana ainda carece de um diálogo interno e externo do tipo necessário para desenvolver tradições e comunidades filosóficas estáveis. Ezcurdia (2003), García-Ramírez (2011), Hurtado (2006, 2007), Pereda (2006) e Rabossi (1994, 2008) são todos novos céticos empenhados em negar alguma versão da afirmação (II) com o fundamento de que a filosofia latino-americana enfrenta o que alguns deles chamam de problema da "invisibilidade". A filosofia latino-americana é invisível porque tem problemas tais como

> I. Problema de Diálogo Interno (PDI): Não há diálogo filosófico regular entre os filósofos latino-americanos, e II. Problema do Diálogo Externo (PDE): Não existe um diálogo filosófico regular entre os filósofos latino-americanos e seus pares ocidentais.

Os novos céticos geralmente consideram a ocorrência de um PDI garantida, dedicando pouco esforço para fornecer evidências confiáveis a respeito. E, quando disponíveis, as evidências costumam ser difíceis de testar. Uma exceção notável é Pereda (2006), que aponta a falta de referências suficientes às publicações latino-americanas nas numerosas contribuições de latino-americanos à *Enciclopedia iberoamericana de filosofía* (uma obra de referência em vários volumes cujo primeiro volume apareceu em 1987). Outra evidência aduzida é anedótica, geralmente apelando para a ocorrência generalizada de um PDI observado em conferências, sociedades científicas, etc. Narrativas nesse sentido comumente descrevem os filósofos latino-americanos como intelectuais que falham em se engajar no estudo e discussão de suas próprias tradições, o que eles percebem como desinteressante, de baixa qualidade ou privado de direitos. Por exemplo, adotando a distinção centro/periferia de Enrique Dussel em 1998, Rabossi (2008, pp. 102; ver também sua obra de 1994) nos diz que o filósofo latino-americano é um "filósofo da periferia", com a autoimagem de um 'guacho' (gíria para 'órfão' ou mesmo 'moleque de rua'). O *guacho* não só deixa de reconhecer seus próprios "pais filosóficos", mas não quer saber de nada sobre eles: "ele não os leva em conta, não os lê, nem se interessa em criticar seus defeitos ou limitações; para ele, seu próprio passado filosófico não existe" (2008, p. 103, tradução minha). Sem consciência de seu próprio passado filosófico e sem diálogo com seus pares regionais, o filósofo latino-americano não pode ter tradições filosóficas nem comunidades filosóficas genuínas. Uma afirmação semelhante é feita por Hurtado (2006, p. 206; 2007, p. 24.), para quem o PDI surge para a filosofia mexicana e, por extensão, para a filosofia latino-americana, devido ao fato de que muitos de seus praticantes que o fizeram seguiram um "modelo modernizador". Entre os inúmeros traços indesejáveis desse modelo estão as tendências de seus seguidores de formar pequenos grupos e passar a maior parte do tempo tentando aprender alguma filosofia importada, citando apenas filósofos estrangeiros, sem prestar muita atenção aos pares regionais. Aqueles que adotam esse modelo passam a estudar a mais recente tradição moderna, que substitui acriticamente as anteriores. No final das contas, na filosofia latino-americana "cada movimento modernizador se perdeu para o movimento que se aproxima" (Hurtado, 2006, p. 206), e não há tradições nem comunidades estáveis de diálogo. "Mas os filósofos estrangeiros", lamenta Hurtado, "mesmo aqueles que visitam nossos países para fazer palestras, muito raramente nos citam em seus trabalhos.

Portanto, não há diálogo genuíno" (Hurtado, 2006, p. 205). Para Hurtado, além do PDI, a filosofia latino-americana está voltada para o PDE. E dos dois problemas, o PDI é o "central", portanto, o PDE parece depender do PDI (ver também García-Ramírez, 2011, e compare com Ezcurdia, 2003). Em todo caso, segundo essa visão, os filósofos latino-americanos continuarão a enfrentar o PDI "a menos que criemos um diálogo crítico genuíno entre nós e, ao mesmo tempo, exercitemos uma memória constantemente renovada dos diálogos do passado" (2006, p. 210). Até então, a afirmação (II) é falsa.

Mas os novos céticos, confiantes de que ambos os problemas, o PDI e o PDE, podem ser resolvidos invariavelmente, oferecem uma lista de sugestões sobre como fazer isso. Há, no entanto, considerável sobreposição não reconhecida em tais "manuais de reparo", o que sugere que os novos céticos falham em estabelecer entre si um diálogo filosófico interno cuja própria ausência da filosofia latino-americana eles vêm como um problema. Se este *ad hominem* for forte, então o desafio dos novos céticos de reivindicar a afirmação (II) não fica isento de problemas. Pois o argumento acusa que o novo ceticismo parece sofrer da própria falha que critica na filosofia latino-americana: a saber, o novo cético omite não apenas estabelecer um diálogo, mas até mesmo reconhecer os trabalhos de outros filósofos latino-americanos sobre o tema em questão. E embora alguns novos céticos façam algumas referências (por exemplo, García-Ramírez, 2011), elas se limitam ao trabalho daqueles que também são novos céticos. Mas nem todos os filósofos latino-americanos enfrentam o PDI, uma vez que, como veremos a seguir, há abundantes evidências textuais de que as questões metafilosóficas de interesse aqui geraram intenso diálogo e tradições céticas e anticéticas discerníveis. Por essa razão, a afirmação (II), de que existem tradições e comunidades filosóficas estáveis na região, do tipo comumente encontrado nos principais centros da filosofia ocidental, ainda não foi considerada falsa.

2.2 Principais questões avaliativas

As respostas às questões *avaliativas* sobre a existência ou a possibilidade de existência de uma filosofia latino-americana original, autêntica, peculiar ou de alguma outra forma distinta constituem um amplo espectro filosófico, o qual pode ser chamado de "universalismo forte" em um extremo, "distintivismo forte" no outro e 'teorias do meio-termo' entre estes dois pólos.

2.2.1 Universalismo versus *distintivismo*

Universalismo forte é a visão de que todas as teorias, métodos e tópicos filosóficos têm uma importância que é universal, e não relativa a regiões, pessoas, grupos ou culturas. Ela entra em conflito com o forte distintivismo, a visão de que todas as teorias, métodos e tópicos da filosofia representam o ponto de vista de uma região, pessoa, grupo ou cultura. Os representantes contemporâneos do universalismo na filosofia latino-americana são muitos e têm diferentes orientações filosóficas (para uma visão geral do universalismo clássico, ver Salazar Bondy, 1968, p. 45s). O universalismo parece ser o que o argentino Pablo Navarro tem em mente quando afirma que "a filosofia jurídica na América Latina não difere significativamente dos estudos filosóficos do direito nos Estados Unidos, Alemanha, Reino Unido ou Suécia" (2009, p. 439). Gracia (2000) e Montemayor (2011) associam que ser um filósofo com mentalidade científica significa favorecer o universalismo. Talvez a conexão esteja baseada no compromisso anterior de alguns desses filósofos com a objetividade da ciência, juntamente com sua tese de que a ciência é o modelo para a filosofia.

Para citar um representante clássico do universalismo, não precisamos ir além da obra do argentino Risieri Frondizi (1910-1983), que, ao combinar universalismo com originalismo, foi levado à cética conclusão de que, no final dos anos 1940, apenas uma parte muito pequena da filosofia na América Latina merecia ser considerada filosofia em tudo. Mas, como apontado anteriormente por seu compatriota José Ingenieros (1887-1925), nem tudo precisa ser (na verdade, podemos dizer, 'pode ser') original na obra de "um verdadeiro filósofo" (Ingenieros, 1914, p. 7). Além disso, não apenas a originalidade é uma questão de grau, mas o próprio termo "original" é ambíguo, tendo sido usada com conotações tais como

> I. Ser criativo, novo e autóctone (Ingenieros, 1914). II. Ser criativa e não imitativa (Cannabrava, 1949; Frondizi, 1949). III. Ser um produto filosófico que "dá algum grau de contribuição para ideias ou abordagens, no que diz respeito a trabalhos anteriores, e ser suficientemente perceptível como criação e não repetição de conteúdo. Nesse sentido, uma filosofia original é identificada por suas novas construções conceituais de

> reconhecido valor" (Salazar Bondy, 1968, p. 100, tradução minha). IV. Ser originária da tradição (Hurtado, 2007).

Pondo de lado a compreensão mais idiossincrática de Hurtado do termo e a compreensão muito permissiva de Ingenieros como um sinônimo de "autóctone", temos: uma obra filosófica é original apenas no caso de dar algum grau de contribuição à filosofia por ser criativa, não imitativa ou nova em relação a obras anteriores.

2.2.2 O problema da originalidade

Consideraremos agora duas posições, Frondizi (1949) e Pereda (2000), cada uma comprometida em sustentar que a filosofia acadêmica latino-americana não é suficientemente original no sentido anteriormente proposto. O compromisso de Frondizi com esta tese é explícito: ele conclui que, com base nas evidências, apenas 10% da filosofia "como tal" na América Latina é original, uma vez que as obras de filósofos não acadêmicos foram excluídas desta evidência. Como consequência, a filosofia latino-americana é destituída de história, teorias, métodos e número de praticantes criativos significativos. Nuccetelli (2003) responde a essa visão cética argumentando que, em contraste com os filósofos acadêmicos da América Latina, os filósofos não acadêmicos ofereceram posições filosóficas mais originais. Além disso, em outras partes do mundo, as contribuições de não acadêmicos que não praticavam a filosofia por si mesma são frequentemente consideradas filosofia, como exemplificado pelas obras de Hume, Bentham, Mill, Saint Simon, Marx e muitos outros. Se isso estiver correto, o critério de Frondizi acaba sendo muito exigente. Além disso, Gracia (2003) observa que em nenhuma outra filosofia *étnica* (discorreremos mais sobre isso depois) a originalidade é considerada uma condição necessária para se ter filosofia.

O trabalho recente de Pereda também mostra que ele pensa que há um problema de originalidade diante da filosofia latino-americana, uma visão cética pressuposta por sua afirmação de que a filosofia na região é "invisível" (ou seja, sofre com o PDI e o PDE mencionados acima). Como Frondizi, Pereda primeiro elogia o trabalho dos ensaístas latino-americanos e até o considera um modelo que a filosofia deve seguir para superar seus problemas de invisibilidade. Mas ser um modelo que precisa de emulação é uma coisa, contar como filosofia latino-americana é outra. Como Pereda também localiza a filosofia não acadêmica em

outro lugar, como resultado, ele chega de frente a uma conclusão semelhante ao ceticismo de Frondizi sobre as características da filosofia latino-americana. Tal ceticismo é inevitável porque, na visão de Pereda, a filosofia latino-americana sofre com o "raciocínio arrogante" de seus praticantes, o que alimenta os vícios epistêmicos do "entusiasmo nacionalista" (no caso dos distintivistas) ou "fervor subalterno" e "ânsia por novidades" (no caso dos universalistas). Esses vícios e, em última análise, o próprio raciocínio arrogante, devem ser responsabilizados pela invisibilidade interna e externa da filosofia latino-americana.

Agora pode ser mostrado que esses supostos vícios dos universalistas, se fossem comprovados, levantariam um desafio de originalidade para a filosofia latino-americana. Afinal, o universalismo tem muitos representantes de uma grande variedade de persuasões (Gracia e Jaksić, 1986, p. 214; Miró Quesada, 1978, p. 76; Salazar Bondy, 1968, p. 49s). Se os universalistas são movidos pelo fervor subalterno e uma ânsia por novidades, então eles precisam *forçosamente* dedicar tempo e esforço consideráveis para assimilar as últimas modas (algo que eles fizeram, de acordo com a crítica de Hurtado de 2006 ao modelo modernizador). Se para produzir um trabalho com grau de significância original requer tempo e esforço consideráveis, haveria restrições empíricas sobre a capacidade desses filósofos de produzir um trabalho original.

Agora pode ser mostrado que esses supostos vícios dos universalistas, se comprovados, levantariam um desafio de originalidade para a filosofia latino-americana. Afinal, o universalismo tem muitos representantes de uma grande variedade de persuasões (Gracia e Jaksić 1986, p. 214; Miró Quesada 1978, p. 76; Salazar Bondy 1968, pp. 49ss.). Se os universalistas são movidos pelo fervor subalterno e uma ânsia por novidades, então eles precisam forçosamente dedicar tempo e esforço consideráveis para assimilar as últimas modas (algo que eles fizeram, de acordo com a crítica de Hurtado de 2006 ao modelo modernizador). Ao se considerar que produzir um trabalho que é em um grau significativo original requer tempo e esforço consideráveis, haveria restrições empíricas sobre a capacidade desses filósofos de produzir um trabalho original.

Portanto, parece que o problema da invisibilidade está intimamente ligado ao problema da originalidade. Mas embora todos os novos céticos pensem que há um problema de invisibilidade para a filosofia latino-americana, não há consenso sobre o que deve ser feito para resolver o problema da originalidade. Para o novo cético Maite Ezcurdia (2003), existe originalidade. Em sua opinião, dos quatro

tipos de originalidade que ela identifica como desejáveis na filosofia (isto é, interpretativa, argumentativa, problematizadora e solucionadora de problemas), a filosofia latino-americana apresenta a originalidade interpretativa, mas carece da originalidade dos outros três tipos. De modo específico, Ezcurdia afirma que para melhorar a originalidade na resolução de problemas é necessário corrigir o PDE, o que, por sua vez, levaria a uma solução para o PDI. Por outro lado, Eduardo García-Ramírez (2011, p. 13) descarta o problema da originalidade, mas escreve: "embora haja originalidade suficiente, a maior parte da filosofia latino-americana é assombrada por duas formas de raciocínio arrogante: a visibilidade interna é uma função do externo em parte porque a filosofia latino-americana não está acostumada a pensar por conta própria". Outrossim, surgem questões sobre como poderia haver originalidade suficiente em uma filosofia que não está acostumada a pensar por conta própria?

2.2.3 O problema da autenticidade

Segundo os distintivistas, uma das principais características distintivas da filosofia latino-americana é – ou deveria ser – a autenticidade, uma característica de qualquer "produto filosófico que, como qualquer outro produto cultural, tem integridade e é desprovido de falsidade ou pretensão. Nesse sentido, dizemos, por exemplo, que a filosofia de Kant é autêntica, mas o espiritismo é pseudo-filosofia" (Salazar Bondy, 1968, p. 100-1, tradução minha). Salazar (1968, p. 101) e Hurtado (2006, p. 209) distinguem autenticidade de *peculiaridade*, o colorido regional de um produto filosófico caracteristicamente latino-americano. Uma obra filosófica pode ser peculiar por discutir um tema latino-americano ou por ser produto de um autor latino-americano, mesmo quando carece de autenticidade, originalidade ou ambas. Ao mesmo tempo, pode ser original e/ou autêntico sem ser peculiar. Uma vez que um relato completo de tais inter-relações conceituais vai além de nosso propósito atual, vamos estipular que uma filosofia latino-americana é

> 1. *Original* apenas no caso de ser criativo, não imitativo ou novo; 2. *Autêntico* apenas no caso de ser genuíno ou não espúrio; e 3. *Peculiar* apenas no caso de ser caracteristicamente latino-americano.

Como apontado por Salazar, o recurso (3) é o mais comum de todos: pode ser facilmente obtido por uma obra cujo tema, ou mesmo autor, tenha relação relevante com a América Latina. Embora, como veremos em breve, peculiaridade possa ser o que alguns distintivistas realmente têm em mente, eles se preocupam mais com a autenticidade sustentando que a originalidade virá como "añadidura", isto é, como um acréscimo.

Uma das primeiras propostas para desenvolver uma filosofia latino-americana peculiar é a do argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) em suas "Idéias". Este pequeno artigo de jornal, publicado em Montevidéu em 1840, oferece conselhos sobre como desenvolver um curso de filosofia no ensino médio, a ser ministrado no Colegio de Humanidades. Recomenda que o curso tenha como objetivo "instruir os jovens nos princípios que residem na consciência de nossas sociedades" (1840, p. 97, tradução minha). Nessa visão, a filosofia latino-americana deve ser devotada, não à metafísica abstrata, mas sim à filosofia aplicada, focalizando as questões sociais e políticas do dia-a-dia nas nações recém-independentes da região. Mas o artigo de Alberdi também se aventura em questões metafilosóficas que estavam muito além da política e da diplomacia, suas áreas de especialização, notoriamente opinando, entre outras coisas, que cabia à Europa, e não à América Latina, produzir o pensamento teórico-filosófico (1840, p. 95). Para não ser reimpresso até o século seguinte, é improvável que este artigo tenha tido a influência atribuída a ele por alguns distintivos da década de 1940 e seus seguidores. A questão é enfatizada com veemência pelo uruguaio Arturo Ardao (1912-2003), conhecido historiador da filosofia latino-americana, que afirma que o artigo "passou a ter influência na América Latina no contexto das inovações filosóficas da década de 1940, precisamente um ano após seu centenário. Seu apologista mais decisivo acabou sendo o magisterial filósofo Gaos no México" (1991, p. XXIII, tradução minha). Arturo Roig também considera o fascínio do século XX pelas "Idéias" de Alberdi, uma coincidência ideológica. Ele escreve:

> As opiniões e teses de Gaos conferiram ao texto de Alberdi um significado mais vasto [do que o seu atual], que vai além do tópico "filosofia nacional", estrutura dentro da qual o texto foi avaliado na Argentina. Também atribuiu a ela um escopo inimaginado por Alberdi. Parece, antes, que o

> circunstancialismo historicista alberdiano acabou coincidindo com o circunstancialismo mexicano ... (Roig, 1981b, p. 1, tradução minha).

Para uma reivindicação mais contemporânea das características da filosofia latino-americana semelhantes à peculiaridade, precisaremos nos voltar para algumas das teorias do meio-termo abaixo. Mas, primeiro, vamos considerar as duas principais vertentes do distintivismo extremo na filosofia latino-americana, a "teoria crítica" e "circunstancialismo" (também conhecido como "visão crítica" e "culturalismo" respectivamente; ver, por exemplo, Gracia e Jaksić, 1986).

A teoria crítica é um híbrido que inclui teses de marxistas do início do século XX, bem como as visões de "filósofos da libertação" contemporâneos, que por sua vez combinam ideias marxistas com doutrinas europeias do estruturalismo francês, a Escola de Frankfurt e outras fontes. A abundante evidência textual sugere que, para o teórico crítico, a filosofia da América Latina comumente carece de originalidade, autenticidade e/ou peculiaridade. Assim, um dos primeiros representantes da visão lamenta que:

> Todos os pensadores de nossa América foram educados em escolas europeias. O espírito da raça não é percebido nestes trabalhos. A produção intelectual do continente carece de traços distintivos. Não possui perfil original. O pensamento hispano-americano é geralmente apenas uma rapsódia composta de motivos e elementos do pensamento europeu. Para o provar, basta rever o trabalho dos mais altos representantes do intelecto indo-ibérico. (Mariátegui, 1925, p. 113, tradução minha)[6]

[6] Mariátegui (1925, p. 113, my translation): "All the thinkers of our America have been educated in European schools. The spirit of the race is not felt in their work. The continent's intellectual production lacks its distinguishing traits. It does not have an original profile. Hispanic-American thought is generally only a rhapsody composed from the motifs and elements of European thought. To prove this, one needs only review the work of the highest representatives of the Indo-Iberian intellect".

Da mesma forma, um teórico crítico dos anos 1940 considera a filosofia brasileira (e, por extensão, latino-americana) como carente de originalidade, autenticidade e peculiaridade em virtude da "mentalidade colonial" de seus criadores, situação que persistiria até que a América Latina ganhasse "completa independência - econômica e cultural - das potências imperialistas" (Coutinho, 1943, p. 187-8). Argumentos análogos foram apresentados posteriormente por Salazar, para quem a filosofia latino-americana foi, desde seus primórdios coloniais, apenas "um pensamento da classe alta ou de uma elite oligárquica refinada, quando não correspondeu abertamente a ondas de influência econômica e política estrangeira. Em todos esses casos, o subdesenvolvimento e a dominação são influentes" (1969, p. 241). Endossando essa linha de raciocínio, Roig declara que a obra de fundadores como o peruano Alejandro Deustua (1849-1945) é "um excelente exemplo do desenraizamento e da alienação do pensamento latino-americano denunciado com tanta veemência por Augusto Salazar Bondy" (1976, p. 251).

Mas parece reducionista na melhor das hipóteses sustentar que a dependência cultural e o subdesenvolvimento econômico sempre determinam as deficiências de uma filosofia nas características relevantes aqui. Um contra-exemplo primordial é a ética de Las Casas mencionada acima, que é original, autêntica e peculiar, embora desenvolvida sob extrema dependência cultural e econômica (para mais informações, consulte Nuccetelli 2013). Além disso, a teoria crítica também enfrenta as seguintes objeções *ad hominem*:

> I. Uma vez que o teórico crítico geralmente pertence à classe alta nas sociedades latino-americanas, que em sua opinião são incapazes de produzir uma filosofia com características (1) - (3), a própria teoria crítica carece de (1) - (3) e deveria ser rejeitada. II. O teórico crítico geralmente usa tradições europeias como o marxismo, o existencialismo, o estruturalismo e a Escola de Frankfurt. Mas as tradições emprestadas são, em sua opinião, incapazes de gerar uma filosofia latino-americana autêntica. Conclui-se que a teoria crítica não é autêntica e deve ser rejeitada.

Objeções ao longo dessas linhas (por exemplo, Gracia, 2003 e Hurtado, 2007), juntamente com sua vulnerabilidade a contra-exemplos, tornam a teoria crítica implausível.

