

A UTOPIA CONCRETA E A PRÁXIS LIBERTADORA: A INFLUÊNCIA DE KARL MARX NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL

THE CONCEPTUAL UTOPIA AND THE LIBERATING PRACTICE: THE INFLUENCE OF KARL MARX IN THE PHILOSOPHY OF THE RELEASE OF ENRIQUE DUSSEL

Halley Jhason Medeiros Mendes¹
João Menezes Santos Neves²

RESUMO

A filosofia latino-americana da libertação, apresentada como uma proposta de emancipação da América Latina como periferia da prática hegemônica central (eurocêntrica), se propõe a reconhecer o verdadeiro lugar do nativo em face do seu "outro". Faz-se necessário, então, identificar qual é a base teórica que fundamenta essa nova proposta de filosofia. É possível reconhecer a influência da teoria e do pensamento marxiano, em especial em conceitos como a utopia concreta e a práxis libertadora, na filosofia da libertação, o que é admitido por diversos autores. Todavia, a escolha de Dussel, ao reconhecer na teoria de Marx uma terra fértil para o florescer da Filosofia da Libertação, se diferencia das demais por ser eminentemente ética, fundamentando a libertação do nativo alienado no alcance do Reino da Liberdade, onde as desigualdades são eliminadas.

PALAVRAS-CHAVES: filosofia da libertação; Karl Marx; Enrique Dussel.

ABSTRACT

The Latin American philosophy of liberation, presented as a proposal for the emancipation of Latin America as the periphery of central (eurocentric) hegemonic practice, proposes to recognize the true place of the native in the face of his "other." It is necessary, then, to identify which is the theoretical base that bases this new proposal of philosophy. It is possible to recognize the influence of Marxian theory and thinking, especially in concepts such as concrete utopia and liberating praxis, in the philosophy of liberation, which is admitted by several authors. However, Dussel's choice, in recognizing in Marx's theory a fertile land for the flourishing of the Philosophy of Liberation, differs from others by being eminently ethical, grounding the liberation of the alienated native in the reach of the Kingdom of Freedom, where inequalities are eliminated.

KEYWORDS: philosophy of liberation; Karl Marx; Enrique Dussel.

¹ Mestre em Direito e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória/ES (FDV). Professor de Direito Constitucional e Processo Penal. E-mail: jhasonmm@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche (apud FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 7) afirmou, em uma conferência de 1872, temer que os filósofos impedissem o filosofar. Parecia querer prevenir contra aqueles que confundem a filosofia com a administração da tradição repetindo conceitos ao longo da história sem submetê-los a qualquer crítica.

Na mesma linha de raciocínio, Estermann (1997, p. 4-5) aponta que, ao chegar no Novo Continente, Colombo encontrou uma terra incógnita, mas que não era um vazio como muitos autores quiseram fazer crer. Todavia, o que encontraram aqui não era comparável com a escolástica e, dessa forma, concluíram não haver qualquer filosofia nesta terra.

Não somente os europeus, mas muitos latino-americanos inclusive, só compreendem uma concepção de filosofia que nasceu na Grécia Antiga e conquistou o mundo inteiro por meio da expansão europeia.

Essa concepção eurocêntrica de filosofia como história das ideias não abarca, de nenhuma maneira, o fenômeno do pensamento andino, uma vez que a cultura andina é uma cultura sem escrita e não necessariamente fixada em filósofos particulares (ESTERMANN, 1997, p. 5-6).

Ela se vê por meio da reflexão sistemática de uma tradição que se transmite por intermédio de restos arqueológicos e ornamentos, costumes e ritos, bem como no subconsciente coletivo, confundindo arqueologia, teologia e antropologia.

Trata-se, portanto, de uma concepção original, em conteúdo e em forma, que até hoje foi relegada de seu posto, submetida pelo colonialismo e pela filosofia eurocêntrica, dominadora e encobridora.

A filosofia da libertação surge para desencobrir o que estava oculto, para revelar a face original latino-americana e para emancipar o pensamento andino ao seu posto na história mundial. É preciso reconhecer a posição da cultura periférica em face da cultura hegemônica, por meio da alteridade, em um processo dialético, até que se revele o que há de universal em ambas. Nas palavras de Raul Fonet-Betancourt (2004, p. 8):

Nesse sentido, é de esperar que o diálogo aqui iniciado não somente continue, senão que possa servir de exemplo para uma práxis filosófica interativa que saiba mancomunar esforços e colocações em aras da

realização do ideal que nos une, a saber, praticar uma filosofia à altura dos contextos de nossa diversidade e de seus tempos.

O objetivo do presente trabalho é reconhecer, na base teórica que sustenta a filosofia da libertação, a influência de Karl Marx, a princípio pensado como um expoente da filosofia central, mas posteriormente reconhecido, em um movimento dialético, como um dos fundamentos do projeto que visa libertar e emancipar o homem da periferia mundial, resgatando a humanidade negada, diminuindo as desigualdades existentes, e construir uma sociedade mais justa.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 A FILOSOFIA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO

Há muito se fala do reconhecimento de uma filosofia nativa latino-americana que dialogue com seu passado, com as figuras e instituições que determinaram as linhas dominantes de seu desenvolvimento, e que esteja à altura dos desafios históricos dos novos tempos.

Uma perspectiva desde a qual se pode e deve encarar a autocrítica da filosofia latino-americana é a intercultural. Entretanto, na opinião de Raul Fornet-Betancourt, a filosofia latino-americana não tem sabido responder ao desafio do tecido intercultural que caracteriza a realidade cultural da América Latina (2004, p. 12-13).

Interculturalidade, como uma demanda de justiça cultural, quer designar, nas palavras do citado autor, “aquela *postura* ou *disposição* pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver ‘suas’ referências identitárias *em relação* com os chamados ‘outros’, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles”. É, assim, “processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual” (Ibid, p. 13).

É possível reconhecer alguns marcos históricos dessa tradição, como o socialismo positivo², o marxismo indo-americano de José Carlos Mariátegui³ e a filosofia do mexicano Samuel Ramos⁴.

Além dos já citados, e apesar da animosidade histórica entre marxismo e cristianismo⁵, tem surgido nas últimas décadas uma “teologia da libertação” no contexto latino-americano. Parte do amplo e complexo movimento da filosofia latino-americana da libertação que teve seu início em 1971 buscando reorientar o projeto da filosofia latino-americana.

Tal proposta opõe a “unidade da conquista” a um novo conceito de unidade, fundado no reconhecimento e respeito à diferença, conduzindo a uma “fraternidade universal”. No dizer de Pedro Henríquez Ureña (apud, FORNET-BETANCOURT, 2004, pp. 19-20): “Nunca a uniformidade, ideal de imperialismos estéreis; sim à unidade, como harmonia das múltiplas vozes dos povos”.

As comemorações do quinto centenário de “descobrimento” da América, celebrado em 1992, foi aproveitado pela “teologia da libertação” como uma oportunidade de reafirmação de seus ideais interculturais. Nas palavras de Raul Fernet-Betancourt (Ibid, p. 29-30):

A teologia cristã latino-americana interpretou esta especial conjuntura histórica do “1992” como um *kairós*, como um “momento propício”, como um “tempo favorável” para promover uma reorganização econômica, social, política, cultural e institucional da América Latina e para empreender ela mesma, como teologia, novos caminhos.

Enrique Dussel, expoente da filosofia da libertação, é um importante e representativo exemplo da reação da filosofia latino-americana ante o desafio da conjuntura proporcionada pelas comemorações do V Centenário. Crítico efetivo do posicionamento de reconciliação – o sentido festivo atribuído ao “Encontro de dois mundos e/ou de duas Culturas” –, levanta sua voz para rever o episódio

² INGENIEROS, José, *Sociología Argentina*. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 1911; e os trabalhos reunidos por Oscar TERÁN na antologia: *Antiimperialismo y nación*. México: Siglo XXI, 1979; JUSTO, Juan Bautista. *Teoría y práctica de la historia*. Buenos Aires: Lolito Y Barberis, 1915; e a bibliografia analisada nos estudos de SOLER, Ricaurte. *El positivismo argentino*. Buenos Aires: EUDEBA, 1968; e de FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positivem Sozialismus”. In: *Dialektick 2* (1993) p. 135-150.

³ MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1934; e os trabalhos recolhidos no tomo: *Ideología y Política*. Lima: Amauta. 1973.

⁴ RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura em México*. México, FEC, 1934.