Existe, no entanto, outra teoria distintivista que pode ser plausível: o circunstancialismo. Famosamente exposta pelo mexicano Leopoldo Zea (1912–2004), sua principal preocupação é a autenticidade. Pondo de lado sua alegação de que uma filosofia autêntica está fadada a adquirir originalidade e peculiaridade em algum ponto, aqui está o principal argumento do circunstancialismo:

> 1. Todas as obras filosóficas são autênticas na medida em que, invariavelmente, mostram as circunstâncias culturais de sua produção. 2. *Portanto*, todas as obras filosóficas latino-americanas mostram as circunstâncias culturais de sua produção. 3. *Portanto*, todas as obras filosóficas latino-americanas são autênticas.

Consistente com este argumento, o circunstancialista mantém que,

> As questões abstratas [da filosofia] terão que ser vistas a partir das próprias circunstâncias do homem latino-americano. Cada homem verá em tais questões o que está mais próximo de sua própria situação. Ele vai olhar para essas questões do ponto de vista de seus próprios interesses, e esses interesses serão determinados por seu modo de vida, suas habilidades e incapacidades, em uma palavra, por sua própria circunstância. No caso da América Latina, sua contribuição para a filosofia de tais questões será permeada pela circunstância latino-americana. Portanto, quando nós [latino-americanos] abordarmos questões abstratas, devemos formulá-las como questões próprias. Ainda que o ser, Deus etc. sejam questões próprias de cada homem, a solução para elas será dada do ponto de vista latino-americano (Zea, 1948, p. 226).[7]

[7] Zea (1948, p. 226): "The abstract issues [of philosophy] will have to be seen from the Latin American man's own circumstance. Each man will see in such issues what is closest to his own circumstance. He will look at these issues from the standpoint of his own

Desse modo, o circunstancialista parece ter dissolvido o alegado conflito entre universalismo e distintivismo, pois, dado o argumento acima, as seguintes reivindicações são todas compatíveis:

> 1. Existe uma autêntica filosofia latino-americana. 2. Os problemas e métodos da filosofia são universais. 3. As "circunstâncias" dos filósofos sempre moldam suas teorias e métodos.

Mas a solidez do argumento circunstancialista depende de sua premissa 1. Esta é uma afirmação muito forte que implica não apenas que (a) o contexto da descoberta (ou criação) é até certo ponto aparente em qualquer teoria filosófica, de modo que todas as teorias são peculiares no sentido acima, mas também que (b) tal contexto os torna autênticos. No entanto, (a) é no mínimo controverso, dado que não é óbvio o que é grego sobre a teoria do silogismo de Aristóteles ou alemão sobre o imperativo categórico de Kant (ver Nuccetelli, 2003, mas compare Monahan, 2005). Além disso, (a) pode implicar peculiaridade, não autenticidade. Para o último, o circunstancialista precisa (b), uma afirmação para a qual nenhum argumento sólido está à vista. Além disso, como argumentado em Gracia (2003), há um problema insolúvel para quem tenta especificar o que é necessário e suficiente para ser uma circunstância cultural latino-americana, em oposição às circunstâncias de outras culturas. E não menos difícil seria a tarefa de traçar as conexões entre as teorias filosóficas e a cultura na América Latina, dada a espantosa diversidade de culturas que ali floresceram.

2.3 *Teorias do meio-termo*

As teorias do meio-termo rejeitam tanto o universalismo forte quanto o distintivismo forte. Se bem-sucedidos, eles evitariam os problemas enfrentados

---

interests, and those interests will be determined by his way of life, his abilities and inabilities, in a word, by his own circumstance. In the case of Latin America, his contribution to the philosophy of such issues will be permeated by the Latin American circumstance. Hence, when we [Latin Americans] address abstract issues, we shall formulate them as issues of our own. Even though being, God, etc., are issues appropriate for every man, the solution to them will be given from a Latin American standpoint".

por cada um desses extremos os quais, como vimos acima, são ceticismo sobre a filosofia latino-americana (no universalismo forte) e suposições infundadas (no distintivismo forte). Aqui, consideraremos brevemente três posicionamentos intermediários recentes. Os dois primeiros concordam que seria possível fornecer exemplos de condições suficientes para que uma obra fosse considerada filosofia latino-americana. A posição discutida pelo terceiro posicionamento compromete o projeto mais ambicioso de propor um conjunto de condições que são, ao mesmo tempo, necessárias e suficientes.

O que podemos chamar de "o relato da filosofia étnica" (Gracia, 2003, 2008) é uma visão neo-wittgensteiniana de que a filosofia latino-americana (e mais amplamente, uma filosofia hispânica e latina) é

> [A] filosofia de uma etnia, e na medida em que é assim, e os membros da etnia não necessariamente compartilham características em comum, então o que a filosofia de uma etnia particular é exatamente não exigirá quaisquer características em comum com outras filosofias fora do *ethnos* ou mesmo dentro do *ethnos* ao longo de sua história. Esta, eu afirmo, é a melhor maneira de entender a unidade da filosofia latino-americana. (Gracia, 2008, p. 140)

Por isso, em termos de filosofia, o *ethnos* latino-americano é o suficiente para contar como filosofia latino-americana. Ao mesmo tempo, sustenta-se que não é possível oferecer condições que sejam *necessárias e, ao mesmo tempo, suficientes* para se estabelecer uma instância dessa filosofia étnica. Essas condições não devem gerar, mesmo no caso da 'filosofia espanhola', outra filosofia étnica para a qual nenhuma condição necessária e suficiente possa ser oferecida para a sua inclusão, embora pareça que ela possa ser identificável em termos de nacionalidade - uma conclusão sugerida pelo fato de que A "filosofia espanhola" comumente inclui figuras como "Sêneca e Averróis, filósofos que viveram muito antes de a nação espanhola se constituir como uma realidade política e cuja relação com esta nação, como a conhecemos desde o século XVI, é menos do que tênue" (Gracia, 2003, p. 57).

Esta concepção da filosofia latino-americana como uma filosofia étnica é inspirada pela teoria de "semelhanças de família" de Wittgenstein para conceitos como "jogo" e "engraçado". Por exemplo, não há nenhuma característica distintiva sobre o fato de que todos os jogos têm em comum a virtude de serem jogos. Em vez disso, existem semelhanças entre atividades que chamamos de "jogos", que são como as semelhanças entre membros de uma única família. Da mesma forma, não há propriedades distintivas de uma filosofia étnica, mas inúmeras propriedades que seriam, cada uma, uma condição suficiente para pertencer a ela. Isso parece implicar que uma filosofia étnica pode ser categorizada de várias maneiras, visto que sua identidade depende, pelo menos em parte, do "ponto de vista seletivo" adotado no que diz respeito às suas propriedades. Alguns casos que ilustram a afirmação vêm prontamente à mente. Considere as obras de Picasso. Elas podem ser legitimamente categorizadas como francesas sob um ponto de vista seletivo e como espanholas, sob outro. Assim, se elas se enquadram em uma ou outra nacionalidade depende, em parte, de um ponto de vista seletivo (Gracia, 2003, p. 65). Da mesma forma, é possível que certas obras filosóficas pertençam à filosofia latino-americana sob um determinado ponto de vista seletivo, mas não sob outro. Assim, se a filosofia latino-americana se revelasse fraca ou robusta, ela própria dependeria, pelo menos em parte, de um ponto de vista seletivo que alguém deveria adotar. Em suma, uma vez que o conceito de "filosofia latino-americana" é pertinentemente análogo a noções como "jogo" ou "engraçado", não há condições necessárias e suficientes para individualizar a filosofia latino-americana; mas sim uma variedade de critérios seletivos. Cada um desses critérios seria legítimo, desde que capturasse uma condição suficiente determinada pelo contexto e que seja uma instância da filosofia latino-americana. Aqui está como o teórico da filosofia étnica explica sua visão sobre este assunto

> Em um contexto em que todos os textos são em inglês e escritos por autores americanos, exceto um, que é uruguaio, a origem do autor poderia ser suficiente para identificar o texto como pertencente à filosofia latino-americana. Numa situação em que temos uma série de textos latinos publicados na Espanha, mas um dos quais foi escrito por um autor que passou a maior parte de sua vida no

> México, poderíamos identificar este texto como latino-americano. (Gracia, 2003, p. 64) [8]

Uma das vantagens dessa conta é a sua flexibilidade. Isso implica que a filosofia latino-americana pode acomodar quaisquer obras que atendam a uma condição determinada de forma apropriada pelo contexto, sejam elas obras não padronizadas, como as de Las Casas e Guttiérrez, ou as convencionais, como as de Newton da Costa ou C. Ulises Moulines (como veremos adiante). A conta também é capaz de acomodar o fato de que algumas obras possuem características latino-americanas, enquanto outras têm um significado universal. Além disso, permite classificar, por exemplo, o imperativo categórico de Kant como filosofia alemã em um contexto onde o local de origem de um autor é relevante, e como deontologia universal em um contexto onde o local de nascimento não é relevante.

O principal desafio para essa visão é como evitar uma forma de relativismo metafilosófico do tipo vale tudo. Gracia (2003, p. 66) procurou eliminar essa ameaça enfatizando que não se trata apenas de um ponto de vista seletivo e contextualmente determinado o que importa para a individuação das filosofias étnicas. A realidade também tem um papel, possivelmente em conexão com a história, fatores que Gracia invoca para explicar a natureza dos "textos filosóficos". Para ele, trata-se de "entidades históricas, produto de entes históricos em épocas e lugares particulares cujas identidades estão vinculadas ao contexto em que foram produzidas e que, por isso, delas dependem" (2003, p. 65). Os relativistas metafilosóficos podem, no entanto, acolher este apelo pela história, embora insistem ainda que não são apenas os textos filosóficos, mas também a verdade das teorias filosóficas que é igualmente dependente do contexto histórico. De fato, mais do que uma mera possibilidade lógica, este tipo de relativismo é agora uma forte tradição do século XX na filosofia da ciência (ver, por exemplo, Kuhn, 1962, especialmente o capítulo 10).

Também um meio-termo entre universalismo e distintivismo é a posição de Moulines (2010). Assim como na contagem de Gracia, ela se justifica apenas

---

[8] Gracia (2003, p. 64): "In a context in which all texts are in English and have American authors except for one, who is Uruguayan, the origin of the author could be sufficient to identify the text as belonging to Latin American philosophy. In a situation in which we have a series of Latin texts published in Spain, but one of which was written by an author who spent the greatest part of his life in Mexico, we could identify this text as Latin American".

por condições suficientes que a tornam um exemplo da filosofia latino-americana. Mas, ao contrário da conta de Gracia, a de Moulines não argumenta contra a possibilidade de que as condições devem ser, ao mesmo tempo, necessárias e suficientes. Sua proposta positiva consiste em quatro condições suficientes que, em sua opinião, uma série de trabalhos recentes se encontram: (1) eles são universais no sentido de que usam conceitos e fornecem argumentos que se pretendem universalmente válidos; (2) foram desenvolvidos por autores latino-americanos; (3) foram originalmente concebidos, pelo menos parcialmente, em alguns países latino-americanos; e (4) encontraram amplo interesse *dentro* e *fora* da América Latina.

Satisfazer as condições de (1) a (4) é o suficiente para que uma obra seja considerada "uma instanciação da 'filosofia latino-americana'" (Moulines, 2010, p. 460). A amostra de tais casos dada por Moulines inclui vários tipos de teorias e/ou métodos desenvolvidos por filósofos latino-americanos contemporâneos, como a lógica paraconsistente (desenvolvida pelo brasileiro Newton da Costa e seus colaboradores), a lógica deôntica formal (desenvolvida pelos argentinos Carlos Alchourrón e Eugenio Bulygin), a revisão de crenças (desenvolvida em parte por Alchourrón), o realismo científico (desenvolvido pelo argentino Mario Bunge), uma abordagem histórica dos fundamentos da física (desenvolvida pelo chileno Roberto Torreti) e a teoria estruturalista da ciência (desenvolvida pelo venezuelano Moulines e seus colaboradores).

De acordo com Moulines, as condições de (1) a (4) expressam uma compreensão da filosofia latino-americana que é tanto "universalista" quanto "distintivista" (2010, p. 460). Uma rápida olhada nestas condições sugere que a condição (1) é relevante para o universalismo, e que as condições (2) e (3) são relevantes para o distintivismo, mas a condição (4) não possui relevância para nenhum porque é neutra, embora tenha relação com o problema da invisibilidade externa mencionado acima. Mas observe que as condições (2) e (3) são distintivistas apenas em termos de "peculiaridade" que, como apontado anteriormente, é a menos destacada das propriedades distintivas em questão neste debate.

A última posição intermediária a ser considerada aqui foi desenvolvida em Nuccetelli (2002 e 2009). Ela propõe um conjunto de condições que são consideradas necessárias e conjuntamente suficientes para ser uma instância de uma filosofia *caracteristicamente* latino-americana, a saber, que um trabalho para

ser qualificado como tal deve 1. Conter argumentos ou métodos filosóficos que sejam suficientemente originais e 2. Seja sensível ao contexto da América Latina.

Qualquer trabalho que satisfaça (1) e (2) contaria como caracteristicamente latino-americano no sentido de Nuccetelli. Ela ainda afirma que existe um corpo robusto de trabalho filosófico na América Latina que satisfaz essas condições. Este corpo tem se dedicado principalmente a questões de filosofia moral, social e política e inclui as obras de filósofos acadêmicos e não acadêmicos. Assim interpretada, a filosofia latino-americana surge como um ramo da filosofia aplicada e sua existência é consistente com a da filosofia universal a qual se baseia em uma variedade de tradições da filosofia ocidental e se dedica a problemas de importância universal, como conhecimento e ceticismo, a natureza da consciência, raciocínio moral e a existência e atributos de Deus. Um filósofo latino-americano pode cultivar a filosofia universal ou algum ramo da filosofia aplicada, incluindo a filosofia latino-americana. Desde o tempo dos Fundadores até o presente, houve uma longa lista daqueles que de fato fizeram as duas coisas.

3. A Questão do Nome

Uma nota final sobre a questão do nome: os filósofos latino-americanos expressaram uma série de preferências diferentes sobre como denominar o campo de seus estudos. O nome padrão preferido aqui é “filosofia latino-americana”. Mas existem outras opções que dependem do uso de “pensamento” em referência à “filosofia” e/ou se “Ibero-americano”, “hispânico”, “hispano-americano” ou “latino/a” (entre outros qualificadores) em referência a “latino-americano”. Tendo em mente que nem todas as substituições seriam semanticamente equivalentes (um tópico revisitado posteriormente), observe que a razão para se usar “pensamento” em vez de “filosofia” é uma forma de fazer justiça à amplitude dos desenvolvimentos filosóficos na América Latina - que, como vimos, inclui um vasto *corpus* de obras filosóficas não padronizadas e não acadêmicas. Não há uma justificativa consensual para substituir qualquer um dos qualificadores acima por “latino-americano”. Porém, cada qualificador proposto, inclusive o “latino-americano”, herda um problema enfrentado pelo nome próprio do qual deriva. Um problema que pode ser semântico ou pragmático, onde

> 1. Um *problema semântico* surge quando se usa um termo pela ausência de critérios satisfatórios que determinem seu significado ou referência, e 2. Um *problema pragmático* surge quando se usa um termo na presença de conotações morais, políticas ou socialmente inaceitáveis associadas a esse termo.

A título de ilustração, vamos considerar o termo preferido aqui, "filosofia latino-americana". Seu qualificador deriva de "América Latina", que parece sofrer de ambos os tipos de problema. Com poucas exceções (por exemplo, Oliver, 1998), aqueles que refletiram recentemente sobre este termo vão além da geografia e da política e também consideram fatores como cultura e história a fim de determinar o significado e a referência deste termo. Mas tem sido difícil encontrar critérios que evitem problemas semânticos, como

> 1. A amplitude do termo, uma vez que "América Latina", quando usado literal e diretamente, se refere a certas pessoas e territórios que normalmente não são considerados latino-americanos (por exemplo, Quebec). 2. A especificidade do termo, pois "América Latina", quando usado literal e diretamente, não se refere a povos e territórios que são normalmente considerados latino-americanos (por exemplo, os povos indígenas da América Latina). 3. O termo é muito amplo e, ao mesmo tempo, muito específico, uma vez que "América Latina" enfrenta os dois problemas anteriores.

Jorge Gracia (2011a, p. 8) oferece uma maneira de contornar esses problemas ao tomar "América Latina" como se referindo a "tudo nas Américas que não seja americano (EUA) ou canadense". Este critério extensional negativo acerta, desde que seja assumida a compreensão cultural do que seja "americano (EUA)" e "canadense". Sem essa suposição, o critério seria tanto muito específico quanto muito amplo, pois excluiria Porto Rico, que é politicamente parte dos EUA, e incluiria St. Pierre e Miquelon, que são ilhas francesas na costa do Canadá. Mas

Gracia (2011a, p. 8) parece compreender a relevância cultural do termo ao observar que "aquelas partes do Caribe e da América do Sul antes colônias francesas, holandesas ou inglesas, como Haiti e Jamaica" não fazem parte da América Latina (ou seja, não são *culturalmente* compreendidas como tal).

Por outro lado, Eduardo Rabossi (2003) fornece, de forma explícita, um conjunto de critérios intensionais, que ele considera necessários e suficientes como condições de enquadramento na referência "América Latina". Segundo eles, o termo denota certos "estados" do Norte, América Central e do Sul, em virtude de compartilharem "uma origem política comum (conquista espanhola/portuguesa), uma herança linguística semelhante (espanhol/português), uma religião dominante (catolicismo) e condições comparáveis *vis à vis* local, regional, e assuntos internacionais" (Rabossi, 2003, p. 507). Os critérios de Rabossi, apesar de não serem tão amplos, enfrentam ainda o problema de serem muito restritivos, o que os torna insatisfatórios.

A reflexão de Guillermo Hurtado (2010) sobre a adequação do qualificador "latino-americano" ilustra o problema pragmático mencionado acima. Em primeiro lugar, Hurtado também considera que "América Latina" denota uma região culturalmente específica das Américas, individuada pelo apelo à linguagem, sendo uma região das Américas que fala principalmente espanhol, português ou francês. Talvez ciente do problema de ser muito amplo, Hurtado tenta evitá-lo excluindo Quebec da designação de "América Latina" com o argumento aparentemente *ad hoc* de que a região é cercada principalmente pelo Canadá "anglo-saxão". Em qualquer caso, ao se referir a "latino-americano" e "o latino-americano" parece apontar para um problema pragmático decorrente de alguns fatos sobre a introdução desses termos no discurso público. De acordo com Hurtado, há evidências históricas de que eles foram introduzidos no discurso público no final do século XIX pelos franceses, que o fizeram a fim de promover seu interesse nacional em lidar com as nações latinas e católicas das Américas (em oposição a nações protestantes e "anglo-saxãs"). Uma vez que esses termos se emaranharam no pensamento e na linguagem, seu papel no discurso não foi afetado pela derrota dos franceses na região, exceto pelo fato de que "América Latina" passou a ser apenas "um *ideal* de união entre as nações que a compõem" (Hurtado, 2010, p. 11, tradução e ênfase minhas). No final das contas, no entanto, Hurtado continua a usar esses termos sem explicar por que devemos fazê-lo, visto que, segundo a sua própria história, eles foram introduzidos para fins colonialistas

e, portanto, enfrentam o problema pragmático. Além disso, dada essa explicação, parece que esses termos se referem a nada de muito objetivo agora.

Seja como for, passemos a considerar algumas outras opções. "Ibero-americano" e "Hispano-americano" são os parentes mais próximos de "Latino-americano". Nenhuma dessas alternativas está isenta de problemas, uma vez que herdam o problema pragmático enfrentado pelos substantivos do qual derivam, "Iberia" e "Hispania". Esses antigos nomes próprios designam a península europeia hoje dividida em Espanha e Portugal. Assim, cada um deles tomados literalmente tem conotações inaceitáveis para os descendentes das vítimas das políticas coloniais desses países nas Américas.

Por outro lado, "filosofia hispânica" e "filosofia latina" são termos mais recentes cujas características semânticas ainda não foram totalmente estabelecidas pelo uso. Grosso modo, "filosofia hispânica" pode incluir a filosofia ibérica também (Gracia, 2000), enquanto "filosofia latina" é a filosofia de ou sobre os descendentes de latino-americanos no exterior, especialmente nos Estados Unidos (Gracia, 2011b). Como observado acima, nos casos de "Iberoamericano" e "Hispano-americano", tanto "Hispânica" quanto "Latina" também parecem ter herdado o problema pragmático dos nomes próprios dos quais cada uma deriva, sendo que agora espera-se ter ficado mais óbvio para o leitor quais são esses problemas.

Mas pode ser que nenhum desses problemas pragmáticos importe, afinal, para se justificar o uso atual de "latino-americano" ou alguns dos termos alternativos. Isso seria um problema se a referência ao nome próprio do qual qualquer termo deriva fosse direta, no sentido de que não fosse mediada pelo significado descritivo do termo. Por isso, a justificativa para o uso do termo precisa apenas apelar para a convenção linguística.

Referências

Alberdi, J. B., 1840, "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea," in *Escritos póstumos*, vol. 15, pp. 603–619, Buenos Aires: Imp. Juan Bautista Alberdi; page reference is to the reprint in Terán 1988.

Alberini, C., 1927, "Contemporary Philosophic Tendencies in South America," *The Monist*, 37: 328–334.

Ardao, A., 1963, “Assimilation and Transformation of Positivism in Latin America,” *Journal of the History of Ideas*, 24: 515–522.

——, 1979, “Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina,” *Proceedings of the IX Inter-American Congress of Philosophy*, 1: 61–69.

——, 1991, “Prólogo,” in Zea 1991, pp. ix–xxviii.

Beuchot, M., 1996, *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.

——, 2005, “The Study of Philosophy’s History in Mexico as a Foundation for Doing Mexican Philosophy,” in Salles and Millán 2005, pp. 109–130.

Cannabrava, E., 1949, “Present Tendencies in Latin American Philosophy,” *Journal of Philosophy*, 5: 113–119.

Cerutti-Guldberg, H., 1989, “Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation,” *Philosophical Forum*, 20: 43–61.

Coutinho, A., 1943, “Some Considerations on the Problem of Philosophy in Brazil,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 4: 186–193.

Cruz Revueltas, J. C., ed., 2003, *La filosofía en América Latina como problema*, Mexico City: Publicaciones Cruz.

Devés Valdés, E., 2000, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900–1950)*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Dussel, E. D., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Ezcurdia, M., 2003, “Originalidad y presencia,” in Cruz Revueltas 2003, pp. 196–202.

Fornet-Betancourt, R., 2010, “De la Significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo,” *Revista de Filosofía*, 65: 7–19.

Frondizi, R., 1943a. “Tendencies in Contemporary Latin-American Philosophy,” in *Inter-American Intellectual Interchange*, Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas, pp. 35–48.

——, 1943b. “Contemporary Argentine Philosophy,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 4: 180–187.

——, 1949, “Is There an Ibero-American Philosophy?” *Philosophy and Phenomenological Research*, 9: 345–355.

Gaos, J., 1957, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Mexico City: Imp. Universitaria.

García-Ramírez, E., 2011, “On the Invisibility Problem of Latin American Philosophy,” *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 2: 10–17.

Garrido, M., N. R. Orringer, L. M. Valdés and M. M. Valdés, eds., 2009, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid: Cátedra.

Gilson, G., 2006. “The Project of Exact Philosophy: An Interview with Mario Bunge, Frothingham Chair of Logic and Metaphysics, McGill University, Toronto, Canada,” *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 1: 8–10.

Gracia, J. J. E., ed., 1986, *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, Buffalo: Prometheus Books.

——, 1988–89. “Latin American Philosophy Today,” *Philosophical Forum*, 1–2: 4–32.

——, 1993, “Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age,” *Review of Metaphysics*, 46: 475–502.

——, 1996, “Foreword: The Origins of Hispanic Philosophy,” *The History of Philosophy in Colonial Mexico*, M. Beuchot, pp. xi–xxx, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

——, 2000, *Hispanic-Latino identity: A Philosophical Perspective*, Oxford: Blackwell.

——, 2003, “Ethnic Labels and Philosophy: The Case of Latin American Philosophy,” in Mendieta 2003, pp. 57–67.

——, 2008, *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*. Oxford: Blackwell.

——, 2010, “Latin American Philosophy as Ethnic Philosophy: Response to Susana Nuccetelli,” *Inter-American Journal of Philosophy*, 1: 44–54.

——, ed., 2011a, *Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

——, 2011b, “Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought,” in Gracia 2011a, pp. 1–28.

Gracia, J. J. *et al*., 1995, “Latin American philosophy,” in *The Oxford Companion to Philosophy*, T. Honderich, ed., pp. 23–27, Oxford: Oxford University Press.

Gracia, J. J. and I. Jaksić, 1986, “Introduction,” Part III in Gracia 1986, pp. 209–216.

Guttiérrez, G., 1993, *Las Casas: In Search of the Poor Jesus Christ*, Maryknoll, NY: Orbis.

Hurtado, G., 2006, "Two Models of Latin American Philosophy," *Journal of Speculative Philosophy*, 3: 204–213.

——, 2007, *El búho y la serpiente: ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Mexico City: UNAM.

——, 2010, "El diálogo filosófico interamericano como un diálogo para la democracia," *Inter-American Journal of Philosophy*, 1: 1–17.

Ingenieros, J., 1914, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires: Revista de la Universidad de Buenos Aires, Tomo XXVII; page reference is to Buenos Aires: Ediciones L. J. Rosso, 1937.

Kolescov, M., 1990, "El pensamiento filosófico de América latina en la búsqueda de su autenticidad," *Islas*, 96: 42–52.

Kuhn, T. S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Las Casas, B. de, 1550 [1992], *Bartolomé de las Casas: The Only Way*, H. Rand Parish (ed.), Mahwah, New Jersey: Paulist Press.

León-Portilla, M., 1963, *Aztec Thought and Culture*. Norman: University of Oklahoma Press.

Maffie, J., 2009, "Pre-Columbian Philosophies," in Nuccetelli *et al*. 2009, pp. 9–22.

——, 2013, *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*, Boulder: University Press of Colorado.

Marti, O., 1983, "Is There a Latin American Philosophy?" *Metaphilosophy*, 1: 46–52.

Mariátegui, J. C., 1925, "Existe un pensamiento hispano-americano?" *Repertorio Americano*, 17: 113–15. [Available online]

Mendieta, E., ed., 2003, *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Bloomington IN: Indiana University Press.

Miró Quesada, F., 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

——, 1976, *El problema de la filosofía latinoamericana*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

——, 1978, "Posibilidad y límites de una filosofía latino-americana," *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, XVI (43): 75–82.

Monahan, M. J., 2005, “On the Question of Latin American Philosophy,” *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 1: 14–18.

Montemayor, C., 2011, “Engagement and Universality in Latin American Philosophy,” *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 2: 7–12.

Moulines, C. U., 2010, “What Is Characteristic of Latin American Philosophy?” *Metascience*, 19 (3): 457–460.

Navarro, P., 2009, “Deontic Logic and Legal Philosophy,” in Nuccetelli et al. 2009, pp. 439–453.

Nuccetelli, S., 2001, “‘Hispanics,’ ‘Latinos,’ and ‘Iberoamericans’: Naming or Describing?” *Philosophical Forum*, 32: 175–188.

——, 2002, *Latin American Thought: Philosophical Problems and Arguments*, Boulder, Colorado: Westview Press.

——, 2003, “Is ‘Latin American Thought’ Philosophy?” *Metaphilosophy*, 4: 524–537.

——, 2004, “Reference and Ethnic-Group Terms,” *Inquiry*, 6: 528–544.

——, 2009, “Latin American Philosophy,” in S. Nuccetelli *et al.* 2009, pp. 343–356.

——, 2013, “Latin American Ethics,” in *International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette, ed., Cambridge, MA: Wiley-Blackwell, pp. 2970–2979. doi: 10.1002/9781444367072.wbiee648

Nuccetelli, S., O. Schutte, and O. Bueno, eds., 2009, *Blackwell Companion to Latin American Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Nuccetelli, S. and G. Seay, eds., 2004, *Latin American Philosophy: An Introduction with Readings*, Upper Saddle Brook, New Jersey: Prentice Hall.

Nuccetelli, S. and R. Stewart, 2009, “Ethnic-Group Terms,” In S. Nuccetelli *et al*. 2009, pp. 241–252.

Oliver, A. A., 1998, “Latin American Philosophy,” in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig, ed., London: Routledge. [Available online]

Paz, O., 1961, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, New York: Grove Press.

Pereda, C., 2006, “Latin American Philosophy: Some Vices,” *Journal of Speculative Philosophy*, 3: 192–203.

Piossek Prebisch, L., 2008, *Argentina: identidad y utopía*, Tucumán, Argentina: EDUNT.

Rabossi, E., 1994, “Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics, y modales,” *Cuadernos de Filosofía*; page reference is to the reprint in Cruz Revueltas 2003, pp. 34–44.

——, 2003. “Latin American Philosophy,” in *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, T. Baldwin, ed., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 507–512.

——, 2008, *En el comienzo Dios creo el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.

Roig, A., 1976, “The Actual Function of Philosophy in Latin America,” in Gracia 1986, pp. 247–259.

——, 1981a, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

——. 1981b, “Necesidad y posibilidad de un discurso propio,” in Roig 1981a. [Available online]

——, ed., 2000, *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, *Enciclopedia iberoamericana de filosofia*, v. 22. Madrid: Editorial Trotta.

Romero, F., 1941. “Enrique José Varona,” in Romero*, Filósofos y problemas*, Buenos Aires: Losada, 1956, 1–40.

——, 1943, “Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispano-americano,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 2: 127–133.

——, 1944, *Filosofía de la persona y otros ensayos*, Buenos Aires: Losada.

——, 1944, “Sobre la filosofia en Ibero-américa,” in Romero 1944, pp. 147–157.

Sahagún, B. de, 1575–80, *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1950–82.

Salazar Bondy, A., 1967, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*, Lima: Francisco Moncloa Editores.

——, 1968, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Mexico City: Siglo XXI.

Salles, A. and E. Millán-Zaibert, eds., 2005, *The Role of History in Latin American Philosophy: Contemporary Perspectives*, Albany, New York: SUNY Press.

Sturm, F. G., 1980, “Dependence and Originality in Iberoamerican Philosophy,” *International Philosophical Quarterly*, 3: 249–263.

Terán, O., ed., 1988, *Alberdi póstumo*, Buenos Aires: Puntosur.

——, ed., 2004, *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Vargas, M., 2007, "*Real* Philosophy, Metaphilosophy, and Metametaphilosophy: On the Plight of Latin American Philosophy*," CR: The New Centennial Review*, 3: 51–78.

——, 2010, "On the Value of Philosophy: The Latin American Case," *Comparative Philosophy*, 1: 33–52.

Vaz Ferreira, C., 1910, *Lógica viva. Moral para intelectuales*, Caracas: Editorial Ayacucho, 1979.

Vila Bormey, M. T., 1987, "El problema de la autenticidad y originalidad de la filosofía lationamericana en el pensamiento de Augusto Salazar Bondy," *Islas*, 86: 162–171.

Villegas, A., 1963, *Panorama de la filosofia iberoamericana actual*, Buenos Aires: Eudeba,

Williamson, T., 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Zea, L., 1942, "En torno a una filosofia americana," *Cuadernos Americanos*, 3: 63–78.

——, 1948, "The Actual Function of Philosophy in Latin America," in Gracia 1986, pp. 219–230.

——, 1969, *La filosofía Americana como filosofía sin más*, Mexico City: Siglo XXI.

——, 1989, "Identity: A Latin American Philosophical Problem," *Philosophical Forum*, 1–2: 33–42.

——, 1991, *La filosofía como compromiso de liberación*, L. Weinberg de Magis and M. Magallon, eds., Caracas: Biblioteca Ayacucho.

IV. Colonialismo[9]

Margaret Kohn e Kavita Reddy

O colonialismo é uma prática de dominação, que envolve a subjugação de um povo a outro. Uma das dificuldades em definir o colonialismo é a de distingui-lo do imperialismo. Frequentemente, os dois conceitos são tratados como sinônimos. Como o colonialismo, o imperialismo também envolve controle político e econômico sobre um território dependente. A etimologia dos dois termos, entretanto, fornece algumas pistas sobre como eles diferem. O termo colônia vem da palavra latina *colonus*, que significa fazendeiro. Essa raiz nos lembra que a prática do colonialismo geralmente envolvia a transferência da população para um novo território, onde os recém-chegados viviam como colonos permanentes, mantendo a fidelidade política ao seu país de origem. Imperialismo, por outro lado, vem do termo latino *imperium*, que significa comandar. Assim, o termo imperialismo chama a atenção para a forma como um país exerce poder sobre outro, seja por meio de assentamentos, soberania ou mecanismos indiretos de controle.

A legitimidade do colonialismo tem sido uma preocupação de longa data para os filósofos políticos e morais na tradição ocidental. Pelo menos desde as Cruzadas e a conquista das Américas, os teóricos políticos têm lutado contra a dificuldade de reconciliar ideias sobre justiça e direito natural com a prática da soberania europeia sobre povos não ocidentais. No século XIX, a tensão entre o

---

[9] Tradução do verbete "Colonialism" de Margaret Kohn e Kavita Reddy publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição de inverno de 2017), editada por* Edward N. Zalta, URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/colonialism/.
The following is the translation of the entry on Colonialism by Margaret Kohn e Kavita Reddy Latin, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/colonialism/.This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

pensamento liberal e a prática colonial tornou-se particularmente aguda, à medida que o domínio da Europa sobre o resto do mundo atingia seu apogeu. Ironicamente, no mesmo período em que a maioria dos filósofos políticos começou a defender os princípios do universalismo e da igualdade, os mesmos indivíduos ainda defendiam a legitimidade do colonialismo e do imperialismo. Uma forma de reconciliar esses princípios aparentemente opostos era o argumento conhecido como "missão civilizadora", que sugeria que um período temporário de dependência política ou tutela era necessário para que sociedades "incivilizadas" avançassem até o ponto em que fossem capazes de sustentar as instituições liberais e o autogoverno.

O objetivo deste artigo é analisar a relação entre a teoria política ocidental e o projeto do colonialismo. Depois de fornecer uma discussão mais completa do conceito de colonialismo, ele irá explicar como os pensadores europeus justificaram, legitimaram e desafiaram a dominação política. A terceira seção enfoca o liberalismo e a quarta seção discute brevemente a tradição marxista, incluindo a própria defesa de Marx contra o colonialismo britânico na Índia e os escritos anti-imperialistas de Lenin. A quinta seção fornece uma introdução à "teoria pós-colonial" contemporânea. Essa abordagem tem sido particularmente influente nos estudos literários porque chama a atenção para as diversas maneiras como as subjetividades pós-coloniais são constituídas e resistidas por meio de práticas discursivas. A seção final irá apresentar uma crítica indígena do colonialismo-colonizador que emerge tanto como uma resposta às práticas coloniais de dominação e expropriação de terras, costumes e história tradicional quanto às teorias pós-coloniais do universalismo. O principal objetivo do artigo é fornecer uma visão geral da vasta e complexa literatura que explora as questões teóricas emergentes da experiência da colonização europeia.

1. Definição e introdução
2. Lei natural e a era de descobertas
3. Liberalismo e império
4. Marximismo e leninismo
5. Teoria pós-colonial
6. Reconhecimento e revolta nos Estados colonizados

Referências

1. Definição e introdução

O colonialismo não é um fenômeno moderno. A história mundial está repleta de exemplos de uma sociedade que se expande gradualmente ao incorporar um território adjacente e estabelecer seu povo em um território recém-conquistado. Os antigos gregos estabeleceram colônias, assim como os romanos, os mouros e os otomanos, para citar apenas alguns dos exemplos mais famosos. O colonialismo, então, não se restringe a uma época ou lugar específicos. No entanto, no século XVI, o colonialismo mudou decisivamente devido ao desenvolvimento tecnológico da navegação que passou a conectar partes mais remotas do mundo. Os velozes barcos à vela permitiam chegar a portos distantes e manter laços estreitos entre o centro e as colônias. Assim, o projeto colonial europeu moderno surgiu quando se tornou possível mover um grande número de pessoas através do oceano e manter a soberania política apesar da dispersão geográfica. Este artigo usa o termo colonialismo para descrever o processo de colonização europeia e controle político sobre o resto do mundo, incluindo as Américas, Austrália e partes da África e da Ásia.

A dificuldade de definir colonialismo decorre do fato de o termo ser frequentemente usado como sinônimo de imperialismo. Tanto o colonialismo quanto o imperialismo eram formas de conquista que deveriam beneficiar a Europa econômica e estrategicamente. O termo colonialismo é frequentemente usado para descrever a colonização da América do Norte, Austrália, Nova Zelândia, Argélia e Brasil, lugares que eram controlados por uma grande população de residentes europeus permanentes. O termo imperialismo frequentemente descreve casos em que um governo estrangeiro administra um território sem assentamento significativo; exemplos típicos incluem a corrida pela África no final do século XIX e a dominação americana nas Filipinas e em Porto Rico. A distinção entre os dois, no entanto, não é totalmente consistente na literatura. Alguns estudiosos distinguem entre colônias para assentamento e colônias para exploração econômica. Outros usam o termo colonialismo para descrever dependências que são governadas diretamente por uma nação estrangeira e contrastam isso com o imperialismo, que envolve formas indiretas de dominação.

A confusão sobre o significado do termo imperialismo reflete a maneira como o conceito mudou ao longo do tempo. Embora a palavra inglesa imperialismo

não fosse comumente usada antes do século XIX, os elisabetanos já descreviam o Reino Unido como "o Império Britânico". À medida que a Grã-Bretanha começou a adquirir dependências no exterior, o conceito de império foi empregado com mais frequência. O imperialismo era entendido como um sistema de dominação militar e soberania sobre territórios. O trabalho diário do governo podia ser exercido indiretamente por meio de assembleias locais ou governantes indígenas que pagavam tributos, mas a soberania ficava com os britânicos. O afastamento dessa compreensão tradicional do império foi influenciado pela análise leninista do imperialismo como um sistema orientado para a exploração econômica. Segundo Lenin, o imperialismo era o resultado necessário e inevitável da lógica da acumulação do capitalismo tardio. Assim, para Lenin e os marxistas subsequentes, o imperialismo descreveu um estágio histórico do capitalismo em vez de uma prática trans-histórica de dominação política e militar. O impacto duradouro da abordagem marxista é aparente nos debates contemporâneos sobre o imperialismo americano, um termo que geralmente significa hegemonia econômica americana, independentemente de tal poder ter sido exercido direta ou indiretamente (Young, 2001).

Dada a dificuldade de distinguir consistentemente entre os dois termos, este verbete usará o colonialismo como um conceito amplo que se refere ao projeto de dominação política europeia dos séculos XVI ao XX, que culminou com os movimentos de libertação nacional dos anos 1960. O pós-colonialismo será usado para descrever as lutas políticas e teóricas das sociedades que vivenciaram a transição da dependência política para a soberania. Este artigo usará imperialismo como um termo amplo que se refere à dominação econômica, militar e política que é alcançada sem um assentamento europeu permanente significativo.

2. Lei natural e a era das descobertas

A conquista espanhola das Américas gerou um debate teológico, político e ético sobre o uso da força militar para adquirir o controle de terras estrangeiras. Esse debate se deu no marco de um discurso religioso que legitimou a conquista militar como forma de facilitar a conversão e a salvação dos povos indígenas. A ideia de uma "missão civilizadora" não foi de forma alguma invenção dos britânicos no século XIX. Os conquistadores e colonos espanhóis explicitamente justificaram

suas atividades nas Américas em termos de uma missão religiosa para levar o cristianismo aos povos nativos. As Cruzadas forneceram o ímpeto inicial para o desenvolvimento de uma doutrina jurídica que racionalizasse a conquista e a posse de terras infiéis. Enquanto as Cruzadas foram inicialmente enquadradas como guerras defensivas para reclamar terras cristãs conquistadas por não-cristãos, as inovações teóricas resultantes desempenharam um papel importante nas tentativas subsequentes de justificar a conquista das Américas. A alegação central era que o "Mandato Petrino" para cuidar das almas do rebanho humano de Cristo exigia jurisdição papal sobre assuntos temporais e espirituais, e esse controle se estendia aos não-crentes, bem como aos crentes.

A conversão dos povos nativos, entretanto, não forneceu uma justificativa sem problemas para o projeto de conquista ultramarina. A conquista espanhola das Américas estava ocorrendo durante um período de reforma, quando estudiosos humanistas dentro da Igreja foram cada vez mais influenciados pelas teorias do direito natural de teólogos como São Tomás de Aquino. De acordo com o Papa Inocêncio IV, a guerra não poderia ser travada contra os infiéis e eles não poderiam ser privados de suas propriedades simplesmente por não acreditarem. Sob a influência do tomismo, Inocêncio IV concluiu que a força era legítima apenas nos casos em que os infiéis violassem a lei natural. Os descrentes tinham domínio legítimo sobre si mesmos e suas propriedades, mas esse domínio seria revogado se eles se mostrassem incapazes de governar a si mesmos de acordo com princípios que toda pessoa razoável reconheceria. Os espanhóis concluíram rapidamente que os hábitos dos nativos americanos, da nudez à falta de vontade de trabalhar e ao alegado canibalismo, demonstravam claramente sua incapacidade de reconhecer a lei natural. Esse relato dos costumes nativos foi usado para legitimar a escravidão dos índios, que os colonos espanhóis insistiam ser a única maneira de ensiná-los a civilização e apresentá-los ao Cristianismo.

Alguns dos missionários espanhóis enviados ao Novo Mundo, no entanto, notaram que a exploração brutal do trabalho escravo era generalizada enquanto qualquer compromisso sério com a instrução religiosa estava ausente. Membros da ordem dominicana, em particular, notaram a hipocrisia de escravizar os índios por causa de sua suposta barbárie enquanto praticavam uma forma de conquista, guerra e escravidão que reduziu a população indígena de Hispaniola de 250.000 para 15.000 em duas décadas de domínio espanhol. Dado o resultado genocida da "civilização" espanhola, eles começaram a questionar a ideia de uma missão

civilizadora. Bartolomeu de Las Casas e Francisco de Victoria foram dois dos críticos mais influentes da prática colonial espanhola. Victoria deu uma série de palestras sobre os direitos dos índios que aplicavam o tomismo à prática do domínio espanhol. Ele argumentou que todos os seres humanos compartilham a capacidade de racionalidade e têm direitos naturais que derivam dessa capacidade. A partir dessa premissa, ele deduziu que a decisão papal de conceder à Espanha o título das Américas era ilegítima. Ao contrário da posição do Papa Inocêncio IV, Victoria argumentou que nem o Papa nem os espanhóis poderiam subjugar os índios pela prática da fornicação ou adultério como punição às violações da lei natural. Ele observou que o Papa não tinha o direito de fazer guerra aos cristãos e tomar suas propriedades simplesmente porque eram "fornicadores ou ladrões". Se fosse esse o caso, então nenhum domínio de rei europeu estaria seguro. Além disso, de acordo com Victoria, o papa e os governantes cristãos agindo sob seu mandato tinham ainda menos direito de fazer cumprir as leis contra os descrentes, porque eles estavam fora da comunidade cristã, que era o domínio da autoridade papal (Williams, 1990).