⁵ MACDONALD, José Brendan. **Teologia da libertação e marxismo**. Disponível em <http://www.ocomuneiro.com/nr12_10_josebrendan.html>. Acesso em: 27 ago. 2015.

histórico do “descobrimento” sob o ponto de vista do “outro”, da vítima. Assim, não reconhece qualquer celebração, mas sim uma reparação histórica ao nativo americano⁶. Nas palavras do citado autor (apud FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 52-53):

Trata-se do eufemismo do ‘encontro’ de dois mundos, de duas culturas – que as classes dominantes crioulas ou mestiças latino-americanas hoje são as primeiras em propor. Intenta elaborar um mito: o do novo mundo como uma cultura construída desde a harmoniosa unidade de dois mundos e duas culturas: europeu e indígena. São os filhos ‘brancos’ ou ‘crioulos’ (ou de ‘alma branca’) de Cortés (de esposa espanhola), ou os filhos de Malinche (os ‘mestiços’) que estão, todavia, hoje no poder, na dominação, no controle da cultura vigente, hegemônica. Digo que falar de ‘encontros’ é um eufemismo [...] porque oculta a violência e a destruição do mundo do outro, e da outra cultura, foi um ‘choque’, e um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena.

Trata-se de concretizar uma opção racional e ética, abrindo-se os horizontes para uma nova interpretação da história universal onde a América Latina não esteja fora – como na visão eurocêntrica –, mas tenha um lugar próprio, reconhecendo-se a alteridade do “outro”, que foi excluído como chave hermenêutica. Dussel (apud FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 56) formula essa opção nos seguintes termos:

Agora é necessário trocar-se de ‘pele’, ter novos ‘olhos’. Não são já a pele e os olhos do *ego conquiro* que culminará no *ego cogito* ou na ‘Vontade-de-Poder’. Não são já mãos que empunham armas de ferro, e olhos que vêm desde as caravelas... Temos que ter a pele que sofrerá tantas penúrias na encomenda e no repartimento, que apodrecerá nas pestes dos estranhos, que será ferida até os ossos na coluna onde se açoitava os escravos [...]. Temos que ter os olhos do Outro, de outro *ego*, de um *ego* do qual devemos re-constituir o processo de sua formação (como a ‘outra cara’ da Modernidade).

É, portanto, a opção pela *Ameríndia* em uma inversão hermenêutica que a tira do encobrimento eurocêntrico, revelando seu *lugar próprio* na história da humanidade. É o reconhecimento do seu particular ponto de vista, como no exemplo citado por Raul Fonet-Betancourt (ibid, p. 58):

⁶ DUSSEL, Enrique. “Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)”. In *El día 9*, 1984, p. 4-7.

Partindo do diagnóstico de que as culturas ameríndias, sobretudo no nível das culturas urbanas dos impérios asteca e inca, alcançaram um alto grau de diferenciação social que se concretizou justamente no desempenho de funções sociais específicas, Enrique Dussel afirma que uma dessas funções sociais reconhecidas como tal é a da filosofia [...] A figura e a função do “tlamatini”, entre os astecas, e do “amauta” entre os incas [...]

O problema cultural que se apresentou a Dussel⁷ não era sobre a possibilidade de descrever a identidade latino-americana objetivamente, mas sim uma angústia existencial: “Quem somos culturalmente? Qual a nossa identidade histórica?”.

Partindo do pressuposto de que a “cultura” é a totalidade do conteúdo valorativo-mítico de uma nação (ou conjunto delas), Dussel (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 161) passa a situar a América Latina em seu “lugar” na história universal. Trata-se, assim, de uma “tomada de consciência” da existência de uma cultura latino-americana a par da cultura eurocêntrica em uma visão panorâmica da “História mundial” por meio de uma reconstrução – “destruição heideggeriana”. Em um Curso de 1966, Dussel (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 164) conseguiu situar “a América Latina no processo de desenvolvimento da humanidade desde sua origem (desde a espécie *homo*), passando pelo paleolítico e neolítico, até o tempo da invasão da América por parte do Ocidente”. Pouco depois, em março de 1967, publicou seu primeiro livro: *Hipóteses para uma história da igreja na América Latina*, a primeira reinterpretação de uma história religiosa desde a ótica da história mundial das culturas. Ainda em outras duas obras, *O humanismo helênico* e *O dualismo na antropologia da cristandade*, o autor verte, de maneira filosófica, a reconstrução histórica proposta sempre visando revelar as origens da “cultura latino-americana”.