Apesar dessa crítica fortemente formulada aos modos dominantes de justificar a conquista espanhola, Victoria concluiu que o uso da força no Novo Mundo era legítimo quando as comunidades indígenas violavam a Lei das Nações, um conjunto de princípios deriváveis da razão e, portanto, universalmente vinculativos. A princípio, pode parecer contraditório que a suposta violação da lei natural pelos índios não tenha justificado a conquista, mas sua violação da Lei das Nações, ela própria derivada da lei natural, justificou. Victoria enfatiza que a Lei das Nações é vinculativa porque "existe claramente um consenso da maior parte do mundo inteiro" (391) e porque os princípios beneficiam "o bem comum de todos". Esta distinção parece basear-se no pressuposto de que outros princípios geralmente associados à lei natural (como as proibições de adultério e idolatria) afetam apenas aqueles que consentem com as práticas, enquanto as violações do Direito das Nações (por exemplo, proibições de viagens pacíficas e comércio) têm consequências para aqueles que não consentem. Em última análise, o entendimento de Victoria sobre o Direito das Nações o levou a defender a prática do colonialismo espanhol, embora ele enfatizasse que a guerra deveria ser limitada às medidas necessárias para atingir os objetivos legítimos do comércio pacífico e do trabalho missionário. Dentro da crítica de Victoria à legalidade e à

moralidade do colonialismo espanhol havia uma racionalização para a conquista, ainda que restritiva ao contexto.

3. Liberalismo e império

A legitimidade do colonialismo também foi um tópico de debate entre os filósofos franceses, alemães e britânicos nos séculos XVIII e XIX. Pensadores iluministas como Kant, Smith e Diderot eram críticos da barbárie do colonialismo e desafiavam a ideia de que os europeus tinham a obrigação de "civilizar" o resto do mundo. À primeira vista, pode parecer relativamente óbvio que os pensadores iluministas desenvolveriam uma crítica ao colonialismo. O sistema de dominação colonial, que envolvia alguma combinação de escravidão, trabalho forçado quase feudal ou expropriação de propriedade, é antitético ao princípio iluminista básico de que cada indivíduo é capaz de raciocinar e autogovernar. O surgimento da teoria política anticolonial, no entanto, exigiu mais do que uma ética universalista que reconhecesse a humanidade compartilhada por todas as pessoas. Como sugerido acima, o universalismo tomista provou ser uma base relativamente fraca para criticar o colonialismo. Dada a tensão entre o universalismo abstrato da lei natural e as práticas culturais reais dos povos indígenas, era fácil interpretar a diferença nativa como evidência de violação da lei natural. Isso, por sua vez, tornou-se uma justificativa para a exploração.

Diderot foi um dos críticos mais contundentes da colonização europeia. Em suas contribuições para a *Histoire des deux Indes* de Raynal, ele desafia a visão de que os povos indígenas se beneficiam da civilização europeia e argumenta que os colonos europeus são os incivilizados. Ele afirma que a cultura ("caráter nacional") ajuda a inculcar moralidade e reforça as normas de respeito, mas essas normas tendem a se dissipar quando o indivíduo está longe de seu país de origem. De acordo com Diderot, os impérios coloniais frequentemente se tornam locais de extrema brutalidade porque os colonos estão longe das instituições legais e das sanções informais e isso enfraquece os hábitos de contenção, expondo todo o instinto natural do homem para a violência (Muthu, 2003).

Diderot também desafia as justificativas dominantes para o colonialismo europeu. Embora ele conceba que é legítimo colonizar uma área que não é realmente habitada, ele insiste que os comerciantes e exploradores estrangeiros

não têm direito de acesso às terras totalmente habitadas. Isso é importante porque o direito ao comércio (entendido como englobando não apenas o comércio, mas também o trabalho missionário e a exploração) foi usado como uma justificativa para a colonização pelos pensadores espanhóis nos séculos XVI e XVII. Emblemática dessa abordagem foi a conclusão de Victoria de que um povo indígena não poderia excluir os comerciantes e missionários pacíficos sem violar o Direito das Nações. Se os povos indígenas resistissem a essas incursões, os espanhóis poderiam legitimamente travar a guerra e conquistar seu território. Diderot desafia especificamente essa visão, observando que os comerciantes europeus provaram ser "perigosos como hóspedes" (Muthu, 2003, p. 75).

Antes que os pensadores iluministas pudessem articular uma crítica convincente do colonialismo, eles tiveram que reconhecer a importância da cultura e a possibilidade do pluralismo cultural. A afirmação de que todos os indivíduos são igualmente dignos de dignidade e respeito era uma base necessária, mas não suficiente, para o pensamento anti-imperialista. Eles também tiveram que reconhecer que a tendência de desenvolver diversas instituições, narrativas e práticas estéticas era uma capacidade humana essencial. O termo francês *moeurs* ou o que hoje seria cultura capta a ideia de que a humanidade do ser humano se expressa nas práticas diferenciadas que adotam como solução para os desafios da existência.

O trabalho dos anti-imperialistas iluministas como Diderot e Kant reflete sua luta com a tensão entre conceitos universalistas como direitos humanos e as realidades do pluralismo cultural. O paradoxo do anti-imperialismo iluminista é que a dignidade humana é entendida como enraizada na capacidade humana universal para a razão. No entanto, quando as pessoas se envolvem em práticas culturais que não são familiares ou perturbadoras para o observador europeu, elas parecem irracionais e, portanto, indignas de reconhecimento e respeito. A solução de Diderot foi identificar a particularidade como o traço humano universal. Em outras palavras, ele enfatizou que todos os seres humanos compartilham desejos semelhantes de criar regras de conduta viáveis que permitem que modos de vida específicos floresçam sem que eles próprios criem injustiças e crueldades severas (Muthu, 2003, p. 77). Existem infinitas variedades de soluções para os desafios colocados pela existência humana. Todas as sociedades precisam encontrar uma maneira de equilibrar o egoísmo individual e a sociabilidade e superar as

adversidades que se originam do ambiente físico. Nessa perspectiva, a própria cultura, mais do que a racionalidade, é a capacidade humana universal.

Ao contrário de muitos outros filósofos políticos dos séculos XVIII e XIX, Diderot não presumiu que as sociedades não ocidentais fossem necessariamente primitivas (por exemplo, sem organização política e social) nem presumiu que formas mais complexas de organização social fossem necessariamente superiores. Uma das principais questões que distinguia os críticos dos proponentes do colonialismo e do imperialismo era sua visão da relação entre cultura, história e progresso. Muitos dos filósofos influentes que escreveram na França e na Inglaterra nos séculos XVIII e XIX haviam assimilado alguma versão da abordagem desenvolvimentista da história associada ao Iluminismo escocês. De acordo com a teoria estadual do desenvolvimento histórico, todas as sociedades passaram naturalmente da caça, ao pastoreio, à agricultura, ao comércio, um processo de desenvolvimento que simultaneamente rastreou um arco cultural da "selvageria", por meio da "barbárie", em direção à "civilização". A "civilização" não foi apenas um marcador de melhoria material, mas também um julgamento normativo sobre o progresso moral da sociedade (Kohn e O'Neill, 2006).

A linguagem da civilização, selvageria e barbárie é difundida por escritores diversos como Edmund Burke, Karl Marx e John Stuart Mill. Portanto, seria incorreto concluir que uma teoria desenvolvimentista da história é distinta da tradição liberal; no entanto, dado que figuras do Iluminismo escocês como Ferguson e Smith estavam entre seus principais expositores, ele está fortemente associado ao liberalismo. O próprio Smith se opôs ao imperialismo por razões econômicas. Ele achava que as relações de dependência entre a metrópole e a periferia distorciam os mecanismos de autorregulação do mercado e preocupava-se com o fato de que o custo da dominação militar seria oneroso para os contribuintes (Pitts, 2005). A ideia de que a civilização é o culminar de um processo de desenvolvimento histórico, no entanto, mostrou-se útil para justificar o imperialismo. Segundo Uday Mehta, o imperialismo liberal foi o produto da interação entre universalismo e história do desenvolvimento (1999). Uma doutrina central do liberalismo sustenta que todos os indivíduos compartilham a capacidade de raciocínio e autogoverno. A teoria da história do desenvolvimento, entretanto, modifica esse universalismo com a noção de que essas capacidades só surgem em um determinado estágio da civilização (McCarthy, 2009). Por exemplo, de

acordo com John Stuart Mill (doravante Mill), os selvagens não têm a capacidade de autogoverno por causa de seu amor excessivo pela liberdade. Servos, escravos e camponeses em sociedades bárbaras, por outro lado, podem ser tão educados na obediência que sua capacidade de racionalidade pode ser sufocada. Somente a sociedade comercial produz as condições materiais e culturais que permitem aos indivíduos realizar seu potencial para a liberdade e o autogoverno. De acordo com essa lógica, sociedades civilizadas como a Grã-Bretanha estão agindo no interesse dos povos menos desenvolvidos, governando-os. O imperialismo, a partir desta perspectiva, não é principalmente uma forma de dominação política e exploração econômica, mas sim uma prática paternalista de governo que exporta "civilização" (por exemplo, modernização) a fim de promover o aprimoramento dos povos nativos. O governo despótico, e Mill não hesita em usar este termo, é um meio para o fim da melhoria e, em última instância, do autogoverno.

Mill, um funcionário de longa data da British East India Company, reconheceu que o governo despótico de um povo estrangeiro poderia levar à injustiça e à exploração econômica. Esses abusos, se não controlados, podem minar a legitimidade e a eficácia do projeto imperial. Em *Considerations on Representative Government* (1861), Mill identifica quatro razões pelas quais os povos estrangeiros, como os europeus, por exemplo, não são adequados para governar colônias. Em primeiro lugar, é improvável que os políticos estrangeiros tenham o conhecimento das condições locais necessárias para resolver problemas de política pública de forma eficaz. Em segundo lugar, dadas as diferenças culturais, linguísticas e frequentemente religiosas entre colonizadores e colonizados, os colonizadores provavelmente não se simpatizarão com os povos nativos e provavelmente agirão com tirania. Terceiro, mesmo que os colonizadores realmente tentem tratar os povos nativos com justiça, sua tendência natural de simpatizar com aqueles semelhantes a eles, sendo eles os outros colonos ou mercadores estrangeiros, provavelmente os levariam a julgamentos distorcidos em casos de conflito. Por fim, segundo Mill, colonos e mercadores vão ao exterior para adquirir riquezas com pouco esforço ou risco, o que significa que sua atividade econômica muitas vezes explora o país colonizado ao invés de desenvolvê-lo. Esses argumentos ecoam pontos apresentados nos volumosos escritos de Edmund Burke atacando o desgoverno na Índia, mais notavelmente o famoso discurso de Burke sobre o projeto de lei da Índia oriental de Fox (1783).

Estudos recentes, no entanto, desafiaram a visão de Burke que se diz oponente do imperialismo. Daniel O'Neill argumentou que Burke fora um defensor ferrenho do Império Britânico no século XVIII (2016). De acordo com O'Neill, a defesa do império por Burke era ideologicamente consistente com sua oposição conservadora em relação à Revolução Francesa.

A solução de Mill para o problema do mau governo imperial foi evitar a supervisão parlamentar em favor de um corpo administrativo especializado. Os membros deste órgão especializado teriam formação para adquirir conhecimentos relevantes das condições locais. Pagos pelo governo, eles não se beneficiariam pessoalmente da exploração econômica e poderiam arbitrar os conflitos entre colonos e povos indígenas de forma justa. Mill, no entanto, não foi capaz de explicar como garantir um bom governo onde aqueles que detêm o poder político não prestavam contas à população. Nesse sentido, a escrita de Mill é emblemática do fracasso do pensamento imperial liberal.

Os pensadores liberais do século XIX tinham uma série de pontos de vista sobre a legitimidade da dominação e conquista estrangeira. Alexis de Tocqueville, por exemplo, defendeu o colonialismo que não se baseia na ideia de uma "missão civilizadora". Tocqueville reconheceu que o colonialismo provavelmente não trouxe um bom governo aos povos nativos, mas isso não o levou a se opor ao colonialismo, já que seu apoio se sustentava inteiramente na maneira como beneficiava a França. Tocqueville insistiu que as colônias francesas na Argélia aumentariam a estatura da França em relação a rivais como a Inglaterra. As colônias forneceriam uma saída para o excesso de população que causou desordem na França. Tocqueville também sugeriu que os esforços imperiais incitariam um sentimento de patriotismo que contrabalançaria as forças centrífugas modernas do materialismo e do conflito de classes.

Tocqueville estava ativamente engajado no avanço do projeto de colonização francesa da Argélia. A primeira análise de Tocqueville do colonialismo francês foi publicada durante sua campanha eleitoral de 1837, no pleito por uma cadeira na Câmara dos Deputados. Como membro da Câmara dos Deputados, Tocqueville defendeu a expansão da presença francesa na Argélia. Ele viajou para a Argélia em 1841 redigindo um "Ensaio sobre a Argélia" que serviu de base para dois relatórios parlamentares sobre o tema (Tocqueville, 1841). Ao contrário dos defensores mais ingênuos da "missão civilizadora", Tocqueville admitiu que a brutal ocupação militar pouco fez para introduzir um bom governo ou promover a

civilização. Em uma aparente reversão da teoria dos quatro estágios do Iluminismo escocês, ele reconheceu que "agora estamos lutando de forma muito mais bárbara do que os próprios árabes" e "é do lado deles que encontramos a civilização" (Tocqueville, 1841, p. 70). Essa constatação, entretanto, não implicava uma crítica à brutalidade francesa. Em vez disso, Tocqueville defendeu táticas polêmicas, como destruição de safras, confisco de terras e apreensão de civis desarmados. Seus textos, no entanto, fornecem pouco em termos de justificativa filosófica e ele descarta toda a tradição da guerra justa, afirmando: "Eu acredito que o direito de guerra nos autoriza a devastar o país". (Tocqueville, 1841, p. 70). Nos escritos de Tocqueville sobre a Argélia, o interesse nacional francês é primordial e as considerações morais estão explicitamente subordinadas aos objetivos políticos.

A análise de Tocqueville a respeito da Argélia reflete pouca ansiedade sobre sua legitimidade e muita preocupação com a pragmática de uma governança colonial eficaz. A estabilidade do regime, segundo ele, dependia da capacidade da administração colonial de fornecer um bom governo aos colonos franceses. Tocqueville enfatizou que a centralização excessiva da tomada de decisões em Paris combinada com as práticas arbitrárias da liderança militar local significava que os colonos franceses não tinham segurança em suas propriedades, muito menos os direitos políticos e civis que estavam acostumados à França. Tocqueville não se incomodou com o uso da lei marcial contra os povos indígenas, mas sentiu que era contraproducente quando aplicada aos franceses. Para Tocqueville, o sucesso do empreendimento francês na Argélia dependia inteiramente da atração de um grande número de colonos franceses permanentes. Visto que estava se provando impossível conquistar a lealdade dos povos indígenas, a França não poderia manter a Argélia sem criar uma comunidade estável de colonos. Os nativos seriam governados por dominação militar e os franceses seriam seduzidos a se estabelecer por meio da promessa de ganho econômico em um ambiente que reproduzisse, tanto quanto possível, a vida cultural e política da França. Após um breve período de otimismo sobre o "amálgama" das raças em sua "Segunda Carta sobre a Argélia" (Tocqueville, 1837, p. 25), Tocqueville entendeu o mundo colonial em termos de oposição permanente de colonizador e nativo, oposição estruturada para garantir o benefício econômico do primeiro.

Estudos recentes também chamaram a atenção para os escritos de figuras menos canônicas (Bell, 2016). Em *Mr. Mothercountry*, Keally McBride (2016) enfoca a carreira de James Stephen e usa novas pesquisas de arquivos

para explorar a lacuna entre a prática da administração colonial e o ideal do Estado de Direito. Em *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, Karuna Mantena (2010) desafia a ideia de que as noções liberais de progresso e civilização desempenharam um papel central na justificação do império vitoriano. Mantena mostra que o trabalho do estudioso jurídico vitoriano Henry Maine desempenhou um papel importante na mudança rumo a um novo culturalismo que enfatizou os perigos e as dificuldades de tentar civilizar os povos nativos.

4. Marxismo e leninismo

Nos últimos anos, os estudiosos têm dedicado menos atenção aos debates sobre o colonialismo dentro da tradição marxista. Isso reflete a influência decrescente do marxismo na academia e na prática política. O marxismo, entretanto, influenciou a teoria pós-colonial e os movimentos de independência anticoloniais em todo o mundo. Os marxistas chamaram a atenção para a base material da expansão política europeia e desenvolveram conceitos que ajudam a explicar a persistência da exploração econômica após o fim do governo político direto.

Embora Marx nunca tenha desenvolvido uma teoria do colonialismo, sua análise do capitalismo enfatizou sua tendência inerente de se expandir em busca de novos mercados. Em suas obras clássicas como *O manifesto comunista*, *Grundrisse* e *O capital*, Marx previu que a burguesia continuaria a criar um mercado global e a minar as barreiras locais e nacionais para sua própria expansão. A expansão é um produto necessário da dinâmica central do capitalismo: a superprodução. A competição entre os produtores os leva a cortar salários, o que por sua vez leva a uma crise de subconsumo. A única maneira de evitar o colapso econômico é encontrar novos mercados para absorver o excesso de bens de consumo. Da perspectiva marxista, alguma forma de imperialismo é inevitável. Ao exportar população para territórios estrangeiros ricos em recursos, uma nação cria um mercado para produtos industriais e uma fonte confiável de recursos naturais. Por outro lado, os países mais fracos podem enfrentar a escolha de admitir voluntariamente produtos estrangeiros que prejudiquem a indústria nacional ou de se submeter ao domínio político, que terá o mesmo objetivo.

Em uma série de artigos de jornal publicados na década de 1850 no *New York Daily Tribune*, Marx discutiu especificamente o impacto do colonialismo britânico na Índia. Sua análise era consistente com sua teoria geral de mudança política e econômica. Ele descreveu a Índia como uma sociedade essencialmente feudal que vivencia o doloroso processo de modernização. De acordo com Marx, no entanto, o "feudalismo" indiano era uma forma distinta de organização econômica. Ele chegou a essa conclusão porque acreditava (incorretamente) que as terras agrícolas na Índia eram de propriedade comum. Marx usou o conceito de "despotismo oriental" para descrever um tipo específico de dominação de classe que usava o poder de tributação do estado para extrair recursos do campesinato. Segundo Marx, o despotismo oriental surgiu na Índia porque a produtividade agrícola dependia de obras públicas de grande escala, como a irrigação, que só podiam ser financiadas pelo Estado. Isso significava que o estado não poderia ser facilmente substituído por um sistema de autoridade mais descentralizado. Na Europa Ocidental, a propriedade feudal poderia ser transformada gradualmente em propriedade privada e alienável na terra. Na Índia, a propriedade comunal da terra tornou isso impossível, bloqueando assim o desenvolvimento da agricultura comercial e dos mercados livres. Visto que o "despotismo oriental" inibiu o desenvolvimento nativo da modernização econômica, a dominação britânica tornou-se o agente da modernização econômica.

A análise de Marx do colonialismo como uma força progressiva trazendo modernização para uma sociedade feudal atrasada soa como uma racionalização transparente para a dominação estrangeira. Seu relato da dominação britânica, no entanto, reflete a mesma ambivalência que ele mostra em relação ao capitalismo na Europa. Em ambos os casos, Marx reconhece o imenso sofrimento causado durante a transição da sociedade feudal para a burguesa, ao mesmo tempo que insiste que a transição é necessária e, em última análise, progressiva. Ele argumenta que a penetração do comércio exterior causará uma revolução social na Índia. Para Marx, essa revolução tem consequências positivas e negativas. Quando os camponeses perdem seus meios de subsistência tradicionais, há muito sofrimento humano, mas ele também aponta que as comunidades tradicionais das aldeias não são idílicas. Em vez disso, são locais de opressão de casta, escravidão, miséria e crueldade. O primeiro estágio do processo de modernização fora totalmente negativo, porque os pobres pagam pesados impostos para apoiar o domínio britânico e suportar a turbulência econômica que resulta do excesso de

algodão inglês produzido barato. Por fim, no entanto, os comerciantes britânicos começaram a perceber que os indianos não podiam pagar por tecidos importados ou pela administração britânica se não produzissem bens para o comércio de forma eficiente, o que forneceria um incentivo para o investimento britânico em termos de produção e infraestrutura. Embora Marx acreditasse que o domínio britânico fosse motivado pela ganância e exercido por meio da crueldade, ele sentia que tal domínio ainda havia sido o agente do progresso. Assim, a discussão de Marx sobre o domínio britânico na Índia assume três dimensões: um relato do caráter progressivo do domínio estrangeiro, uma crítica do sofrimento humano envolvido no processo e um argumento final de que o domínio britânico deveria ser temporário se o potencial progressivo tivesse que ser realizado.

Lenin desenvolveu sua análise da dominação política e econômica do Ocidente em seu panfleto *Imperialism: The Altofay of Capitalism* (1917). Lenin teve uma visão mais explicitamente crítica do imperialismo. Ele observou o imperialismo como uma técnica que permitia aos países europeus adiar a inevitável crise revolucionária doméstica exportando seus próprios fardos econômicos para os estados mais fracos. Lenin argumentou que o imperialismo do final do século XIX fora impulsionado pela lógica econômica do capitalismo tardio. A queda da taxa de lucro causara uma crise econômica que só poderia ser resolvida com a expansão territorial. Os conglomerados capitalistas foram compelidos a se expandir além de suas fronteiras nacionais em busca de novos mercados e recursos. Em certo sentido, essa análise é totalmente consistente com Marx, que via o colonialismo europeu como contínuo, *pari passu* ao processo de expansão interna dentro dos Estados e por toda a Europa. Tanto Marx quanto Lenin pensavam que o colonialismo e o imperialismo resultavam da mesma lógica que impulsionava o desenvolvimento econômico e a modernização das áreas periféricas da Europa. Mas havia um elemento distintivo da análise de Lenin. Uma vez que o capitalismo tardio havia sido organizado em torno de monopólios nacionais, a competição pelos mercados tomou a forma de competição militar entre Estados que poderiam ser dominados para seu benefício econômico exclusivo e não de territórios.

Teóricos marxistas, incluindo Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky e Nikolai Bukharin, também exploraram a questão do imperialismo. A posição de Kautsky em especial é importante porque sua análise introduziu conceitos que continuam a desempenhar um papel proeminente na teoria dos sistemas mundiais

contemporâneos e nos estudos pós-coloniais. Kautsky desafia a suposição de que o imperialismo levaria ao desenvolvimento das áreas sujeitas à exploração econômica. Ele sugere que o imperialismo seja uma relação relativamente permanente que estrutura as interações entre dois tipos de países (Young, 2001). Embora o imperialismo inicialmente tenha assumido a forma de competição militar entre países capitalistas, isso teria resultado em conluio entre os interesses capitalistas para manter um sistema estável de exploração do mundo não desenvolvido. O defensor contemporâneo mais influente dessa visão é Immanuel Wallerstein, conhecido pela teoria dos sistemas mundiais. De acordo com essa teoria, o sistema-mundo é um conjunto relativamente estável de relações entre os estados centrais e periféricos. Esta divisão internacional do trabalho está estruturada para beneficiar os estados centrais (Wallerstein, 1974-1989) e transfere recursos da periferia para o centro.

5. Teoria pós-colonial

Do ponto de vista da teoria dos sistemas mundiais, a exploração econômica da periferia não requer necessariamente dominação política ou militar direta. Na mesma linha, os teóricos literários contemporâneos têm chamado a atenção para práticas de representação que reproduzem uma lógica de subordinação que perdura mesmo após as ex-colônias ganharem independência. O campo dos estudos pós-coloniais foi influenciado pelo livro pioneiro de Edward Said, *Orientalism*. Em *Orientalism*, Said aplicou a técnica de análise do discurso de Michel Foucault à produção de conhecimento sobre o Oriente Médio. O termo orientalismo descreveu um conjunto estruturado de conceitos, suposições e práticas discursivas que foram usados para produzir, interpretar e avaliar o conhecimento sobre povos não europeus. A análise de Said possibilitou aos estudiosos desconstruir textos literários e históricos, a fim de compreender como eles refletiam e reforçavam o projeto imperialista. Ao contrário de estudos anteriores que enfocavam a lógica econômica ou política do colonialismo, Said chamava atenção para a relação entre conhecimento e poder. Ao colocar em primeiro plano o trabalho cultural e epistemológico do imperialismo, Said foi capaz de minar o pressuposto ideológico do conhecimento livre de valores e mostrar que "conhecer o Oriente" fazia parte do projeto de dominá-lo. *Orientalism* pode ser

visto como uma tentativa de estender o terreno geográfico e histórico da crítica pós-estruturalista da epistemologia ocidental.

Said usa o termo Orientalismo de várias maneiras diferentes. Em primeiro lugar, Orientalismo é um campo específico de estudo acadêmico sobre o Oriente Médio e a Ásia, embora Said conceba de forma bastante ampla para abranger história, sociologia, literatura, antropologia e, especialmente, a filologia. Ele também a identifica como uma prática que ajuda a definir a Europa ao criar uma representação estável de seu outro, seu exterior constitutivo. Orientalismo é uma forma de caracterizar a Europa traçando uma imagem ou ideia contrastante, baseada em uma série de oposições binárias (racional/irracional, mente/corpo, ordem/caos) que administram e deslocam as ansiedades europeias. Por fim, Said enfatiza que é também uma forma de exercer autoridade, organizando e classificando os saberes sobre o Oriente. Essa abordagem discursiva é distinta tanto da visão materialista de que o conhecimento é simplesmente um reflexo de interesses econômicos ou políticos quanto da visão idealista de que o estudo é desinteressado e neutro. Seguindo Foucault, Said descreve o discurso como uma forma de conhecimento que não é usada instrumentalmente a serviço do poder, mas ele mesmo é uma forma de poder.

A segunda contribuição quase canônica para o campo da teoria pós-colonial é “Can the Subaltern Speak?” (1988) de Gayatri Spivak. Spivak trabalha dentro da problemática da representação de Said, mas a estende à academia contemporânea. Spivak questiona a ideia de discurso subalterno transparente. Quando estudiosos bem-intencionados querem deixar os subalternos “falarem por si mesmos”, eles esperam que removendo o intermediário (o especialista, o juiz, o administrador imperial, a elite local) permitirá que surja alguma verdade autêntica baseada na experiência. Mas a própria experiência é constituída por meio da representação; portanto, negar o problema da representação não o faz desaparecer, mas apenas o torna mais difícil de reconhecê-lo. A afirmação central do ensaio é que “a representação não definhou”. Já que o poder está em toda parte, até na própria linguagem, transparência e autenticidade são impossíveis; isso significa que o trabalho confuso e controverso de interpretação é necessário.

Aijaz Ahmad argumentou que, apesar das afirmações de Spivak de estar trabalhando dentro da tradição marxista, seus ensaios exibem desprezo pelo materialismo, racionalismo e progresso, as características centrais do marxismo (Ahmad, 1997). De acordo com Ahmad, Spivak está preocupado com as narrativas

do capitalismo, e não com as estruturas institucionais e os efeitos materiais do capitalismo como modo de produção. A forte crítica de Spivak aos movimentos que essencializam os sujeitos subalternos lançam dúvidas sobre a premissa básica da política marxista, que privilegia o proletariado como um grupo com interesses compartilhados e verdadeiros que são produzidos pelo sistema capitalista.

Vivek Chibber (2013) e Dipesh Chakrabarty (2007) abordaram essas questões. Em seu influente livro *Provincializing Europe*, Chakrabarty argumenta que conceitos distintamente europeus, como espaço desencantado, tempo secular e soberania, informam as ciências sociais. Quando esses padrões são tratados como universais, o terceiro mundo é visto como incompleto ou inexistente. Chibber desafia a posição. Chibber avança uma crítica dos Estudos Subalternos e defende categorias universais como capitalismo, classe, racionalidade e objetividade. Ele argumenta que essas categorias não precisam ser reducionistas ou eurocêntricas e que são úteis para iluminar a motivação dos atores políticos e as restrições estruturais enfrentadas pelos líderes em países como a Índia.

Esse debate reflete uma tensão que permeia o campo dos estudos pós-coloniais. Embora alguns pensadores utilizem tanto o marxismo quanto o pós-estruturalismo, as duas teorias têm objetivos, métodos e suposições diferentes. Nas humanidades, a teoria pós-colonial tende a refletir a influência do pensamento pós-estruturalista, enquanto os teóricos da descolonização se concentram na história social, economia e instituições políticas. Enquanto a teoria pós-colonial está associada às questões de hibridez, diáspora, representação, narrativa e conhecimento/poder, as teorias de descolonização estão preocupadas com revolução, desigualdade econômica, violência e identidade política.

Alguns estudiosos começaram a questionar a utilidade do conceito de teoria pós-colonial. Como a ideia da teoria escocesa dos quatro estágios, uma teoria com a qual parecia ter pouco em comum, o próprio conceito de pós-colonialismo parece se basear em uma compreensão progressiva da história (McClintock, 1992). Sugere, talvez inconscientemente, que os conceitos centrais de hibridez, alteridade, particularidade e multiplicidade podem levar a uma espécie de dogmatismo metodológico ou lógica de desenvolvimento. Além disso, o termo "colonial" como um marcador desse domínio de investigação também é problemático na medida em que sugere semelhanças historicamente implausíveis entre territórios que experimentaram técnicas de dominação muito diferentes. Assim, o impulso crítico por trás da teoria pós-colonial voltou-se sobre si mesmo,

chamando a atenção para a maneira como ela pode ser marcada pelo desejo utópico de transcender o trauma do colonialismo (Gandhi, 1998).

6. Reconhecimento e revolta nos Estados colonizados

Estudiosos indígenas têm articulado uma crítica ao pós-colonialismo, observando que o conceito obscurece a existência contínua de estados colonizados. Um ponto de controvérsia na literatura de teoria política indígena contemporânea é até que ponto é desejável participar das instituições jurídicas e políticas coloniais para transformá-las. No centro desse debate está a questão de saber se a acomodação institucional voltada para a reconciliação avança os interesses indígenas ou reproduz ainda mais as condições de dominação que apenas perpetuam a relação histórica entre colonos e colonos. Um grupo de estudiosos enfatiza a política de recusa e ressurgimento. Em *Mohawk Interruptus: A Political Life Across the Borders of Settler States* (2014), Audra Simpson argumenta que as práticas democráticas contemporâneas de reconhecimento transformam os povos indígenas de nações soberanas em cidadãos de minorias étnicas. Ela sugere que a luta pelo autogoverno requer uma política de recusa. O problema com a política de reconciliação é que ela permanece em um sistema que é guiado pela lógica do liberalismo ocidental e estruturado por suas hierarquias concomitantes. O ressurgimento é melhor alcançado por meio da política de recusa, que visa a autodeterminação e soberania por meio da reintegração da cultura e dos costumes indígenas.

Em *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom* (2005), Taiaiake Alfred argumenta que uma mudança significativa na condição colonial requer uma transformação duradoura da sociedade por meio do ressurgimento indígena. De acordo com Alfred, a reintegração indígena não pode ocorrer dentro da estrutura liberal ocidental porque os imperativos do capitalismo contrastam fortemente com os dos modos de vida indígenas. Portanto, as tentativas liberais de reconciliação sempre vão contra os esforços de autodeterminação das comunidades indígenas. Em *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence* (2011), Leanne Betasamosake Simpson aponta que a reconstrução precisa começar de dentro, e os povos indígenas exigem não apenas o restabelecimento da história pré-colonial e

costumes, mas também a reintrodução das tradições indígenas de governança e cultura por meio da tradição oral de contar histórias como uma estrutura para informar a experiência social.

Glen Coulthard expande o quadro teórico de ressurgimento e recusa em *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (2014) e apresenta uma análise crítica das experiências históricas e políticas dos povos indígenas no Canadá. Coulthard argumenta que os métodos atuais de reconciliação tendem a desistoricizar e neutralizar atos de expropriação, violência e deslocamento de povos indígenas de suas terras e culturas. Para Coulthard, o colonialismo dos colonos é um processo contínuo, não apenas o legado de injustiças do passado. Isso é evidente nas reivindicações de terras não resolvidas, na expropriação de terras, nas limitações impostas aos governos indígenas e no deslocamento dos modos de vida indígenas, que estão vinculados ao acesso aos territórios tradicionais. Em vez de confiar no reconhecimento a partir de dentro da relação colonizado-colonizador, Coulthard defende a soberania indígena informada por um movimento intelectual, social, político e artístico que incorpora uma "revitalização auto-reflexiva" de valores, princípios e práticas culturais tradicionais.

O título do livro de Coulthard alude a *Black Skin, White Masks* (1952), o trabalho pioneiro de Frantz Fanon. Escrevendo na década de 1950, Fanon desafiou o universalismo abstrato da filosofia ocidental, mostrando como o universalismo serve para estruturar uma relação hierárquica entre o colono e o colonizado. A teoria crítica de Fanon desafia a suposição de que as noções europeias de progresso realmente promovem a justiça e garantem o benefício mútuo. Em *Black Skin, White Masks*, Fanon enfoca o desenvolvimento da consciência negra, explorando a alienação psicológica e o deslocamento causado pela dominação colonial. Ele descreve um *self* dividido que se identifica com a cultura francesa, mesmo quando experimenta a exclusão dos ideais de universalismo, igualdade e razão. A leitura de Fanon por Coulthard lança luz sobre sua visão de que o reconhecimento cultural pelo estado colonial é uma solução. Seguindo Fanon, ele conclui que o reconhecimento paternalista serve para legitimar o estado colonial e dividir ainda mais os súditos indígenas.

Outros estudiosos, entretanto, argumentam que é possível alcançar uma reconciliação bem-sucedida por meio de deliberação e procedimentos democráticos. Em *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous*

Philosophy (2006), Dale Turner sugere que a maneira de minar a dinâmica de poder que perpetuam as condições do colonialismo é por meio da participação nas instituições jurídicas e políticas do estado canadense. Turner argumenta que os "guerreiros da palavra", que fazem a mediação entre as comunidades indígenas e as instituições legais e políticas, devem garantir a preservação e expansão dos direitos indígenas dentro da comunidade mais ampla. Turner argumenta que uma relação efetiva entre os povos canadenses e indígenas só surgirá de um diálogo baseado em pressupostos democráticos de igualdade e respeito. Esse diálogo implica que os povos indígenas, para estabelecer reivindicações de distinção cultural, aprendam como se engajar nos discursos jurídicos e políticos do estado canadense de maneiras mais eficazes (Turner, 2006, p. 5).

A luta pela autodeterminação indígena não é exclusiva do Canadá. Em vez disso, movimentos indígenas em direção à autodeterminação surgiram na América do Norte e do Sul, Ásia, Austrália, Nova Zelândia e outros territórios. Acadêmicos, como Ronald Niezen (2003), Will Kymlicka (2013) e Sheryl Lightfoot (2016), escreveram sobre o tema das lutas internacionais dos povos indígenas pelos direitos individuais e coletivos. Modelos baseados em reconhecimento internacional ganharam impulso desde a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas de 2007. Lightfoot destaca o potencial revolucionário dos movimentos internacionais para permitir uma voz coletiva onde as lutas locais podem se aglutinar estrategicamente em uma plataforma global. Reconhecendo as variações locais, os povos indígenas desenvolveram um movimento além das fronteiras nacionais que se esforçam para reconhecer a autonomia política ao abordar questões em torno dos direitos à terra e distinção cultural.

Referências

Ahmad, Aijaz, 1994. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.

Alfred, Taiaiake, 2005. *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Toronto: University of Toronto Press.

Bell, Duncan, 2016. *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*, New Jersey: Princeton University Press.

Burke, Edmund, 2000. *On Empire, Liberty and Reform: Speeches and Letters*, David Bromwich (ed.), New Haven: Yale University Press.

Chakrabarty, Dipesh, 2007. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey: Princeton University Press.

Chibber, Vivek, 2013. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London: Verso.

Coulthard, Glen, 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fanon, Frantz, 1952 [2008]. *Black Skin, White Masks*, Richard Philcox (trans.), New York: Grove Press.

Gandhi, Leela, 1988. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York: Columbia University Press.

Guha, Ranajit and Spivak, Gayatri, 1988. *Selected Subaltern Studies*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Kohn, Margaret, 2010. "Post-colonial Theory," in Duncan Bell (ed.), *Ethics and World Politics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 200–218.

Kohn, Margaret and O'Neill, Daniel, 2006. "A Tale of Two Indias: Burke and Mill on Racism and Slavery in the West Indies," *Political Theory*, 34: 192–228.

Kymlicka, Will, 2013. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York: Oxford University Press.

Lightfoot, Sheryl, 2016. *Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution*, New York: Routledge.

Marx, Karl, 1972. *On Colonialism: Articles from the New York Tribune and other writings*, New York: International Publishers.

Mantena, Karuna, 2010. *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, New Jersey: Princeton University Press.

McBride, Keally, 2016. *Mr. Mothercountry: The Man Who Made the Rule of Law*, New York: Oxford University Press.

McCarthy, Thomas, 2009. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, New York: Cambridge University Pres.

McClintock, Anne, 1992, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism," *Social Text*, 31/32: 84–98.

Mehta, Uday, 1999. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago: University of Chicago Press.

Mill, John Stuart, 1861. *Considerations on Representative Government*, in *Collected Works of John Stuart Mill* (Volume XIX), John Robinson (ed.), Toronto: University of Toronto Press, 1963, pp. 371–577.

Muthu, Sankar, 2003. *Enlightenment Against Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Niezen, Ronald, 2003. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press.

O'Neill, Daniel, 2016. *Edmund Burke and the Conservative Logic of Empire*, Oakland: University of California Press.

Pagden, Anthony, 1990. *Spanish Imperialism and Political Imagination*, New Haven, CT: Yale University Press.

Pitts, Jennifer, 2005. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Said, Edward, 1979. *Orientalism*, New York: Vintage.

Simpson, Audra, 2014. *Mohawk Interruptus: A Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham: Duke University Press.

Simpson, Leanne, 2011. *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.

Spivak, Gayatri, 1988. "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 271–313.

Tocqueville, Alexis, 1837, "Second Letter on Algeria," in *Writings on Empire and Slavery*, Jennifer Pitts (ed. and trans.), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 14–26.

Tocqueville, Alexis, 1841, "Essay on Algeria," in *Writings on Empire and Slavery*, Jennifer Pitts (ed. and trans.), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 59–116.

Turner, Dale, 2006. *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.

Victoria, Franciscus de, 1917. *On the Indians Lately Discovered*, E. Nys (ed.), Washington: Carnegie Institute.

Wallerstein, Immanuel, 1974–1989. *The Modern World System*, 3 volumes, New York: Academic Press.

Williams, Robert, 1990. *The American Indian in Western Legal Thought*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Young, Robert, 2001. *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.

V. Liberalismo na América Latina[10]

Faviola Rivera

O liberalismo foi o discurso político dominante na América Latina durante a maior parte do século XIX. Inicialmente, na primeira metade do século, era um discurso de libertação do domínio colonial na América hispânica. Mais tarde, na segunda metade, o liberalismo foi firmemente estabelecido como uma ideologia de construção nacional na maior parte da região. No entanto, em meados do século XX, o liberalismo havia praticamente desaparecido da cena política, exceto no caso da Colômbia, onde o partido liberal continuou a ser uma opção política viva até o final do século. Apesar de ter se tornado o discurso político dominante no século XIX, não existe "liberalismo" latino-americano ou hispano-americano, se por este último entendemos algo como uma teoria política unificada e internamente coerente. Em vez disso, o que emergiu no século XIX foi um movimento político que pode ser apropriadamente chamado de "liberal", na medida em que os atores políticos adotaram ideias liberais ou se identificaram como "liberais", ou ambos. Embora esse movimento político tenha começado a tomar forma após as guerras de independência da Espanha e Portugal, a autoidentificação como membro de um grupo liberal tornou-se possível em meados do século, quando a posição liberal se tornou mais definida em relação à oposição política conservadora.

---

[10] Tradução do verbete "Liberalism in Latin America" de Faviola Rivera publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy (First published Mon Feb 1, 2016), editada por* Edward N. Zalta, URL = https://plato.stanford.edu/entries/liberalism-latin-america/.
The following is the translation of the entry on Liberalism in Latin America by Faviola Rivera, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (*First published Mon Feb 1, 2016*). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at https://plato.stanford.edu/entries/liberalism-latin-america/.This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at https://plato.stanford.edu/entries/liberalism-latin-america/. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

Uma dificuldade para a reconstrução do liberalismo na América Latina reside no fato de que os atores políticos empregaram principalmente ideias liberais a fim de pressionar por fins políticos específicos, mas não estavam muito preocupados com a teorização sistemática. Os intelectuais liberais eram figuras públicas empenhadas na tarefa de defender as ideias liberais a fim de transformar suas novas sociedades à luz delas. Eles estavam principalmente preocupados com as tarefas práticas de desenho constitucional e reforma institucional. Assim, o movimento liberal emergiu principalmente na prática política e jurídica, não em trabalhos teóricos. Os intelectuais liberais expressaram e desenvolveram seus pontos de vista nas numerosas constituições que produziram, em comentários jurídicos e nos debates públicos que ocorreram em panfletos e jornais. Essa pode ser a razão pela qual a reconstrução do liberalismo latino-americano do século XIX foi dominada por historiadores, enquanto filósofos e teóricos políticos estiveram em sua maioria ausentes. No entanto, essa reconstrução também é de interesse filosófico por, pelo menos, duas razões. Primeiro, os intelectuais liberais mais proeminentes, como Juan Bautista Alberdi na Argentina, José María Luis Mora no México e José Victorino Lastarria no Chile, desenvolveram posições liberais distintas que valem a pena examinar. Alberdi e Lastarria, em particular, também produziram trabalhos teóricos nos quais sistematizaram suas próprias convicções políticas. Em segundo lugar, embora não seja fácil identificar o que exatamente significava "liberalismo" em cada região em cada momento particular, uma vez que os intelectuais públicos expressaram uma pluralidade de pontos de vista, não é difícil ver que posições distintamente liberais se desenvolveram em resposta aos problemas políticos locais. Nas várias regiões da América Latina, o liberalismo desenvolveu-se em diferentes direções de acordo com os problemas políticos que os atores políticos consideravam mais urgentes. Pois, o que se entende por "liberalismo" acaba sendo às vezes surpreendente de uma perspectiva contemporânea, a consideração do liberalismo latino-americano do século XIX pode contribuir para enriquecer nossa compreensão atual do liberalismo como uma ideologia muito mais heterogênea internamente do que normalmente se supõe.

À luz da variedade e complexidade das visões liberais latino-americanas, este artigo fornece apenas uma introdução breve e geral ao tópico que está longe de ser a história completa. Como o apogeu do liberalismo latino-americano ocorreu no século XIX, este texto privilegia esse período histórico, embora a última seção

se concentre no declínio do liberalismo no século XX e seu modesto renascimento nas últimas décadas. Para apresentar adequadamente o movimento político liberal, foi indispensável fornecer os destaques do contexto social e político que motivou a apropriação entusiástica inicial das ideias liberais, bem como seu posterior desenvolvimento. Este artigo também fornece aproximações mais próximas, embora breves, das visões desenvolvidas pelos intelectuais liberais mais proeminentes mencionados anteriormente, a saber, Alberdi, Mora e Lastarria. Visto que eles articularam suas próprias visões em contextos políticos bastante diferentes, suas respectivas visões liberais diferem muito umas das outras. Embora o texto esteja organizado por tema, também segue relativa ordem cronológica. A primeira seção oferece uma breve visão geral. A segunda seção apresenta a influência do liberalismo espanhol na recepção inicial das ideias liberais por volta da época das guerras de independência no início do século XIX. A terceira seção apresenta o liberalismo hispano-americano inicial como uma ideologia emancipatória que conquistou ampla aceitação entre as elites. A quarta seção considera a transição do otimismo constitucional inicial para a busca de caminhos alternativos para realizar a tão desejada mudança social e política. A quinta seção enfoca o conflito ideológico entre liberais e conservadores em meados do século XIX. Foi em meio a esse conflito que a facção liberal adquiriu uma identidade política específica. A sexta seção apresenta a resposta anticlerical liberal ao problema religioso. A sétima seção considera a influência do positivismo e o triunfo do liberalismo como uma ideologia de construção nacional. A seção final considera brevemente o declínio do liberalismo nas primeiras décadas do século XX.