Reconhece-se, portanto, na “Teologia da Libertação”, também chamada de “Filosofia da Libertação”, a vertente teórica que busca identificar e emancipar a cultura nativa latino-americana e, em Enrique Dussel, um dos mais relevantes expoentes dessa teoria. Delineadas tais bases históricas, torna-se possível partir ao tema central.

⁷ DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e Interculturalidade (Interpretação desde a Filosofia da Libertação). In FORNET-BETANCOURT, Raul. Interculturalidade, críticas, diálogo e perspectivas. 2004, p. 161.

2.2 A BASE MARXISTA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Não é segredo que Karl Marx via na religião uma arma muito bem utilizada pelas elites ou classes dominantes para dominação ideológica das massas (SANTA CLARA, 2014, p. 42). Para ele, por intermédio do abuso da religião, elementos das classes dominantes sempre levaram grandes parcelas das massas a elegê-los a cargos e a dar apoio moral a aventuras bélicas desastrosas.

Desde a década de 1960, surge uma nova forma de pensar na América Latina, fruto do surgimento das Ciências Sociais críticas, a Filosofia da Libertação, descobrindo seu condicionamento cultural, sua *location* (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 169).

Era o começo da desmistificação dos “heróis” nacionais do modelo neocolonial e do diálogo – que não era simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilamento – entre as diferentes culturas aqui localizadas. Nas palavras de Dussel (*in* FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 170) “a filosofia da Libertação, como filosofia *crítica* da cultura, devia gerar uma nova elite cuja ‘ilustração’ se articulava aos interesses do *bloco social dos oprimidos* (que para A. Gramsci era o *povo*)”.

A cultura periférica, oprimida por tanto tempo pela cultura imperial, deveria agora ser o ponto de partida do diálogo intercultural. Não se trata de simples populismo. Afirmava Dussel (*in* FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 173) que:

Desde uma leitura cuidadosa e arqueológica de Marx (desde suas obras juvenis de 1835 a 1882, indicávamos que toda cultura é um *modo* ou um sistema de “tipos de trabalho”. Não em vão a “agri-cultura” era estritamente o “trabalho da terra” – já que “cultura” vem etimologicamente em latim de “cultus”, em seu sentido de consagração sagrada. A *poiética material* (fruto físico do trabalho) e *mítica* (criação simbólica) são *pro-dução* cultural (um por *fora*, objetivamente, o subjetivo, ou melhor, intersubjetivo, comunitário). Desse modo, o econômico (sem cair no economicismo) era resgatado.

O termo “Teologia da Libertação” pode ser entendido em vários sentidos: em um deles, são vários teólogos cristãos com substancial conhecimento das ciências sociais e da história que enxergam na figura de Cristo e dos profetas hebraicos que o antecederam a intenção de promover o bem-estar do ser humano com ênfase em sua vida material. Ou seja, teólogos que dedicam sua vida profissional

ao exame da situação das massas majoritárias sujeitas à opressão das elites, desenvolvendo uma nova hermenêutica teológica. Dentre os tais, podemos citar Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, José Comblin, dentre outros.

Todos esses nomes reconhecem a existência de um *status quo*, que vem sendo repetido acriticamente ao longo da história.

Durante os três primeiros séculos de existência da Igreja Cristã, o Cristianismo se espalhava progressivamente pelo Império Romano em especial entre os pobres e escravos. Todavia, com a ascensão de Constantino ao posto de Imperador, no início do Século IV, o cristianismo foi alçado à colocação de religião oficial do Império. Esse momento de aliança entre Estado e Igreja durou mais de 14 séculos e comprometeu seriamente a igreja.

Desde então, o tal *status* é mantido pelas elites por intermédio do Estado e das classes mais elevadas da igreja. Isso vai fundamentar a crítica de Marx⁸ (1968, p.6) ao afirmar que “a igreja anglicana [...] prefere absolver uma investida contra 38 de seus 39 artigos de fé a perdoar um ataque contra 1/39 de suas rendas”.

A exploração dos humildes por príncipes, barões da indústria, banqueiros e autoridades religiosas motivou o desprezo de Marx frente às igrejas e à religião em si. Para ele, a ação prática, conjugada à teoria revolucionária pode mudar o homem e a sociedade. Esse mesmo projeto utópico-crítico será observado na filosofia latino-americana da libertação. Nesse ponto, resgatar o pensamento marxiano é fundamental para compreender a práxis de libertação para o filósofo que tem como ponto de partida o homem situado.

2.3 A UTOPIA E A PRÁXIS LIBERTADORA

Antônio Rufino Vieira (2010, p. 18) entende que “o pensamento de Marx pode ser de importância imprescindível para compreender as contradições do sistema capitalista principalmente quando os seus mais ardorosos defensores pensam apresentá-lo como o único e definitivo sistema da humanidade”. Entretanto, hodiernamente existe a tentativa de tirar o crédito do pensamento marxiano a partir de duas perspectivas: a factual e a epistemológica.

⁸ MARX, Karl. O Capital, Livro Primeiro, Volume I, Prefácio da Primeira Edição, p. 6, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1968.

A factual apontará o fracasso da experiência socialista em diversos países, constatando, daí, que o marxismo não é uma teoria suscetível de ser concretizada. Já a crítica epistemológica é aquela que apontará a inaplicabilidade da teoria à realidade social, como o fez, por exemplo, Habermas⁹. Diante da crise dos socialismos reais, o marxismo é questionado hoje mais do que nunca.

Contra tal visão, é necessário revisitar alguns conceitos da teoria social de Marx. Um deles, por exemplo, o conceito de utopia. No dizer de Vieira (ibid, p. 27):

A abordagem blochiana do tema “utopia” permite que se perceba como a busca por uma nova sociedade é algo que sempre interessa às classes populares, àquelas que sem nada terem a perder, porque nada possuem, reivindicam seus direitos enquanto homens: a liberdade, a igualdade e a fraternidade, [...] orientadores de uma práxis transformadora da sociedade, à medida que não são tomados apenas num sentido jurídico-formal, mas numa realização concreta.

Assim, nas palavras do citado autor, a utopia abala a segurança dos defensores do *status quo* (ibid, p. 29).

Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, ainda que reconhecessem aspectos positivos no chamado socialismo utópico, apontavam que seu erro fundamental foi ignorar a autonomia da classe oprimida. Ou seja, servia apenas como crítica social, devendo ser superado pelo socialismo científico.

Para Ernst Bloch (apud VIEIRA, 2010, p. 34), embora o espírito utópico pareça separado da realidade presente, vislumbrando apenas uma estrutura futura da sociedade, enxerga a realidade como preocupante, abrindo espaço para uma crítica real do presente. Logo, a utopia não é exclusivamente abstrata, servindo de orientação do presente em busca de um futuro melhor. A utopia exige do sujeito social a militância na construção de uma nova sociedade.

O mesmo autor (apud VIEIRA, 2010, p. 39) vai afirmar que mesmo as mais ingênuas utopias sociais contribuíram para o aflorar da consciência social, na medida em que são uma resposta indireta aos problemas postos pela sociedade vigente. Por meio das utopias, no dizer de VIEIRA (ibid, p. 42) “o homem já não esperaria uma intervenção milagrosa, ou um paraíso terrestre para recompensá-lo”. Para ele (ibid, p. 46) “é preciso, no entanto, que a esperança fomenta ações

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Théorie et pratique*. Paris: Payot, 1963, vol. 2, p. 10-12.

concretas e objetivas, envolvendo, definitivamente, a todos os oprimidos, unidos no compromisso da mudança radical das estruturas sociais, para o Melhor”.

A utopia é fundamental na construção do conhecimento, uma vez que o processo dialético faz superar o antagonismo entre imaginação e realidade. É por intermédio dela que a revolução abalará o que é, a fim de realizar o que ainda não-é. Para Vieira (ibid, p. 54):

Marx fundamenta a teoria do conhecimento no campo da práxis. Essa práxis só pode ser o trabalho realizado pelo homem livre. Torna-se necessária uma prática revolucionária que modifique as estruturas opressoras da sociedade que alienam o homem.

Assim, é o próprio trabalho que humanizará o homem. Mas a noção de trabalho deve ultrapassar a abstração superando o sentido de alienação. É a relação “ser social e consciência”: uma só existe em relação à outra. Mudando-se uma, muda-se a outra. Mas é possível que haja mudança antes da mudança a nível humano?

Em resposta, Vieira (ibid, p. 60) afirmará que “a práxis consiste, portanto, em atividade do homem que, conscientemente, transforma o mundo.”

Por intermédio do humanismo concreto, o conceito de “alienação” será a chave para a compreensão do *humanum*. Na visão de Bloch (apud VIEIRA, 2010, p. 64), o Reino da Liberdade não é uma “aspiração quimérica”, mas sim a mudança do mundo a partir dele mesmo.

Nesse sentido, “interpretar” só é criticável quando não estiver fundamentado na teoria ou quando for dissociado de transformação. Lembrando Marx, Bloch (apud VIEIRA, 2010, p. 67) afirma que “um pensamento não é verdadeiro por que é útil, mas é útil porque é verdadeiro”.

Por isso, o processo de revolução parte do pressuposto de que o presente deve ser melhorado, sem que, com isso, o passado deva ser negado. É nesse sentido que a reflexão Marxiana se torna tão importante. Antônio Rufino Vieira (ibid, p. 72) afirma que:

Refletir sobre a filosofia marxiana é refletir sobre a própria possibilidade de o homem assumir-se enquanto construtor de um futuro onde, não existindo as desigualdades sociais (notadamente a econômica), reinará a liberdade em sua completude.

A destruição da alienação se dá no momento em que o trabalhador toma em suas mãos o processo de transformação social, assumindo o protagonismo

emancipatório necessário, transformando a sociedade, na medida em que não é mais objeto, mas sujeito da história.

É aqui que podemos visualizar a interdependência do homem e a natureza, como na fórmula marxista exposta por VIEIRA (ibid, p. 75): “a naturalização do homem e a humanização da natureza” que lembrará a capacidade do homem de transformar a natureza, enquanto esta é a morada do homem.

2.4 CRISE DO SOCIALISMO REAL E O MARXISMO

A queda do bloco comunista – expoente da crise do socialismo real – parece demonstrar que o capitalismo é o único modelo econômico e político possível para países ainda em desenvolvimento. No entanto, como afirma VIEIRA (ibid, p. 80): “não é tão evidente assim que o capitalismo de hoje responde às necessidades de todo o mundo”.

A miséria não foi eliminada das sociedades desenvolvidas e industrializadas. Pelo contrário, o declínio econômico e social nos Estados Unidos e em outros países desenvolvidos foi sutilmente mascarado pela queda do bloco comunista. Mesmo em um momento de crise do marxismo, Enrique Dussel fez um exaustivo estudo de algumas obras de Marx¹⁰, fazendo uma releitura sistemática dos métodos marxianos de análise. Dussel, como defensor da Filosofia da Libertação latino-americana, encontra em Marx um bom instrumento metodológico que oferece referências teóricas, chegando a afirmar que “a *filosofia da libertação* latino-americana tem muito a aprender de Marx. A ‘ciência’ de Marx foi a ‘filosofia da libertação’ do trabalho vivo alienado no capital como o trabalho assalariado na Europa da segunda metade do Século XIX” (apud VIEIRA, 2010, p. 82).

O professor Aloísio Krohling (2014, p. 87) nos ensina que Dussel trata da dialética na esteira do múltiplo dialético, resgatando o termo marxiano de “exterioridade” e afirmando a ética do outro e da alteridade.

Antonio Rufino Vieira (2010, p.83) afirma que “a análise dusseliana de Marx tem por fim de mostrar que o pensamento de Marx é, sobretudo, ético” e que “a

¹⁰ Dentre as quais, podemos citar: *La producción teórica de Marx; un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos Del 61-63*. México: Siglo XXI, 1988; *El último Marx y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI, 1990.

interpretação proposta por Dussel é original por seu ponto de partida: a miséria real e histórica do povo latino-americano”.

A par de Dussel, existe uma numerosa bibliografia relacionando marxismo e a América Latina, entretanto, a originalidade dele está na sua preocupação ética por excelência, ao se preocupar com o fundamento do pensamento econômico de Marx com um único propósito: a libertação do sempre alienado homem da América Latina.

Para Marx, a negação do capital – na relação capital-trabalho – é uma relação ética primordial, configurando a perversidade em uma relação de exploração. Assim, afirma Dussel (apud VIEIRA, 2010, p. 88): “a afirmação desta exterioridade, do trabalho real do trabalhador (mesmo submetido no capital como trabalho assalariado) jamais esquecido, será o ponto de apoio da *crítica* de Marx. (...) Este também será o ponto de apoio da filosofia da libertação”.

É por isso que o pensamento de Marx ainda é tão importante para a Filosofia da Libertação: ele fundamentará, sob uma perspectiva crítica, a resistência das classes dominadas – o homem latino-americano em face da cultura eurocêntrica hegemônica. Assim nos ensina VIEIRA (2010, p. 89):

É nesta condição que o marxismo poderia ainda servir como instrumento metodológico de análise crítica de uma realidade onde o homem não é o sujeito da sua própria história. A temática da alienação é aqui sempre retomada. Mas, se existe alienação, é porque há também a consciência de sua existência e a possibilidade de suprimi-la: o processo de libertação do homem constitui sempre um ideal para uma sociedade mais justa. Então, a possibilidade de realizar a libertação do homem não pode ser compreendida, segundo a perspectiva marxiana, senão como uma exigência ética e política na medida em que se pode apreender a significação concreta do homem.

O mesmo autor (ibid, p. 90) vai afirmar ainda que para Dussel “uma ética da libertação tem como ponto de partida o homem oprimido, fruto das contradições do capitalismo periférico que engendra o desemprego, a fome, a miséria, a exploração”. O pensamento Marxiano, portanto, pode ser a base teórica e filosófica para a libertação do homem até que ele venha a se tornar senhor de si mesmo.

Um dos críticos de Marx, Jürgen Habermas¹¹, apresentado por Dussel como um representante da posição eurocêntrica dominante¹², em sua ética do discurso, apresenta uma preocupação em fundar uma moral universal pragmática que ultrapasse os limites das éticas ontológicas tradicionais, buscando evitar o particularismo das éticas tradicionais. Entretanto, o próprio autor admite (apud VIEIRA, 2010, p. 93), diante de grandes cargas político-morais da atualidade (tais quais a fome e a miséria do Terceiro Mundo, o desrespeito à dignidade da pessoa humana, as desigualdades sociais e os problemas relacionados ao meio ambiente) “em relação a tais estados de fatos provocantes, minha concepção restritiva das capacidades da ética filosófica representa talvez uma decepção”. Para VIEIRA (2010, p. 95), a tese de Habermas, na verdade, parece fundamentar a dominação e o encobrimento. Vejamos:

As especificidades materiais são abstraídas em nome de uma universalidade geral. Mas será que esta ideia não se confunde com o projeto das classes dominantes em todos os tempos, de tentar fazer que os seus interesses particulares fossem reconhecidos e admitidos como universais?

O próprio Habermas reconhece que a ética do discurso pode ser criticada como um espelho de posições eurocêntricas¹³, uma vez que não ocultam interpretações particulares.

Sob um ponto mais particular, podemos analisar a relação da ética do discurso com o marxismo no que se refere ao conceito de liberdade. Marx, em seu texto *Crítica do Programa de Gotha*, entendia o socialismo como a plenitude da democracia. Habermas, por sua vez, aponta que não há no texto qualquer disposição em favor da liberdade¹⁴. Entretanto, a liberdade só pode ser compreendida no contexto da sociabilidade do homem, como afirma VIEIRA (2010, p. 96): “a liberdade de cada pessoa não pode ser compreendida senão em relação com a liberdade de outra pessoa, isto é, no horizonte a ‘comunitarização’”.

¹¹ *De l'éthique de la discussion*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992, p. 30.

¹² *1492, a ocultação do outro*. Petrópolis. Vozes, 1993.

¹³ *De l'éthique de la discussion*, p. 18, 180. *Passado como futuro*, p. 77-78.

¹⁴ *Ecrits politiques*, p. 150.

Na perspectiva de Marx, a alienação do trabalho é ultrapassada pelo Reino da Liberdade. A ética da libertação “se apercebe que no mundo da vida existe sempre o outro oprimido” (VIEIRA, 2010, p. 97).

Finaliza o citado autor (VIEIRA, 2010, p. 99):

Ora, esta nova ética analisa, de um lado, as situações concretas de injustiça e as reações espontâneas que elas suscitam; de outro lado, seu fim fundamental é o projeto de libertação. Por essa razão, Dussel pensa que o marxismo é um bom instrumento metodológico que pode oferecer os instrumentos para melhor compreender as exigências éticas da libertação do homem.

Assim, uma sociedade sem divisões de classe seria, aqui e agora, aquilo que Marx chama de “reino da liberdade”, mas, como bem observou Dussel (apud VIEIRA, 2010, p. 100), “esta comunidade perfeita não poderia jamais se realizar totalmente, mas que ela começa no momento em que as desigualdades são eliminadas em nome da justiça”.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a analisar a influência de Marx sobre o pensamento de Enrique Dussel e na Filosofia a Libertação Latino-americana, processo que visa emancipar o nativo dominado pela cultura eurocêntrica a partir da ética da alteridade. Nesse sentido, é necessário que a filosofia da periferia supere a do centro, numa tentativa autêntica e original (VIEIRA, 2010, p. 103).

Enrique Dussel identifica a necessidade de se pensar, de forma original, os problemas filosóficos a partir da periferia – sem negar a contribuição das culturas europeia, americana, ou oriental, mas rejeitando o colonialismo cultural – na medida em que existem problemas próprios a serem solucionados.

Não é que o saber universal não deva ser buscado. Entretanto, isso deve ser feito de acordo com o pensamento de Ernst Bloch (apud VIEIRA, 2010, p. 104): “buscar aquilo que é universal num pensamento situado é tarefa a ser pensada, visando encontrar o que é fertilizante para o pensamento latino-americano”.

Nesse ponto de vista, a libertação do pensamento latino-americano é fundamental. Assim, há congruência entre os pensamentos de Bloch, Marx e Dussel acerca da utopia da práxis libertadora, que se lança para o futuro, guiando a reflexão do filósofo e possibilitando julgar a alienação e a opressão a

que as classes populares e oprimidas estão submetidas. A utopia concreta – fruto histórico do homem que não se realiza de forma mecânica – visa antecipar o futuro. É aquilo que Dussel (apud VIEIRA, 2010, p. 107) identifica ao comentar o pensamento de Marx nos *Grundrisse*:

Marx pensa (...) que na sociedade futura, a *utopia*, que se constitui como um horizonte crítico, (...) é a plena realização da *individualidade* na responsável *comunitarização* de *toda* a atividade humana; utopia que tem, no desenvolvimento da humanidade presente, suas condições de possibilidade.

Assim, o marxismo é importante para a América Latina em razão de sua preocupação permanente com o homem alienado e com sua libertação. A obra marxiana possibilita a compreensão de que a miséria da periferia é proporcional à riqueza do centro (VIEIRA, 2010, p. 130).

Importante ressaltar que nem sempre esse reconhecimento se deu de forma tão clara. Aliás, no princípio, Dussel rejeitava Marx. Em seus escritos na década de 1970, Dussel ainda o enxergava como um filósofo do centro – um representante da hegemonia eurocêntrica – e, portanto, inaplicável no contexto da América Latina. Sua mudança é evidente e sintomática: Dussel hoje entende ser necessário tomar Marx como um referencial acadêmico que sustente as transformações qualitativas da sociedade. No dizer de Antônio Rufino Veira (ibid, p. 141):

Dussel representa um esforço para a construção de um pensamento original, centrado na opção ético-política de libertação do oprimido. Nesse contexto, pode ser compreendida a sua “virada marxista” presente em suas últimas obras, onde se aproxima do pensamento marxiano com o objetivo de demonstrar que Marx tem muito ainda a nos ajudar para compreender a miséria história do povo latino-americano.

Por fim, conclui-se que evidente é a influência do pensamento de Marx na Filosofia da Libertação de Dussel, na medida em que ela visa contribuir para o resgate da humanidade negada, para o reconhecimento do outro, para a construção de uma sociedade mais justa. Para ele (apud VIEIRA, 2010, p. 108), “o amor humano, conquanto seja compreendido claramente como amor ao explorado e progresso para o conhecimento verdadeiro, é, sem contestação, um princípio ativo ao socialismo”.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. **1492, a ocultação do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Del descubrimiento ao desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico**. Bogotá: Nueva América, 1994.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

ESTERMANN, José. **Filosofia Andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado**. Iquique, Chile: Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, Nº 12, 1997.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e direitos humanos: múltiplo dialético – da Grécia à contemporaneidade**. Curitiba: Juruá, 2014.

MARX, Karl. **O capital, Livro Primeiro, Volume I**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

MACDONALD, José Brendan. **Teologia da libertação e marxismo**. Disponível em <http://www.ocomuneiro.com/nr12_10_josebrendan.html> acessado em 27 de agosto de 2015.

SANTA CLARA, Nilton da Silva. **Enrique Dussel Filosofia, teologia e libertação. A pedagogia, a erótica, a política e arqueológica como prática de uma espiritualidade baseada no pensamento de Enrique Dussel**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

VIEIRA, Antônio Rufino. **Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.