1. Visão geral
2. A influência do liberalismo hispano-americano
3. Os primórdios do liberalismo hispano-americano
4. Do otimismo constitucional às alternativas para mudança social
5. Liberais, conservadores e o problema religioso
6. Anticlericalismo liberal
7. A influência do positivismo
8. O declínio do liberalismo

Referências

1. Visão Geral

As ideias liberais se espalharam pela primeira vez na América Latina devido à influência da constituição liberal de Cádiz de 1812, que vigorou no império espanhol por dois anos até o restabelecimento do governo absoluto. No início do século, "liberalismo", neste contexto, significava principalmente o que os liberais espanhóis queriam dizer nos debates que ocorreram nos Tribunais de Cádiz, que se reuniram como uma assembleia nacional soberana em resposta à invasão napoleônica da Península Ibérica em 1808. Foi nesse cenário que o termo "liberal" foi pela primeira vez empregado em um sentido político para se referir a um grupo político (Breña, 2012). Uma vez que a constituição de Cádiz foi, por sua vez, fortemente influenciada pelas ideias políticas da Revolução Francesa, as primeiras ideias liberais na América Latina também tiveram principalmente esta origem. Ideias como soberania popular, igualdade civil, representação individual, natureza convencional da autoridade política, liberdade de pensamento e de imprensa e uma divisão de poderes que privilegia o legislativo tornaram-se centrais para o liberalismo latino-americano inicial. Este último não era de forma alguma idêntico ao liberalismo espanhol ou às ideias políticas da Revolução Francesa, mas essas duas são suas principais fontes iniciais.

A crise das monarquias espanhola e portuguesa com a invasão napoleônica desencadeou o processo de independência de grande parte da América Latina e abriu caminho para a livre circulação, pela primeira vez, de ideias políticas modernas na região (as inquisições espanhola e portuguesa proibiram a liberdade de pensamento e de imprensa). Embora a constituição de Cádis tenha tido influência nas Américas hispânica e portuguesa, o liberalismo desenvolveu-se em direções bastante diferentes nessas duas regiões. A razão para isso está nas duas maneiras bastante diferentes pelas quais as monarquias espanhola e portuguesa responderam à invasão francesa. Enquanto a fuga do rei espanhol lançava o império em uma crise política, os portugueses conseguiram manter a estabilidade política transferindo a capital do império para o Brasil. Assim, as questões sobre a fonte da autoridade política legítima tornaram-se prementes na América hispânica, mas não eram tão críticas no Brasil. Embora as respostas iniciais que os hispano-americanos ofereceram tenham sido formuladas em termos do pensamento político escolástico tradicional, eles logo começaram a apelar para as ideias políticas da Revolução Francesa, especificamente para a

ideia de soberania popular. De acordo com a visão tradicional escolástica, a autoridade soberana baseava-se em um pacto entre o rei e seu povo e, na ausência do rei, a soberania voltava ao povo. Nesta visão tradicional, a autoridade soberana do rei era limitada por considerações naturais, divinas e teleológicas (ou seja, bem comum). A transição para a concepção moderna de soberania popular ilimitada e indivisível marcou uma ruptura radical no pensamento político nas colônias espanholas. Da mesma forma, nova e revolucionária foi a concepção relacionada de representação individual em uma assembleia constituinte, em oposição à representação corporativa tradicional perante o rei, à qual os súditos americanos nunca tiveram direito.

O resultado final desse processo político foi a independência de toda a América hispânica (com exceção de Cuba e Porto Rico) dentro de duas décadas da invasão napoleônica por meio da revolta armada. O Brasil, ao contrário, obteve a independência no mesmo período, mas sem derramamento de sangue quando o príncipe regente português a proclamou. Essa diferença na sequência de eventos políticos explica o fato de que a ideologia liberal na América hispânica estava profundamente comprometida em realizar uma ruptura radical com o passado colonial, enquanto uma característica saliente do liberalismo brasileiro é a continuidade do governo monárquico. Enquanto os liberais na América hispânica rejeitavam uniformemente o monarquismo e abraçavam uma forma republicana de governo, o liberalismo brasileiro permaneceu monárquico até as últimas décadas do século. O igualitarismo implícito no republicanismo favorecia a abolição da escravatura nas novas repúblicas. Em meados do século, a escravidão havia sido abolida em todos eles. Os liberais brasileiros, ao contrário, apoiavam a escravidão, que só foi abolida em 1888.

Depois de ter abraçado a doutrina da soberania popular e a linguagem dos direitos naturais da Revolução Francesa, a maioria dos liberais seguiu Benjamin Constant em sua crítica à doutrina da soberania popular e sua defesa de um governo limitado. Seus escritos sobre o constitucionalismo foram acompanhados de perto no desenho das constituições latino-americanas, tanto liberais quanto conservadoras. Embora o liberalismo francês tenha exercido a maior influência geral, alguns liberais latino-americanos também foram muito influenciados pelo parlamentarismo britânico. A maioria deles também admirava a experiência republicana norte-americana. Montesquieu e Jeremy Bentham estavam, junto com Constant, entre os autores europeus mais citados na primeira

metade do século (Safford, 1987, p. 68). De Montesquieu, os liberais tiraram a ideia da separação de poderes e sua crítica ao despotismo. Embora não adotassem uma linguagem explicitamente utilitária, eles admiravam e seguiam a abordagem racionalista de Bentham para a legislação (Jaramillo, 2001, p. 120). Em meados do século, o problema político que entrou em foco e que deu aos liberais uma identidade contra a oposição conservadora foi o religioso. A questão era como lidar com uma Igreja poderosa que, em algumas regiões, representava o desafio interno mais poderoso à autoridade das repúblicas recém-estabelecidas. Os liberais exigiam liberdade de culto religioso e, em alguns casos, a separação entre Igreja e Estado. A essa altura, eles haviam se distanciado em grande parte do discurso dos direitos naturais e do contratualismo à luz das críticas dos utilitaristas britânicos (especialmente Bentham) e dos doutrinários franceses (Constant, Pierre Royer-Collard e François Guizot) Eles voltaram sua atenção para a escola de direito histórica alemã (Friedrich Karl von Savigny e seu seguidor francês Eugène Lerminier) e, acima de tudo, para o positivismo de Auguste Comte, que se tornou a doutrina filosófica mais influente (Hale, 1984) junto com o evolucionismo de Herbert Spencer. Após décadas de agitação civil, uma doutrina que enfatizava a manutenção da ordem em combinação com o progresso parecia altamente atraente. O liberalismo deixou de ser uma ideologia em combate contra um inimigo, seja estrangeiro (Espanha) ou interno (a facção política conservadora), e se tornou a ideologia triunfante da construção nacional (Hale, 1984). Nas últimas décadas do século, o positivismo substituiu o liberalismo no Brasil, enquanto alguns liberais hispano-americanos realizaram uma síntese das ideias liberais e do positivismo que, muitas vezes, foi considerada o declínio do liberalismo.

No início do século XX, o liberalismo hispano-americano tornou-se objeto de fortes críticas. Os críticos argumentaram que as sociedades hispano-americanas não foram transformadas com sucesso de acordo com as ideias liberais porque as primeiras forneceram um terreno hostil para as últimas. Nessa visão, o liberalismo era uma ideologia estrangeira que não era adequada para as realidades hispano-americanas. Esta é uma crítica ao liberalismo do século XIX que permaneceu contundente até hoje. Em meados do século XX, o liberalismo foi substituído pelo surgimento de movimentos e ideologias políticas alternativas: socialista, marxista, indígena, agrária e populista. No final do século XX e no início do século XXI, o liberalismo experimentou um modesto renascimento do discurso político na América Latina. Isso se manifesta no discurso que afirma o pluralismo

das formas de vida e as demandas pela proteção dos direitos das minorias. Na esfera acadêmica, os trabalhos de estudiosos liberais de língua inglesa, como John Rawls, Ronald Dworkin e Joseph Raz, têm recebido muita atenção e têm sido amplamente discutidos em publicações acadêmicas. No entanto, os estudiosos latino-americanos até agora não relacionaram seu endosso atual do liberalismo anglo-americano recente ao discurso liberal latino-americano do século XIX (uma exceção notável é Gargarella, 2010 e 2013). Na maior parte, há uma divisão acentuada entre os trabalhos atuais de historiadores sobre o liberalismo latino-americano do século XIX, de um lado, e a reflexão sistemática de filósofos e teóricos políticos sobre o liberalismo anglo-americano recente, de outro.

2. A influência do liberalismo hispano-americano

Em resposta à invasão francesa em 1808, o liberalismo espanhol se desenvolveu como uma ideologia de libertação contra um invasor estrangeiro. Este foi o primeiro movimento liberal poderoso no império espanhol e o primeiro questionamento sério do governo absoluto. Em uma sociedade que quase não tinha experiência em representação política, os liberais buscaram acabar com o governo despótico substituindo-o por uma monarquia parlamentar. Eles negaram autoridade soberana ao Rei e declararam que ela residia na nação, que, por sua vez, foi concebida como tendo a faculdade de fazer e refazer suas próprias leis fundamentais. Tradicionalmente, a representação nos tribunais era corporativa (nobreza, clero e municípios), enquanto os liberais defendiam a representação individualista. Contra o despotismo, os liberais também favoreciam uma divisão de poderes e um judiciário independente. O liberalismo espanhol foi uma ideologia revolucionária que marcou uma ruptura radical com o status quo monárquico. Os liberais buscaram acabar com uma sociedade corporativa e criar uma individualista, abolindo os privilégios e imunidades corporativas e substituindo-os por igualdade legal e liberdade econômica. A posição liberal foi expressa na Constituição de 1812.

A influência filosófica mais importante que moldou a posição liberal foram as ideias políticas da Revolução Francesa e, mais especificamente, a Constituição de 1791 (Varela, 1995). A Constituição de 1812 exibiu a influência do racionalismo iluminista, do discurso racionalista dos direitos naturais e das ideias políticas de

Montesquieu e Rousseau, para citar os autores referidos mais salientes (Varela, 1987). Os deputados liberais abraçaram a ideia de direitos individuais naturais e inalienáveis. Eles também afirmaram a igualdade natural de todos os homens e a doutrina da soberania nacional. Seguindo o modelo francês, a constituição espanhola estabelecia uma divisão de poderes que privilegiava o legislativo como o poder que representava a nação. A constituição estabeleceu uma legislatura unicameral na qual não havia disposições especiais para a preeminência tradicional do clero e da nobreza. Enquanto o monarca, como executivo, estava subordinado ao legislativo, o judiciário era considerado independente, ecoando Locke e Montesquieu (Varela, 1983).

No entanto, existem duas características cruciais que distinguem notavelmente a constituição de Cádis do modelo francês. O primeiro, ao contrário do segundo, fundamentava-se no apelo à história e exibia o peso do catolicismo. Quanto ao primeiro aspecto, a Constituição de 1812 apresentava-se em seu preâmbulo como em continuidade com a velha legislação espanhola fundamental que teria sido subvertida pelo despotismo. De acordo com a visão tradicional, a autoridade do monarca baseava-se em um pacto com seu povo, do qual o pacto obedecia às leis fundamentais da monarquia que o rei tinha de observar. O apelo liberal à legitimidade histórica estava claramente em conflito com a doutrina da soberania nacional, segundo a qual a autoridade soberana é ilimitada: a fonte última de autoridade. Na verdade, os liberais introduziram uma concepção convencional de poder político que subverteu a tradicional concepção escolástica segundo a qual o poder político era natural e histórico. No entanto, a apresentação da Constituição em continuidade com a legislação fundamental atenuou a ruptura com o passado (Varela, 1987).

No que diz respeito à segunda característica, a Constituição de 1812 manteve a proteção imperial da religião católica com exclusão de todas as outras, apesar de também acabar com alguns privilégios e imunidades de que a Igreja Católica tradicionalmente gozava. Argumentou-se, no entanto, que a intolerância religiosa não era uma característica do liberalismo espanhol, mas uma concessão que os liberais tinham que fazer às forças políticas tradicionalistas nos tribunais (Varela, 1987). No entanto, a linguagem religiosa que permeia o texto constitucional revela a influência da escolástica espanhola segundo a qual existem limites exteriores à soberania (natural, divina, histórica e teleológica). Essa influência foi ainda mais forte na América espanhola, uma vez que a elite

intelectual na época da independência havia sido educada na escolástica espanhola. A tolerância religiosa era uma questão de disputas acirradas mesmo entre os próprios liberais latino-americanos, e a linguagem religiosa continuou a estar presente nos documentos legais ao longo do século XIX.

O primeiro liberalismo latino-americano deve ser visto através da influência do liberalismo espanhol que se desenvolveu neste contexto político, embora as duas vertentes do primeiro tenham se desenvolvido em direções diferentes. Enquanto a vertente hispano-americana estava firmemente comprometida com uma ruptura radical com o passado colonial, a brasileira foi marcada por pontos cruciais de continuidade. Vamos considerar primeiro a vertente hispânica. A marca da constituição de Cádis era evidente na maioria das constituições hispano-americanas na primeira metade do século (Safford, 1987, p. 62). Todos eles reivindicavam autoridade soberana sobre o povo ou a nação e protegiam alguns direitos individuais básicos (como liberdade de pensamento e de imprensa) que eram considerados naturais. Todos eles mantinham a proteção da religião católica como oficial, bem como a maioria dos privilégios corporativos da Igreja Católica. Eles também estabeleciam uma separação de poderes e se afastavam do modelo espanhol criando sistemas bicameral. No entanto, existem pelo menos dois pontos importantes de contraste entre os liberais espanhóis e hispano-americanos. O primeiro é que os liberais hispano-americanos não podiam apoiar seu constitucionalismo com apelos à legitimidade histórica. Eles não puderam apresentar as constituições que produziram em continuidade com as leis medievais fundamentais da monarquia espanhola. A independência da Espanha levou, após três séculos de colonialismo, a conceber as instituições liberais como algo completamente novo, sem precedentes históricos. Em contraste com os liberais espanhóis que olhavam tanto para o futuro quanto para o passado, os hispano-americanos romperam com o passado e olharam apenas para o futuro, onde a emancipação e o progresso estavam. As constituições liberais prometiam uma sociedade totalmente transformada, longe das estruturas coloniais e de acordo com a proteção das liberdades individuais e da igualdade jurídica. Quando o liberalismo hispano-americano emergiu como a ideologia de um grupo político em meados do século, sua identidade estava centrada de maneira importante nessa atitude voltada para o futuro.

O segundo ponto de contraste é que o liberalismo hispano-americano era mais radicalmente igualitário. Os liberais hispano-americanos rejeitaram a opção

monárquica e muito cedo aboliram a escravidão e os títulos de nobreza. Em meados do século, a escravidão foi abolida em todos os países independentes. O liberalismo hispano-americano tornou-se sinônimo de governo republicano, o que significava um compromisso com a igualdade legal, a representação e a rejeição do monarquismo. Após três séculos de governo monárquico despótico, os hispano-americanos associaram o monarquismo ao despotismo. Eles temiam que o governo de uma pessoa, mesmo quando limitado por um parlamento, se tornasse inevitavelmente despótico, como de fato aconteceu na monarquia de curta duração no México logo após a independência. Esse igualitarismo, entretanto, não se traduziu no estabelecimento de um estado de direito que garantisse tratamento jurídico igual a todos os cidadãos. Nem o discurso igualitário se traduziu na inclusão democrática de todos os cidadãos no exercício dos direitos políticos. A maioria dos liberais hispano-americanos acreditava firmemente na necessidade de qualificações de propriedade para votar e concorrer a um cargo público. Eles eram sistematicamente céticos quanto a estender os direitos políticos a uma população que consideravam incapaz para a cidadania republicana.

Enquanto o liberalismo hispano-americano inicial se definia por sua rejeição da herança colonial, o liberalismo brasileiro, ao contrário, adquiriu sua identidade no confronto interno com os defensores do absolutismo monárquico. Os liberais brasileiros não desafiaram o monarquismo. Em vez disso, eles procuraram estabelecer limites parlamentares à autoridade monárquica (Cyril, 2012), favorecendo assim uma monarquia representativa. Embora absolutistas e liberais concordassem com a necessidade de uma constituição escrita, a proteção de algumas liberdades fundamentais (como a liberdade de imprensa) e um corpo legislativo que representasse a nação, as diferenças entre eles dependiam da extensão e dos limites de autoridade executiva. Os liberais procuraram subordinar o rei à autoridade legislativa, enquanto os absolutistas pressionavam pelo equilíbrio de forças opostas. O liberalismo brasileiro tornou-se fortemente identificado com a liberdade econômica, enquanto os absolutistas favoreciam a intervenção governamental na economia nos moldes do absolutismo reformista do final do século XVIII. Enquanto os liberais desejavam emular o federalismo norte-americano, os absolutistas estavam firmemente comprometidos com o centralismo político e, portanto, com o controle político de toda a nação pelo monarca. Ironicamente, foram os absolutistas que buscaram acabar com a escravidão, ao

passo que os liberais se comprometeram com sua manutenção durante a maior parte do século.

3. Os primórdios do liberalismo hispano-americano

O discurso liberal herdado da Revolução Francesa por meio da Constituição de Cádiz forneceu a linguagem em que os atores políticos exigiam a emancipação do domínio colonial no início do século XIX. É por isso que o liberalismo, embora uma ideologia difusa sem contornos claros, ordenou o assentimento de muitos dos partidários da independência. O discurso da libertação apelou para a noção de soberania popular para justificar a emancipação do domínio colonial (Palti, 2007, cap. 2). Representação e igualdade jurídica eram demandas sinceras em uma região que não tinha experiência em representação política enquanto colônia, exceto durante o breve intervalo durante o qual a Constituição de Cádiz vigorou de 1812 a 1814 (Palti, 2007, cap. 4). Os direitos naturais à liberdade de pensamento e de imprensa foram considerados fundamentais após séculos de rígido controle da inquisição católica, que havia restringido a livre circulação de ideias. Uma forma republicana de governo com divisão de poderes era considerada um antídoto contra o governo despótico de uma pessoa e um claro sinal de emancipação do absolutismo monárquico. Alguns dos que mais tarde foram considerados "conservadores", como Lucas Alamán no México, ou "republicanos", como Simón Bolívar na Venezuela, compartilhavam desse consenso liberal inicial. Ambos afirmaram, pelo menos inicialmente, as ideias centrais de soberania popular, alguns direitos naturais e uma forma republicana de governo com divisão de poderes. Constituições conservadoras, como a chilena de 1833, também afirmaram essas ideias centrais. As ideias liberais, portanto, forneceram uma perspectiva compartilhada em relação à qual as várias posições políticas que se desenvolveriam posteriormente se definiam.

As fontes filosóficas desse liberalismo inicial são bastante diversas, uma vez que os intelectuais públicos se referiam a todos os tipos de autoridades que poderiam apoiar suas próprias posições. Embora a lista seja longa, os autores mais referidos foram Rousseau, Montesquieu, Constant e Bentham (Safford, 1987, p. 68). De Montesquieu tomaram a defesa de uma divisão de poderes e a crítica do despotismo; de Rousseau a ideia de soberania popular, o contrato social e a

igualdade natural dos homens; de Constant a crítica à soberania popular e a defesa de um governo limitado; de Bentham a abordagem racionalista da legislação. Deve-se notar, entretanto, que a influência dessas autoridades não se limitou àqueles que consistentemente subscreveram as visões liberais. Essa influência também se estendeu por um espectro político que adquiriu contornos mais definidos nas décadas posteriores. Os ecos de Rousseau são evidentes entre aqueles que defendiam uma vertente igualitária do liberalismo que exigia direitos políticos iguais para todos os homens, como na Constituição de Apatzingán de 1814 no México, que nunca entrou em vigor. Esta constituição menciona a necessidade de uma cidadania virtuosa, que, quando em desacordo com leis específicas, deve submeter-se a elas como um "sacrifício de inteligência particular à vontade geral". Mas Rousseau também teve grande influência entre aqueles que defendiam formas claramente autoritárias de governo, como Bolívar, que estabeleceu um executivo vitalício na Constituição boliviana de 1826. O mesmo vale para Constant, que foi uma autoridade para intelectuais liberais, como José María Luis Mora, no México, mas também para alguns dos que criaram constituições "conservadoras", como a constituição mexicana de 1836. Isso indica que os intelectuais costumavam descender das mesmas fontes filosóficas para desenvolver posições políticas que eram, de fato, bastante diferentes umas das outras.

Nesse estágio inicial, os partidários hispano-americanos das ideias liberais geralmente não se chamavam de "liberais". Parte da razão para isso é que no início do século XIX o uso político do termo ainda não estava bem estabelecido na região. O termo "liberal" ainda carregava consigo o seu significado moral original associado a qualidades nobres de generosidade e magnanimidade, que, na tradição católica hispano-portuguesa, eram virtudes que o monarca devia ter (Fernández Sebastián, 2009, p. 703-4). Nesse sentido moral, "liberal" se opunha à tirania e ao despotismo. Da perspectiva proporcionada por esse uso moral generalizado do termo, tornou-se extremamente difícil para os atores políticos hispano-americanos se identificarem como "liberais" nos moldes do liberalismo espanhol. Embora isso possa parecer paradoxal, a razão é que os tribunais liberais espanhóis passaram a ser vistos como não liberais ou "aliberais", uma vez que concederam relutantemente direitos de representação ao menor número possível de deputados americanos. Isso levou alguns liberais hispano-americanos a se distanciarem do liberalismo espanhol, apesar do fato de que o maior impulso para a difusão das ideias liberais na América Latina foi a Constituição de Cádiz. De

acordo com sua própria percepção, por exemplo, os liberais colombianos nada deviam a estes. Foi apenas no século XX que os historiadores demonstraram a inexatidão dessa autoconcepção (Martínez, 2006).

O significado moral do termo "liberal" forneceu uma perspectiva a partir da qual os liberais hispano-americanos construíram sua visão da monarquia espanhola como um paradigma de tirania e despotismo. Do ponto de vista das ideias liberais, de forma mais ampla, eles passaram a ver o passado colonial como uma era de obscurantismo, ignorância e atraso (Lastarria, 1844; Samper, 1861; para discussão, ver Collier, 1967, cap. 5). Essa concepção negativa da herança espanhola tornou-se uma característica constante da mentalidade liberal hispano-americana. À luz de sua aversão ao passado colonial, os liberais insistiram na necessidade de construir instituições políticas completamente novas e de incutir uma nova mentalidade política na população. Também estavam propensos a culpar o patrimônio colonial pelas grandes dificuldades que enfrentaram para cumprir esses objetivos. Certamente, essa atitude de desprezo em relação ao passado colonial não era exclusiva dos liberais, uma vez que foi Bolívar quem notoriamente culpou o passado colonial pelos males da América hispânica. Em sua *Carta à Jamaica*, ele afirmava que, em decorrência da herança colonial, "as instituições totalmente representativas não se adaptam ao nosso caráter, aos nossos costumes e aos nossos conhecimentos atuais" (Bolívar, 1815). Como alguns conservadores frequentemente reclamaram, o repúdio à herança espanhola impediu os liberais de valorizar positivamente os aspectos de sua sociedade que poderiam ajudar a construir instituições políticas estáveis, à semelhança da força unificadora do catolicismo.

Diante dessa visão do caráter e dos costumes herdados dos tempos coloniais, a fé liberal na capacidade das constituições escritas no sentido de transformar totalmente suas sociedades, desprendida das estruturas coloniais em direção ao progresso, andava de mãos dadas com o forte pessimismo sobre a capacidade da maioria das pessoas de atender às demandas de tais instituições. Como a maioria da população compartilhava os valores morais da sociedade colonial e carecia até mesmo das habilidades básicas de leitura e escrita, a elite os considerava atrasados e ignorantes. A maioria dos liberais realmente considerava a maioria das pessoas inadequada para a cidadania republicana. Em verdade, a última era uma visão amplamente compartilhada entre os liberais europeus que também defendiam uma franquia limitada. A maioria dos liberais

hispano-americanos endossou o argumento do doutrinário francês de que a maioria da população carecia da independência necessária de julgamento para exercer direitos políticos, seja por falta de instrução ou por causa de sua subserviência aos senhores, ou ambos, o que geralmente era o caso. Uma exceção notável a essa visão dominante foi a breve constituição liberal colombiana de 1853, que concedeu o sufrágio universal masculino, seguindo o exemplo francês após a revolução de 1848 (Bushnell, 1993, p. 108). Em contraste com seus homólogos europeus, no entanto, a convicção dos liberais hispano-americanos sobre a incapacidade política das massas foi agravada em razão de sua crença de que as práticas culturais herdadas dos tempos coloniais eram um obstáculo avassalador para a realização de ideias políticas liberais. Essa percepção motivou a conclusão desencantada de que as instituições liberais não eram adequadas para as sociedades hispano-americanas, como disse Bolívar, assim como muitos dos demais conservadores que reclamaram repetidamente dos partidários do liberalismo.

4. Do otimismo constitucional às alternativas para mudança social

Após a independência, a maioria das nações hispano-americanas produziu constituições escritas já em 1811 na Venezuela, Colômbia (antiga Nova Granada) e Chile[11]. Na época, os atores políticos compartilhavam a crença de que um código de lei escrito tinha o poder de transformar suas sociedades com direcionamento para ideias liberais. Eles acreditavam que uma boa legislação era a maneira de promover as liberdades individuais e o progresso econômico. De acordo com isso, os ex-súditos de um regime colonial passariam a se ver como portadores de direitos e liberdades individuais assim que estes fossem protegidos constitucionalmente. Da mesma forma, nessa visão otimista, o progresso econômico se desenvolveria naturalmente assim que os indivíduos tivessem liberdade econômica para trabalhar, contrair e acumular riquezas. Esse

[11] Nota do revisor: esta frase em inglês está desta forma: “In the aftermath of independence, most Hispanic American nations produced written constitutions as early as 1811 in Venezuela, New Granada (former Colombia), and Chile”. A expressão New Granda (former Colombia) parece inversa, pois a cidade antiga (Nova Granada) é que cedeu lugar à atual Colômbia, por isso a inversão feita na tradução.

constitucionalismo inicial de fato trouxe consigo grandes mudanças: a proteção constitucional da liberdade de pensamento e de imprensa acabou com os limites tradicionais à livre circulação de materiais impressos e permitiu uma explosão no número de publicações periódicas em que as pessoas pela primeira vez tempo discutiam abertamente questões políticas. No entanto, a legislação liberal também enfrentou forte oposição de forças sociais estabelecidas (como a Igreja Católica), as novas repúblicas foram marcadas por grande instabilidade política (os regimes foram frequentemente derrubados) e o progresso econômico não se materializou. Em meados do século, esse otimismo constitucional inicial havia diminuído e os atores políticos buscaram soluções alternativas. As duas alternativas de proposição liberal mais salientes eram bastante diferentes uma da outra. De acordo com a primeira, era preciso inicialmente transformar as práticas sociais se somente então preparar a sociedade para as instituições republicanas. De acordo com a segunda proposta, ao contrário, era necessário ir além do constitucionalismo e engajar o Estado na tarefa da reforma social e econômica. Enquanto a primeira alternativa busca produzir transformação social de baixo para cima (na sociedade civil), a segunda aprofunda a estratégia de produzir mudança social de cima para baixo (pelo Estado). Juan Bautista Alberdi defendeu o primeiro tipo de estratégia como adequada para a situação específica da Argentina. No México, José María Luis Mora afirmou a segunda alternativa (seção 6).

Juan Bautista Alberdi (1810–1884) foi um intelectual público, um teórico do direito e um diplomata. Ele lançou as bases teóricas para a constituição argentina de 1853, que é a constituição liberal mais duradoura do período. A sua proposta de reforma constitucional em “Bases e pontos de partida para a organização política da república argentina” (*Bases y puntos de partida para a organização política de la República Argentina*, 1852) gira em torno de duas ideias centrais. A primeiro é que as repúblicas sul-americanas rebaixem suas aspirações: em vez de uma “verdadeira” república democrática, deveriam almejar uma república “possível” que pavimentasse o caminho para a primeira. A segunda ideia é que para uma verdadeira república democrática ter alguma chance de sucesso, a sociedade deve estar pronta para isso. Para ele, a transformação da sociedade civil deve ocorrer antes de conceder direitos políticos à totalidade da população masculina adulta. Alberdi afirmou que a tão necessária transformação social poderia ocorrer por meio da interação da população local com os imigrantes do norte da Europa, que trariam consigo os hábitos de ordem, disciplina e indústria

necessários ao progresso econômico e à cidadania republicana. Fortemente influenciado pelos efeitos da imigração em massa na Califórnia, Alberdi afirmou que a América do Sul poderia se tornar civilizada por meio do transplante da cultura do norte da Europa em solo americano. Assim, sua solução proposta era promover a imigração em massa do norte da Europa em uma nação que era em sua maioria escassamente habitada. Daí sua famosa afirmação de que "governar é povoar".

O pensamento de Alberdi foi influenciado de forma importante pela escola de direito histórica alemã (Friedrich Karl von Savigny e seu seguidor francês Eugène Lerminier) que repudiou tanto a lei natural quanto a ideia amplamente difundida de que uma sociedade poderia ser transformada com base em uma legislação que não refletisse seu próprio estado de civilização (Alberdi, 1837). Sua distinção entre uma república "possível" e uma repúbica"verdadeira" é baseada na ideia de que a organização política não deve ser orientada por ideais elevados e utópicos, mas deve estar alicerçada na realidade histórica. Para ele, a lei deve ser adequada à sociedade que a recebe. Visto que ele também sustentou que um exame da situação dos republicanos sul-americanos mostra que eles não são civilizados o suficiente para se governar por meio de instituições democráticas, ele sustentou que uma possível república não deveria conceder direitos políticos iguais a todos os cidadãos. Ele favorecia um tipo de governo que era republicano na forma, mas altamente autoritário na prática. Isso, ele pensou, era adequado à luz do que ele considerava a realidade histórica da América hispânica. Ele se referiu à famosa afirmação de Bolívar de que "os novos estados da antiga América espanhola precisam de reis com o nome de presidente" (Alberdi, 1852, p. 415). No final, ele favoreceu uma combinação de federalismo com centralismo político: certo grau de autonomia das províncias aliado a um executivo forte, já que, a seu ver, tanto o federalismo quanto o centralismo tinham raízes históricas importantes na América do Sul.

Segundo Alberdi, os objetivos que devem nortear a organização política de uma possível República sul-americana devem estar de acordo com a história e o estado de civilização desta, que estabelecem os limites da possibilidade política. Em sua opinião, o objetivo mais importante de uma possível república é educar a população para a democracia representativa. Por "educação" ele queria dizer a melhoria do nível de civilização da população local até o nível necessário para uma verdadeira república. Ele defendeu dois meios principais de civilização: a

promoção do comércio e da indústria, de um lado, e a imigração europeia em massa, do outro. Alberdi se opôs à ideia de que a população pudesse se tornar apta para a democracia por meio da escolaridade formal, como muitos outros liberais de fato sustentaram. Domingo Sarmiento, a outra figura intelectual e política dominante na Argentina na época, favorecia a escolaridade formal como o principal meio de civilização (Sarmiento, 1849; Botana, 1997). Em contraste com Sarmiento, entretanto, Alberdi sustentava que os melhores meios de moralização eram o trabalho laborioso e a interação constante com pessoas que já tinham hábitos de ordem, disciplina e indústria. Em passagens que evidenciam a influência de Adam Smith, ele afirmava que a prosperidade social não era obra de governos, mas um resultado espontâneo. Ele era totalmente cético quanto à possibilidade de civilizar a população local sem a interação com pessoas que já eram civilizadas. Ele resumidamente observou que "tudo o que não é europeu na América é bárbaro."

O diagnóstico de Alberdi sobre os melhores meios de preparar a população para uma verdadeira república norteia suas recomendações de legislação. No cerne de seu liberalismo está sua forte defesa do livre comércio e da indústria. Tal defesa era baseada em considerações econômicas e morais: ele considerava a liberdade de comércio e indústria um instrumento para o progresso material e para a melhoria da moral da população local. Crucialmente, a liberdade de comércio e indústria também era indispensável para atrair o tipo desejado de imigrantes europeus. A proteção dos direitos e liberdades civis para todos fazia parte de sua concepção de uma república possível, mas também era um instrumento para a promoção da imigração. Em particular, ele favoreceu a tolerância religiosa para atrair europeus não católicos. Ao mesmo tempo, porém, ele sustentou que o catolicismo deveria permanecer a religião oficial. Nesse ponto, ele diferia da maioria dos liberais hispano-americanos, que não apenas defendiam o fim do reconhecimento oficial do catolicismo, mas também, em alguns casos, uma separação estrita entre Igreja e Estado. Mais uma vez, as opiniões de Alberdi baseavam-se nas realidades da nação argentina, onde a Igreja Católica era relativamente fraca e não representava uma ameaça política para a república em formação, como era o caso no México ou Nova Granada.

5. Liberais, conservadores e o problema religioso

O que deu aos liberais e ao liberalismo latino-americanos uma identidade clara em meados do século XIX foi sua oposição a um adversário. Na maior parte da região emergiu uma reação "conservadora" contra a maré liberal dominante. Embora liberais e conservadores compartilhassem algum terreno político, eles tinham pontos de vista opostos em relação ao ritmo da mudança social e ao lugar do catolicismo e da Igreja Católica na sociedade. Liberais e conservadores concordaram com a necessidade de uma constituição escrita, a natureza convencional da autoridade política, a representação individual e a separação de poderes, entre outras ideias. Em contraste com os liberais, no entanto, os conservadores favoreciam um governo forte e centralizado que pudesse manter a paz e a estabilidade política, se opunham à proteção total da liberdade de imprensa e também favoreciam a manutenção de alguns dos privilégios tradicionalmente desfrutados pela Igreja Católica. Os liberais, por outro lado, defendiam um ritmo mais rápido de mudança social, a plena proteção das liberdades individuais, que incluíam especialmente a liberdade de culto e de imprensa, o desmantelamento dos privilégios tradicionalmente usufruídos pela Igreja Católica e a maior parte do tempo, mas nem sempre, federalismo. Embora a diferença entre liberais e conservadores muitas vezes não fosse clara, a única questão que os colocava consistentemente em lados opostos era a religião (Bushnell, 1996, p. 288-9). Essa oposição era mais ou menos evidente dependendo do poder que a Igreja Católica local gozava em cada contexto nacional. A identidade liberal foi correspondentemente menos claramente definida nos lugares onde o problema religioso era menos divisivo, como Chile ou Argentina, onde os liberais se uniram em torno da defesa das liberdades individuais e algum grau de federalismo contra o governo autoritário e centralista (Jaksic & Serrano, 2011, Halperín, 1988). Em Nova Granada, onde a Igreja tinha raízes mais profundas, a identidade liberal centrou-se em uma combinação de acentuado anticlericalismo com a defesa do federalismo contra um regime conservador pró-clerical, autoritário e centralista. Enquanto as forças liberais da secularização haviam vencido na maior parte da região até o final do século, o confronto entre liberais e conservadores sobre o problema religioso durou na Colômbia até o final do século XX (Bushnell, 1993).

O problema religioso na América hispânica era, em algumas regiões, principalmente sobre a tolerância religiosa, onde a posição liberal em relação à religião centrava-se na demanda para permitir o culto religioso. Esse foi o caso da

Argentina, onde a Igreja Católica local era relativamente fraca. Em algumas outras regiões, como México ou Nova Granada, onde a igreja era muito mais forte, o problema religioso era mais complexo na medida em que a igreja era poderosa o suficiente para desestabilizar os novos governos republicanos e desafiar sua legitimidade. Na segunda metade do século XIX, a Igreja Católica havia condenado o liberalismo, o secularismo, a liberdade de pensamento e a tolerância, entre outros "males" no *Elenco de Erros* (*Syllabus of Errors*) do Papa Pio IX publicado em 1864. Onde tinha o poder de fazê-lo, e a Igreja procurou mobilizar as sensibilidades religiosas morais da maioria da população contra as reformas liberais tentadas. A Igreja se opôs à igualdade civil para proteger seus próprios privilégios e imunidades legais, rejeitou as liberdades de pensamento e de imprensa como ameaças à moralidade religiosa e à autoridade clerical, lutou contra as reformas econômicas que colocavam em risco sua posição de maior proprietário de terras e corporação mais rica favorecia uma forma de governo que refletia sua própria estrutura hierárquica (ou seja, monarquismo absoluto) e buscava manter o reconhecimento oficial e o apoio do Estado. O desafio apresentado pela Igreja às novas repúblicas liberais combinava reivindicações de poder político e econômico com a defesa da moralidade e da religião. Em suma, a Igreja se opôs a todos os aspectos da ideologia liberal em nome da religião da vasta maioria.

Embora liberais e conservadores pudessem concordar sobre a necessidade de proteger a liberdade de culto religioso, como às vezes faziam, eles tinham opiniões opostas sobre os tipos de apoio institucional, se houver, que o Estado deveria fornecer à Igreja Católica dominante. Enquanto os liberais geralmente pressionavam pela desestabilização, os conservadores preferiam o oposto. Os liberais favoreceram a abolição dos privilégios e imunidades da igreja em nome da igualdade legal, vários graus de exclusão da Igreja da escola oficial, o estabelecimento de um registro civil e matrimônio civil, a possibilidade de divórcio e a secularização de hospitais e cemitérios. Em nome do progresso econômico e da liberdade, os liberais, às vezes, defendiam o confisco de todas as propriedades da Igreja não diretamente relacionadas ao culto religioso, a fim de disponibilizá-las no mercado. Em lugares onde o conflito com a Igreja era mais profundo, os liberais pressionavam pela separação completa entre Igreja e Estado, bem como pela "neutralidade" do Estado em questões religiosas. O último significava que o Estado não deveria favorecer ou desfavorecer explicitamente a religião como tal. Essa posição liberal, embora claramente anticlerical, não implica

necessariamente hostilidade à religião. Embora alguns liberais, sem dúvida, tivessem sentimentos anticatólicos, o ataque contra a Igreja foi político, na medida em que visava colocá-la sob a autoridade do Estado. Os conservadores, por sua vez, defenderam os privilégios tradicionalmente desfrutados pela igreja, que incluíam o *establishment* e o alegado dever da igreja de disseminar a moralidade religiosa por meio da escola oficial. Eles também se opuseram ao confisco das propriedades da Igreja. Embora alguns conservadores tenham favorecido a Igreja por convicção autêntica (como Miguel Antonio Caro, em Nova Granada, o intelectual conservador mais proeminente por lá), muitos deles o fizeram por considerações instrumentais. Os conservadores não queriam antagonizar o que poderia ser um aliado útil na manutenção da ordem. Essa visão pragmática foi de Diego Portales, o arquiteto da estabilidade política chilena (Collier, 2003), e também de Lucas Alamán, que se referiu ao catolicismo como "o único elo que une todos os mexicanos quando todos os outros foram rompidos" (Safford, 1987, p. 100) No longo prazo, aqueles regimes que contemporizaram com a Igreja de fato provaram ser mais estáveis do que os liberais que a antagonizaram.

6. Anticlericalismo liberal

O lugar onde o confronto entre liberais e conservadores sobre o problema religioso foi mais violento foi o México, onde a Igreja colonial foi a mais poderosa. O primeiro confronto com a Igreja ocorreu em 1833, mas o golpe decisivo para a Igreja veio com as "Leis da Reforma" em 1855-1863, que, entre outras medidas, nacionalizou a maior parte de sua propriedade e estabeleceu uma separação entre Igreja e Estado. O desafio político que a Igreja representou para os regimes liberais levou alguns liberais mexicanos a ir além de seu constitucionalismo e a defender a necessidade de reformas sociais e econômicas. Foi o caso de José María Luis Mora (1794-1850), o liberal mexicano mais proeminente e cuja identidade liberal passou a ser centrada em seu anticlericalismo. Ele foi um historiador, político, legislador e padre. Seu liberalismo foi fortemente influenciado por sua admiração pela constituição de Cádiz de 1812, pelos escritos de Montesquieu e Constant, e pelo curso dos acontecimentos políticos que o levaram a assumir visões anticlericais. Mora começou sua carreira como intelectual liberal como partidário do constitucionalismo. Um tema constante em seus escritos é a

defesa da liberdade “absoluta” de opinião e a crítica de quaisquer limites à liberdade de imprensa. Ele argumentou que é impossível limitar a liberdade de pensar e ter opiniões, uma vez que os homens não podem se despojar de suas opiniões por meio da força externa. Assim, afirmou ele, não é justo nem conveniente impedi-los de expressar seus pensamentos. O ponto crucial para a ordem pública, em sua opinião, é que os homens observam a lei independentemente das opiniões que possam ter. Ele sustentou que nenhum princípio de justiça pode fundamentar a proibição de doutrinas consideradas falsas, uma vez que os homens são falíveis e o melhor ou o único meio de chegar ao conhecimento da verdade é submeter as doutrinas a exame em uma discussão livre. A emenda de opiniões erradas não pode ser alcançada por meio da proibição, mas por meio da livre circulação de ideias (Mora, 1837, p. 491-5). Seguindo Montesquieu, Mora colocou grande ênfase na segurança da pessoa e afirmou a concepção de liberdade civil como a faculdade de fazer tudo o que a lei não proíbe expressamente (Mora, 1837, p. 504-6).

Como admirador da constituição de Cádis, Mora defendia a ideia da soberania popular, mas, seguindo Constant, afirmava que esta não era ilimitada. Em seu envolvimento com Rousseau, Constant afirmou a noção da vontade geral como a fonte da autoridade política legítima, mas negou a autoridade ilimitada da sociedade sobre o indivíduo. Segundo Constant, os direitos individuais são os limites que a autoridade política não deve ultrapassar. Mora advertiu que qualquer autoridade ilimitada era essencialmente tirânica e, seguindo Montesquieu, caracterizou o despotismo como o uso sem lei, absoluto e ilimitado do poder político, independentemente das mãos em que ele cai e da forma particular de governo que assume (Mora, 1837, p. 475) Segundo Mora, os direitos e liberdades individuais limitam o exercício do poder político para que não se torne despótico. De acordo com a sabedoria convencional no liberalismo francês do século XIX, Mora defendeu uma franquia limitada aos proprietários que, em sua opinião, eram os únicos membros da sociedade capazes de exercer um julgamento independente, de exibir verdadeiras virtudes cívicas e de cuidar do bem público (Mora, 1837, p. 633-4). Ao mesmo tempo, porém, ele se empenhava pela melhoria da “condição moral das classes populares” por meio de diversas formas de educação. No entanto, Mora se afastou da sabedoria convencional do liberalismo francês do século XIX de várias maneiras. Primeiro, ele rejeitou o monarquismo, continuou a considerar os direitos individuais como naturais e subscreveu a

doutrina do contrato social. Ele sustentou que o propósito dos homens ao estabelecer a sociedade é a preservação de sua "liberdade, segurança, igualdade e propriedades" (Mora, 1837, p. 475). Em segundo lugar, Mora rejeitou explicitamente a defesa de Constant de um "poder conservador", que foi uma das concepções mais populares deste último na América hispânica, embora não entre os liberais (Mora, 1837, p. 681). Constant concebeu o monarca constitucional como um poder neutro que poderia moderar os conflitos entre os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário.

A terceira maneira pela qual Mora se afastou do liberalismo francês foi seu anticlericalismo, motivado por eventos políticos locais. Apesar de sua admiração pela constituição de Cádis de 1812, Mora criticou o fato de ela não abolir os privilégios especiais de que gozavam os militares e a Igreja. Com respeito a esta última em particular, Mora reagiu contra a oposição da Igreja ao estabelecimento dos valores republicanos e passou a considerá-la como um poder capaz de desestabilizar a república, de subverter suas leis e de virar a massa da população contra ela (Mora, 1837, p. 66). Ele considerava a Igreja como tendo um *esprit des corps* que se opunha tanto ao espírito nacional quanto ao sistema representativo, na medida em que a Igreja buscava manter privilégios e imunidades especiais que eram contrários à igualdade civil. Ele enfatizou a recusa da Igreja em se submeter ao direito civil e criminal, sua oposição à liberdade de culto, bem como à liberdade de pensamento e de imprensa. Em sua opinião, a Igreja se opôs a essas liberdades porque seu exercício ameaçava o domínio do primeiro sobre as consciências. Na mesma linha, Mora considerava a Igreja um obstáculo à educação pública, na medida em que a educação era fundamental para a emancipação das massas do poder sacerdotal (Mora, 1837, p. 63). Ele também considerou a Igreja como um obstáculo à colonização de territórios pouco povoados em virtude de sua oposição à liberdade de culto. Ele até criticou o celibato do clero, que, em sua opinião, isola seus membros da sociedade na medida em que os laços familiares são o "elo principal que liga os homens à sociedade" (Mora, 1837, p. 61). Mora defendeu o confisco da propriedade da Igreja, alegando que o clero não era uma classe produtiva e não tinha inclinação para o trabalho laborioso. No México, a Igreja era, de fato, o agente financeiro mais rico e o maior proprietário individual no século XIX, até que a maioria de suas propriedades foi nacionalizada em 1859.

Apesar da condenação multifacetada da Igreja, o anticlericalismo de Mora não implicava hostilidade à religião. Ele sustentava que a Igreja deveria ser livre para se dedicar à sua missão espiritual, uma vez que "as crenças religiosas e os princípios de consciência são a propriedade mais sagrada do homem considerado como um indivíduo" (Mora, 1837, p. 74). Sua preocupação era argumentar pela separação entre os "princípios" religiosos e políticos. Ele afirmou que a Igreja não deve ter participação no exercício do poder político, nem deve ter qualquer poder para coagir os cidadãos, seja na forma de contribuições econômicas forçadas ou de punições que não sejam apenas espirituais. Ele alertou que o princípio religioso degenera quando não é separado do político. Em contraste com o argentino Alberdi, que não teve que lidar com uma Igreja Católica comparativamente poderosa, Mora defendeu um estado reformista forte, capaz de conter a oposição aos valores liberais pelos poderes sociais estabelecidos. De acordo com Mora, um estado reformista deve criar as condições para a liberdade e igualdade dos cidadãos. Esta era uma posição contrária ao compromisso de Alberdi com o liberalismo clássico.

7. A influência do positivismo

Nas últimas décadas do século XIX, ocorreu uma fusão do liberalismo com o positivismo em algumas partes da América Latina. "Positivismo" era o nome de uma abordagem científica para a solução dos problemas sociais e políticos que se baseava na experiência e na observação. Conforme desenvolvido por Auguste Comte em seu *Curso de filosofia positiva*, o positivismo afirmava que era possível descobrir as leis dos fenômenos sociais e organizar a sociedade de acordo com elas. A tese de Comte de que era possível combinar liberdade com ordem e progresso exerceu grande influência na América Latina junto com o evolucionismo de Herbert Spencer. Enquanto alguns liberais, como Victorino Lastarria no Chile, procuraram conciliar a liberdade individual com a filosofia positivista, alguns outros, como Justo Sierra, no México, francamente subordinaram a liberdade individual à manutenção da ordem social. A filosofia comtiana foi mais influente no campo do ensino superior, onde os reformadores sociais introduziram novos currículos que privilegiavam o estudo das ciências empíricas. Essas inovações destinavam-se à educação das elites. Os educadores acreditavam, seguindo

Comte, que a chave para trazer o fim da desordem social era a ordem mental: a educação era fundamental para acabar com a anarquia mental, emancipando os indivíduos do preconceito e apresentando-os a "um reservatório comum de verdades" (Zea, 1968, p. 125). Ao mesmo tempo, educadores hispano-americanos inspirados por Comte evitavam sua religião da humanidade. Este último teve o maior impacto no Brasil, onde o positivismo substituiu o liberalismo.

José Victorino Lastarria (1817-1888) foi o liberal chileno mais proeminente no século XIX. Ele era um intelectual público, uma figura literária central e um político. Além dos escritos de Comte, seu pensamento foi influenciado de maneira importante pela tradução da filosofia positivista de John Stuart Mill em seu *Auguste Comte e positivismo*, e por Émile Littré, que popularizou o positivismo de Comte. O trabalho teórico mais importante de Lastarria é *Lessons in Positivist Politics* (*Lecciones de politica positiva*), publicado em 1875. A influência do positivismo é manifesta neste trabalho. Em contraste com Comte, no entanto, Lastarria era um individualista completo que exaltava a perfeição do indivíduo e o valor da liberdade individual. Ele se recusou a subordinar a liberdade individual à ordem social e manteve ao longo de seus escritos políticos que a sociedade deveria proteger o pleno exercício da liberdade individual. A ideia central que Lastarria tirou de Comte é a tese de que as sociedades modernas precisam ser guiadas pela experiência e pela observação científica. De acordo com isso, a política deve ser uma ciência experimental baseada na experiência e na observação, que são a única base sólida para a organização social. Seguindo Comte, Lastarria sustentou que é possível compreender o movimento progressivo da sociedade ao descobrir as leis que governam os fenômenos sociais. Em sua opinião, para examinar uma determinada forma de organização social, é necessário primeiro determinar as leis que regem o progresso da humanidade. A lei mais fundamental que Lastarria identifica e que, segundo ele, impulsiona a humanidade para a frente, é a "liberdade moral": a tendência para aumentar e desenvolver todas as nossas faculdades (*Lecciones*, 3ª Aula). O progresso social, em sua opinião, é um produto desse desenvolvimento. Esta é uma concepção perfeccionista da pessoa humana, segundo a qual a perfeição não é apenas um fim individual, mas também o fim social mais importante.

Lastarria concebeu sua própria época como uma época de dolorosa transição para o triunfo da liberdade. Seguindo Comte, ele subscreveu a visão de que a sociedade progride em três estágios: teológico, metafísico e positivo. No

estágio teológico, a sociedade está sujeita à autoridade de dogmas espirituais e é governada pela força. Segundo ele, este é o estado mais vicioso porque é contrário à natureza moral do homem e impede o desenvolvimento social. Ele associa o estágio metafísico ao espírito francês e o critica por sua anarquia e confusão. Em particular, Lastarria critica a concepção revolucionária da liberdade como soberania popular, que ele considera um poder absoluto incompatível com os direitos do homem, devidamente compreendidos. O ataque à velha ordem teológica e a anarquia nas ideias caracterizam a época de transição para uma terceira etapa, positiva. Ele identifica este último como "liberal" na medida em que se baseia na liberdade humana, que, em sua opinião, é idealmente exercida no que ele chama de "autogoverno" (*self-government*). Por este último, ele não significa apenas o autogoverno individual, mas também o governo do povo pelo povo, que ele viu realizado na república norte-americana que ele admirava muito.

Lastarria sustentou que a liberdade consiste no exercício de vários direitos: o direito de tomar decisões sobre a própria pessoa (liberdade pessoal), o direito de exercer a própria inteligência e examinar as crenças recebidas, o direito de trabalhar e de adquirir propriedade, o direito a associação com outrem, e o direito de exigir igualdade perante a lei (*Lecciones*, 5ª Aula). Ele estava particularmente preocupado com a liberdade de culto religioso. Ele considerava a religião uma ideia fundamental na sociedade, mas também íntima e privada. Seguindo o exemplo da América do Norte, ele defendeu a separação entre Igreja e Estado, tanto para manter a independência da Igreja no cumprimento de sua missão espiritual quanto para a neutralidade do Estado em relação aos dogmas religiosos. Como muitos outros liberais hispano-americanos, Lastarria estabeleceu uma conexão entre liberdade de pensamento e liberdade de ensino: em sua opinião, assim como o Estado deve se abster de favorecer qualquer doutrina religiosa em particular, o Estado também deve se abster de impor qualquer doutrina política por meio da escolaridade oficial. Embora essa visão leve ao desaparecimento do ensino oficial, ele concedeu que o Estado tinha o dever de financiar o ensino básico, mas deveria deixar todas as outras instruções em mãos privadas.

O individualismo de Lastarria foi uma exceção entre os liberais hispano-americanos que aderiram à filosofia positivista. Este último passou a ver a sociedade como um organismo, do qual o indivíduo faz parte, sujeito a leis fixas que determinam seu desenvolvimento. Em sua defesa de uma abordagem científica dos problemas sociais baseada na observação e na experiência, eles

afirmavam que a lei deveria ser ajustada à realidade social, e não o contrário. Assim, eles rejeitaram as "utopias" dos liberais anteriores e passaram a considerar a "velha" defesa dos direitos naturais e da soberania popular como abstrações metafísicas fora de contato com a realidade. No extremo, os liberais positivistas apoiaram a defesa de governos autoritários em nome da ordem e do progresso. No México, a filosofia positivista tornou-se o credo oficial da elite governante, os chamados "cientistas", que não repudiaram suas credenciais liberais. Sua versão positivista do liberalismo, que eles chamaram de liberalismo "conservador", serviu como a estrutura ideológica para a justificativa do regime ditatorial (Aguilar, 2011).

8. O declínio do liberalismo

Depois de ter sido a ideologia triunfante da construção nacional na maior parte da América Latina no final do século XIX, o liberalismo entrou em uma fase de declínio no início do século XX. Na verdade, a morte do liberalismo começou com a subordinação positivista dos direitos e liberdades constitucionais à manutenção da ordem social. A crítica positivista ao que veio a ser chamado de liberalismo "doutrinário" (constitucional) constituiu um ataque frontal contra a versão clássica deste último, que enfatizava a proteção das liberdades individuais. Na virada do século, essa crítica por vezes foi combinada com um ceticismo crescente em relação à adequação das ideias e valores liberais para as sociedades hispano-americanas. No México, esse ceticismo emergiu de dentro do *establishment* liberal, na medida em que o regime liberal do final do século XIX havia sido ditatorial e falhou em proteger os direitos e liberdades constitucionais (Rabasa, 1912). Segundo essa visão, o liberalismo se subverteu porque não tinha as condições sociais adequadas para florescer. Na Venezuela, por outro lado, a ideia de que o liberalismo não é adequado para as sociedades hispano-americanas remete ao ceticismo inicial de Bolívar mencionado anteriormente (seção 3). Laureano Vallenilla, um sociólogo positivista venezuelano, afirmou que as formas autoritárias de governança são mais adequadas para as sociedades hispano-americanas (Vallenilla, 1919). A ideia de que os reformadores liberais fracassaram porque as ideias liberais foram "importadas" e inadequadas para as sociedades latino-americanas não deixou de ocupar intérpretes desde então (Jaksic e Posada, 2011a). Uma exceção notável a essa visão dominante é a

reconstrução, por um ideólogo oficial, do liberalismo mexicano como a ideologia oficial e triunfante dos regimes políticos emanados da revolução de 1910 (Reyes Heroles, 1957). Embora os historiadores profissionais estejam divididos entre aqueles que afirmam que as sociedades latino-americanas eram de fato um terreno hostil para o liberalismo (Hale, 1984) e aqueles que apresentam mais simpaticamente o liberalismo latino-americano como um movimento político que era sensível aos problemas locais (Bushnell, 1996), há uma tendência crescente de abandonar a visão do "fracasso" do liberalismo e focar na reconstrução daquilo que os liberais do século XIX almejavam e realizavam, como mostra uma coleção recente de ensaios (Jaksic e Posada, 2011b). Independentemente do que se possa pensar sobre a visão do "fracasso", no entanto, certamente é verdade que o liberalismo retrocedeu em toda a América Latina na primeira metade do século XX. Uma razão importante para isso é que as ideologias alternativas se tornaram proeminentes. No início do século, o positivismo foi condenado como utilitarista e materialista na perspectiva de uma nova mentalidade idealista que se desenvolveu entre as elites intelectuais. Em meados do século, movimentos e ideologias políticas socialistas, marxistas, indígenas, agrárias e populistas tornaram-se dominantes e substituíram o liberalismo.

O final do século XX e o início do século XXI testemunharam um modesto renascimento de um discurso político liberal, em parte devido ao declínio dos movimentos políticos e ideologias socialistas e marxistas. Dois exemplos salientes desse renascimento no discurso político são o reconhecimento do pluralismo das formas de vida e as demandas pela proteção dos direitos das minorias. Na esfera acadêmica, muitos acadêmicos acolheram com entusiasmo a influência do liberalismo contemporâneo anglo-americano. Os trabalhos de John Rawls, Ronald Dworkin, Joseph Raz e muitos outros receberam muita atenção e foram amplamente discutidos em publicações acadêmicas. É interessante notar, entretanto, que há uma separação nítida entre a reconstrução do liberalismo latino-americano do século XIX, que continua a ser domínio dos historiadores, por um lado, e a reflexão sistemática sobre as ideias e os valores liberais por filósofos profissionais e teóricos políticos, por outro. Pouco esforço se fez em relacionar os trabalhos atuais sobre ideias e valores liberais inspirados por autores anglo-americanos à tradição latino-americana do século XIX (exceção notável Gargarella, 2010 e 2013).

Referências: Fontes Primárias

Alberdi, Juan Bautista, 1837, “Fragmento preliminar al estudio del derecho”, in *Obras Completas de Juan Bautista Alberdi*, Buenos Aires: La tribuna nacional, 1886, Vol. I, pp. 99–256.

——, 1852, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, in *Obras Completas de Juan Bautista Alberdi*, Buenos Aires: La tribuna nacional, 1886, Vol. III, pp. 371–558.

Bolívar, S., 1815, *The Jamaica Letter: Response from a South American to a Gentleman from this Island*, in F.H. Fornoff,& D. Bushnell (eds.), *El Libertador: Writings of Simón Bolívar*, New York: Oxford University Press, 2003, pp. 12–30. [Bolívar 1815 available online]

Lastarria, Victorino, 1844, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago de Chile: Imprenta, litografía i encuadernación Barcelona, 1909.

——, 1875, *Lecciones de política positiva*, México. Librería de A. Bouret E Hijo.

Mora, José María Luis, 1837, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano Mexicano*, México: Porrúa, 1963. [Mora 1837 available online]

Rabasa, Emilio, 1912, *La constitución y la dictadura: estudio sobre la organización política de México*, México: Porrúa, *2006. [Rabasa 1912 available online]

Samper, José María, 1861, *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas Hispano-americanas*, México: UNAM, 1979.

Sarmiento, Domingo Faustino, 1849, *De la educación popular*, Buenos Aires: Lautaro, 1949.

Vallenilla Lanz, Laureano, 1919, *Cesarismo democrático: Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, Caracas: Monte Ávila, 1990. [Vallenilla Lanz 1919 available online]

Fontes Secundárias

Aguilar Rivera, J.A., 2011, “Tres momentos liberales en México (1820–1890)”, in *Liberalismo y Poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, I. Jaksic and E. Posada Carbó (eds.), pp. 119–152.

Botana, N., 1997, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2nd ed.

Breña, R., 2012, "Liberal' y 'liberalismo' en la Nueva España y en México (1808–1848)", in *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, J. Fernández Sebastián (ed.), pp. 303–332.

Bushnell, D., 1993, *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

——, 1996, "Assessing the legacy of liberalism", in *Liberals, Politics, and Power, State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, Vincent C. Peloso and Barbara Tenenbau (eds.), Athens: University of Georgia Press, pp. 278–300.

Collier, S., 1967. *Ideas and Politics of Chilean Independence 1808–1833*, London: Cambridge University Press.

——, 2003, *Chile: The Making of a Republic, 1830–1865*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cyril L., C.E., 2012, "'Monarquía sin despotismo y libertad sin anarquía': Historia del concepto de liberalismo en Brasil (1750–1850)", in *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Fernández Sebastián (ed.), Madrid: Marcial Pons Historia, pp. 76–116.

Fernández Sebastián, J., 2009, "Liberalismos nacientes en el Atlántico Iberoamericano. 'Liberal' como concepto y como identidad política, 1750–1850", in *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750–1850 [Iberconceptos-I]*, Fernández Sebastián (ed.), Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 695–731.

——, 2012, *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid: Marcial Pons Historia.

Gargarella, R., 2010, *The Legal Foundations of Inequality: Constitutionalism in the Americas, 1776–1860*, Cambridge: Cambridge University Press.

——, 2013, *Latin American Constitutionalism, 1810–2010: The Engine Room of the Constitution*, New York, NY: Oxford University Press.

Hale, C., 1968, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821–1853*, New Haven: Yale University Press.

——, 1984, “Political and Social Ideas in Latin America, 1870–1930”, in *The Cambridge History of Latin America*, Vol. IV, *c. 1870 to 1930*, L. Bethell (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 367–441.

——, 1989, *The transformation of liberalism in late nineteenth-century Mexico*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Halperín Donghi, T., 1988, “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, in *Guiding the Invisible Hand. Economic Liberalism and the State in Latin American History*, J.L. Love and N. Jacobsen (eds.), New York: Praeger Publishers, pp. 99–116.

Jaksic, I. and E. Posada Carbó, 2011a, “Introducción. Naufragios y sobrevivencias del liberalismo latinoamericano”, in *Liberalismo y Poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, I. Jaksic and E. Posada Carbó (eds.), pp. 21–42.

——, 2011b, *Liberalismo y Poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Chile: Fondo de Cultura Económica.

Jaksic, I. and S. Serrano, 2011, “El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, in *Liberalismo y Poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, I. Jaksic and E. Posada Carbó (eds.), pp. 177–206.

Jaramillo Uribe, J., 2001, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Colombia: Alfaomega Grupo Editor, 4th ed.

Martínez Garnica, A., 2006, *La agenda liberal temprana en la Nueva Granada (1800–1850)*, Bucaramanga: Colección Temas y Autores regionales.

Palti, J.E., 2007, *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado”*, México, Siglo XXI.

Reyes Heroles, Jesús, 1957, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., México: Fondo de Cultura Económica, 3rd ed., 1982.

Safford, F., 1987, “Politics, ideology and society”, in *Spanish America After Independence, c. 1820-c. 1870*, L. Bethell (ed.), Cambridge: Cambridge University Presss, pp. 48–122.

Varela Suanzes-Carpegna, J., 1983, *La teoría del estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

——, 1987, “La Constitución de Cádiz y el Liberalismo español del siglo XIX”, *Revista de las Cortes Generales* (10): 27–109.

——, 1995, “Los modelos constitucionales en las Cortes de Cádiz”, in *Revoluciones Hispánicas, Independencias Americanas y Liberalismo Español*, F.X. Guerra (ed.), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 243–268.

Zea, L., 1943–44 [1968], *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1st ed. in a single vol. 1968.

Responsáveis pelo volume

Carla Regina Rachid Otávio Murad. Graduada em Letras-Tradução (Português-Inglês) pela Universidade de Brasília. Realizou Mestrado em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com pesquisa em Estilos Cognitivos de Ensino e Aprendizagem. Possui Doutorado em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), área de concentração em Teoria e Análise Linguística com ênfase em Análise Textual do Discurso. Trabalha como Doente no Magistério Superior desde 2001. Atualmente coordenada o Departamento de Línguas Estrangeiras da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e ministra aulas de enisno de língua inglesa na graduação em Letras Português-Inglês da UFTM. Atua também na pós-graduação, Programa de Mestrado Profissional em Letras (PROFLETRAS), linha de Estudos da Linguam e Práticas Sociais, com ênfase em educação inclusive. Responsável pela tradução e revisão dos ensaios presentes neste volume.

Lúcio Álvaro Marques. Professor do Magistério Superior na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Atua no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFICS) e no Programa de Pós-graduação strico sensu em Educação (PPG Educação). Tem Pós-Doutorado em Filosofia Brasileira pela Universidade do Porto / Portugal (UPORTO / 2015). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS / 2012-2014). Bacharel licenciado em Filosofia pela PUCMINAS (1999-2001). Tem experiência nas áreas de Filosofia Brasileira e Metafísica. Atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Colonial, Segunda Escolástica, História do Ensino no Brasil, Educação dos Povos Originários e Afro-descendentes. Autor de obras de metafísica – *As sendas do logos* (2015), *Erótica e ontologia* (2016) e *Entre o ser e o não-ser* (2017, coorganizador) – e filosofia brasileira – *Philosophia brasiliensis* (2015), *A lógica da necessidade* (2018) e *Escritos sobre escravidão* (2020, coautor), entre outras. Responsável pela revisão e organização deste volume.

Crédito da imagem da capa. Disponível em:
https://www.google.com.br/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fallevents.in%2Fs%2525C3%2525A3o%252520paulo%2Fcurso-de-filosofia-latino-americana%2F200019591181718&psig=AOvVaw369mhNq1V6SXYUtwpe0Ho-&ust=1626966480637000&source=images&cd=vfe&ved=0CAgQjRxqGAoTCJCo2s249PECFQAAAAAdAAAAABCFAQ

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA