

DUSSEL OU HABERMAS: UMA ÉTICA PARA A AMÉRICA LATINA

DUSSEL OR HABERMAS: AN ETHIC FOR LATIN AMERICA

Paulo Roberto Andrade de Almeida¹

Recebido em: 08/2019

Aprovado em: 10/2019

Resumo: O objetivo do presente trabalho é estabelecer um paralelo entre as perspectivas éticas apresentadas por Dussel e por Habermas e, a partir de tais pressupostos, arguir se o consenso universal atende às exigências de cidadania do homem latino-americano. Por um lado, Dussel parte de uma exegese responsável sobre escritos marxianos que, depurados à luz das exigências do terceiro mundo, conduz à ideia de *praxis* como caminho para a auto-libertação do homem. Trata-se, na verdade, do desentorpecimento do aspecto europeísta da crítica dos novecentos, para criar, pelo trabalho social, a desalienação. Por outro lado, embora Habermas demonstre certa sensibilidade ao problema do homem excluído pelas relações do capital, seu universalismo se prende ao velho mundo. Cumpre, portanto, indagar se todo este edifício teórico é suficiente para fazer frente às necessidades de emancipação do homem terceiro-mundista. Tal análise nos conduz, certamente, ao conceito de *utopia*, tão caro à Dussel, tematizado como espaço ainda por acontecer, como possibilidade de realização do homem. Aspecto que para Habermas se vincula ao futuro como construção da democracia.

Palavras-chave: Ética. Terceiro-mundo. Dussel. Habermas. Emancipação.

Abstract: The goal of the present paper is to establish a parallel between the ethical perspectives presented by Dussel and Habermas and, from these assumptions, to argue if the universal consensus meets the citizenship demands of the Latin American man. On the one hand, Dussel starts from a responsible exegesis of Marxian writings which, purged in the light of third world demands, leads to the idea of *praxis* as the path to man's self-liberation. It is, in fact, a loosening of the Europeanist aspect of the critique of the nineteen hundred, in order to create, through social work, the disalienation. On the other hand, although Habermas shows some sensitivity to the problem of man excluded by capital relations, his universalism is attached to the old world. It is therefore necessary to ask whether this whole theoretical building is sufficient to meet the emancipation needs of the third world man. Such an analysis leads us, certainly, to the concept of *utopia*, so dear to Dussel, thematized as a space yet to happen, as a possibility for the realization of man. Aspect that for Habermas is linked to the future as a construction of democracy.

Keywords: Ethics. Third World. Dussel. Habermas. Emancipation.

Não pretendemos aqui reproduzir em pormenores a crítica dusseliana a Habermas. Antes, buscarei tecer alguns fios condutores de duas perspectivas éticas, perseguindo o objetivo

¹ Doutor em Filosofia. Departamento de Filosofia e Métodos – Dfime. Universidade Federal de São João Del-Rei – UFSJ. Email: pandrade@ufsj.edu.br

de arguir se o consenso universal atende às exigências de cidadania do homem latino-americano. A Ética da libertação, tal como exposta por Enrique Dussel, se aproxima dos princípios fundamentais da Ética do Discurso habermasiana? Tal confronto – espero – pode nos auxiliar a buscar caminhos eficazes para equacionar problemas reais que afligem o dia a dia do homem latino-americano. Do brasileiro, em particular. E, na medida em que ambas as orientações éticas desembocam num posicionamento de caráter nitidamente político, poderemos recorrer a outros pensadores que oferecerão suporte para pensarmos, adequadamente, tal situação.

Enrique Dussel, eminente pensador argentino, alimenta a pretensão de pensar a realidade latino-americana a partir de uma perspectiva de mundialidade. Ou seja, ao adotar categorias marxianas para pensar a situação do homem do terceiro mundo, quer demonstrar a atualidade do pensamento de Karl Max e o faz por força de uma exegese responsável, realizada sobre as obras do militante das questões europeias no século XIX.

Certamente, vamos tocar em aspectos muito comuns aos estudos conhecidos acerca da obra deste importante pensador latino-americano do século XX. O que nos interessa, não é repetir estudos já realizados, aprofundar conceitos ou criticar algumas de suas teorias. Importa, sobretudo, indicar os fundamentos de sua reflexão e a relevância que o pensador atribui à crítica política e econômica, como suporte para um pensar verdadeiramente filosófico, voltado para a realidade latino-americana.

Contra toda a tradição filosófica ocidental, uma das principais características do pensamento dusseliano é a ideia de *praxis*, como *elaboração antropológica da própria comunidade que busca e elabora a auto-libertação*. Dussel, como Marx, a entende no sentido que os gregos atribuíam ao termo, ou seja, enquanto toda ação que acontece dentro da *Polis*. Refere-se à ação criadora do indivíduo; ao trabalho, que transforma o homem naquilo que ele é. A *praxis* é desalienante. Isto é, ela é humanizadora, na medida em que constitui o ser humano como tal.

Enrique Dussel nasceu no ano de 1934. Sua formação acadêmica gira em torno de Filosofia, Teologia e História. Sua produção acadêmica inicial indica sua preocupação acerca do tema do bem comum. Entre 1959 e 61, todavia, em Israel, junto ao sacerdote Paul Gauthier, teve contato direto com a pobreza e a exclusão.

No início da década de 1970, perseguido por grupos paramilitares argentinos e acusado de marxista, exilou-se no México. Sua trajetória intelectual é marcada por contatos com grandes pensadores contemporâneos, como Ricoeur, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Lévinas e outros.

Para interpretar a realidade latino-americana, Dussel teve certa resistência em adotar a perspectiva marxista. Mas durante o exílio, no México, leu *O Capital* e percebeu ali um significativo substrato teórico, que merecia, contudo, ser adaptado, purificado, desentorpecido, em relação ao arcabouço do europeísmo, para poder auxiliar uma visão nitidamente terceiro-mundista.

A rigor, a teoria de Marx é crítica da sociedade capitalista e a prática do proletariado é transformadora das relações sociais presentes nesta sociedade. Para Marx, o capitalismo nunca poderá realizar a igualdade e a liberdade que promete. Marx está seguro de que qualquer tentativa de se organizar fora do sistema capitalista, para resistir, está fadada ao fracasso.

Mas a crítica de Marx não é abstrata. Ela não se funda em conceitos teóricos. Antes, se fundamenta em situações históricas concretas e busca a transformação social. Exemplo clássico é o *Manifesto do Partido Comunista*, portador de uma nova compreensão da relação trabalho-capital.

Dussel entende que Marx fora bastante realista ao pensar o processo de libertação do proletariado. Certamente, não há grande sistematização conceitual nos escritos marxianos, mas – é preciso admitir – se sustentam sobre o que havia de melhor no campo da economia política ao seu tempo: as obras de Adam Smith e de David Ricardo.

Dussel lê Marx nos anos 1960 e, igualmente, busca caminhos para a libertação do homem oprimido pelo capital. Dussel elabora sua ética, tendo como ponto de partida o homem, vítima das contradições do capitalismo periférico.

Jürgen Habermas (1929-), por seu turno, embora pense a situação do homem contemporâneo e investigue sobre os efeitos maléficos da concentração de capitais, não adota especificamente o ponto de vista dos *excluídos*. Lê, também, Marx, cerca de uma década mais cedo. Pensa a situação do homem a partir das sociedades altamente industrializadas do século XX. Quer resolver o problema da Europa, como um todo. Da Alemanha, em particular. Entende que a revolução seja anacrônica, num mundo já destruído por duas grandes guerras e que não apresenta as condições necessárias ao desenvolvimento de uma ação revolucionária.

Sua pretensão de universalismo prende-se ao *velho mundo*. Por isso, fala de uma *ética do discurso*, baseada na força do melhor argumento, onde os *concernidos* em uma situação real buscam estabelecer *consensos* razoáveis para suas aporias.

A Ética do Discurso, tal como apresentada por Apel e Habermas, fala de guerras nucleares, fome, pobreza, relações entre capital e trabalho, distribuição de renda e concentração de riquezas, violência, drogas, meio-ambiente, etc e afirma que tais questões imputam ao

cidadão uma *responsabilidade universal*. A linguagem é mediação necessária de todo sentido e valor.

Não é difícil observar que o arcabouço teórico construído pela Ética do Discurso traz à tona toda preocupação de qualquer orientação ética, que proponha pensar o homem como ser social. Mas o que nos interessa aqui é indagar: todo este edifício teórico é capaz de fazer frente às necessidades de emancipação do homem latino-americano?

O anacronismo da revolução, defendido por Habermas, já fora detectado, inclusive por Engels, ao prefaciá-la edição russa de *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, como se pode constatar: “[A história] subverteu totalmente as condições nas quais o proletariado deve combater. E hoje em dia obsoleto sob todos os aspectos o modo de luta de 1848, e este é um ponto que merece ser examinado mais detidamente” (MARX; ENGELS, 1977, p. 97). E, considerando os resultados obtidos, observa Engels, logo a seguir:

No entanto, utilizando tão eficazmente o sufrágio universal, o proletariado praticara um método de luta inteiramente novo. [...] Viu-se que as instituições estatais, nas quais se organiza o domínio da burguesia, ainda oferece possibilidades novas de utilização que permitem à classe operária combatê-las. Participou-se das eleições [...] Ocorreu então que a burguesia e o governo chegaram a ter mais medo da atuação legal que da atuação ilegal do partido operário, mais temor aos êxitos das eleições que aos êxitos da rebelião. [...] A rebelião de antigo estilo, o combate das barricadas que, até 1848, fora decisivo em toda parte, estava consideravelmente ultrapassado (MARX; ENGELS, 1977, p. 103).

As barricadas já não eram o caminho para a transformação social. Era preciso pensar um novo modo de abordar o problema. Pensá-lo, porém, às margens do sistema capitalista, corresponderia a fortalecer a ideologia dominante. Eis o que fizeram os materialistas utópicos: pensaram o mundo e se esqueceram de transformá-lo.

Nas suas *Teses sobre Feuerbach* (a tese 11, precisamente), Marx já demonstrara que sua filosofia não é contemplativa. Ao contrário, trata-se de uma “atividade revolucionária crítico-prática”, conforme observa Dussel (2000, p. 321).

É oportuno observar que o sistema capitalista, de um só golpe, produz o opressor, o oprimido e a consciência que gera a possibilidade de superação desta situação contrária aos interesses da maioria. Isto sugere a presença da utopia como “suspiro da criatura oprimida” (MARX, 1970, p. 102), pois a utopia está encarnada no próprio homem, insatisfeito com a condição inumana a que está submetido.

A utopia é tema caro a Dussel. Ele não assume a compleição etimológica do termo, no

sentido de um *não-lugar*. Antes, a utopia é um espaço desejável, que o homem pode e deverá construir, graças às brechas que o sistema capitalista deixa transparecer. Marx e Engels já haviam preconizado: “a burguesia produz, acima de tudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis (2003, p. 57).

A utopia dusseliana, portanto, acontecerá historicamente, no momento em que o homem conseguir se libertar das amarras do sistema vigente. A utopia, entendida como busca por uma nova sociedade, sempre interessa às classes populares, que nada têm a perder, porque não possuem nada: “os proletários nada têm de seu para salvaguardar; têm para destruir toda a segurança privada e todas as garantias privadas até aqui existentes” (MARX; ENGELS, 2003, p. 56).

A utopia permite ao homem vislumbrar relações em que os *oprimidos* e os *explorados* deixariam de existir; As chamadas utopias sociais constituem uma resposta às grandes questões oriundas do modelo atual de sociedade. A utopia é capaz de desmistificar a realidade. Ela transgredir o seu momento histórico e, ao mesmo tempo, deve levar a uma *práxis* histórica, concreta, visando a transformação do presente, segundo as expectativas do que será o amanhã, o ainda-não-ser.

A função humanizadora do materialismo dialético é explicitada no momento em que se instaura seu valor maior, o *humanum*. O marxismo não inventa novos valores, nem admite que eles façam parte de uma essência imutável do homem. Antes, defende sua integração no contexto histórico no qual o homem está envolvido, pois os direitos não são inatos, “eles foram conquistados, ou devem ser, ainda, em luta” (cf. VIEIRA, 2010, p. 51).

Marx mantém sempre uma preocupação com a ética. Isto é, o homem é o centro de suas atenções. E a libertação do homem é o eixo em torno do qual gira esta atenção. Ele está ciente de que a libertação é um processo de conquista, que nasce das condições reais do proletariado e que se estende até a consumação da liberdade de todos os homens.

Enquanto a utopia se baseia na esperança concreta, ela é a motivadora da consciência crítica que antecipa o futuro de liberdade e igualdade econômico-social. Ela possibilita o uso de medidas para acabar com a alienação, investindo contra a opressão, quando o homem se dirige para o *Ser-mais*.

A crítica de Marx às propostas utópicas se concentra na ideia de que são construções de pensamento abstratas, que não levam em conta os condicionamentos históricos do próprio pensamento, nem as condições concretas em que se dá a ação dos homens.

Não é difícil constatar que o entendimento que Marx tinha de *utopia* no século XIX

difere substancialmente da maneira como Dussel aborda o tema. Se naquele autor a utopia se constituía um empecilho à realização dos seus projetos revolucionários, para este pensador a utopia é condição imprescindível para a verdadeira libertação do homem.

Segundo Marx, o conhecimento do mundo não supõe que o homem se afaste do real. Ao contrário, apreendê-lo é transformá-lo através do trabalho. Pelo trabalho, o homem domina a natureza, objetivando-a. Através desse processo, humaniza-se, pois, ao humanizar a natureza, liberta-se.

Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels deixam claro que o ponto de partida para as críticas que se sucedem é o indivíduo real e suas condições materiais de existência. Aliás, o que verdadeiramente distingue os seres humanos dos animais (*cf.* MARX; ENGELS, 1974, p. 18).

O trabalho oferece, portanto, a chave para a compreensão do desenvolvimento do homem, enquanto homem. O trabalho tem forte conotação social e, como tal, é o sustentáculo desta sociedade. Embora admita que este mesmo trabalho, por estar inserido nos moldes do sistema capitalista de produção, gera a divisão das classes e seus antagonismos. O trabalho pode ser, aos olhos de Karl Marx, tanto fonte de alienação, como fonte de libertação do homem. O que distingue cada uma destas facetas é o momento histórico que o homem está vivendo: a produção capitalista ou o processo revolucionário.

Partindo destas relações de trabalho, como produção social da existência humana, Marx e Engels puderam concluir que a consciência é um produto social:

Serão antes os homens que, desenvolvendo a sua produção material e as suas relações materiais, transformam, com esta realidade que lhes é própria, o seu pensamento e os produtos desse pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 1974, p. 26).

Marx e Engels só concebem o homem se inserido num contexto sócio-político-econômico, no qual seja capaz de produzir os meios materiais de existência e uma consciência. Não pretendo aqui me alongar acerca da temática da consciência no pensamento marxista, mas apenas para registrar sua abordagem, é forçoso observar que eles, Marx e Engels, entendem consciência como produto social, a despeito de toda a tradição filosófica ocidental, que a vincula a instâncias metafísicas. A consciência não é um *a priori* no homem. Ao contrário, ela se forja ao longo das várias relações humanas, enquanto relações de produção, dentro de uma determinada forma de organização social, por sua vez, ditada pelo modelo de produção vigente.

Pensar, na perspectiva filosófica de Karl Marx, é pensar 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 plenitude.

A Teoria Crítica, da qual Habermas é herdeiro e continuador, desde seu início, trazia consigo uma promessa de emancipação, através da luta contra toda forma de opressão, sustentada no princípio marxiano de economia política. Ela se caracteriza pela luta pela liberdade e pela necessidade de revisão constante em face das sempre novas circunstâncias históricas. O fracasso do proletariado revolucionário, entretanto, provoca inquietações quanto à sua base. Ela (a Teoria Crítica) nunca se inspirou no liberalismo. E a democracia social, com seu modelo que reduzia tudo ao aspecto econômico da vida social não agradava à quase totalidade dos teóricos de Frankfurt. Assim, gradativamente, sua luta foi se distanciando de interesses práticos, das instituições e dos movimentos reais.

O iluminismo, um dos referenciais teóricos que servem de sustentação ao pensamento de Habermas, busca a emancipação humana através da razão, intermediada pela publicidade². A opinião pública, tema central ao edifício teórico habermasiano, reflete os interesses da classe burguesa, constituindo, portanto, uma falsa consciência da realidade, segundo a perspectiva marxiana, visto que carrega a ideologia dominante.

Habermas se dedica ao estudo da esfera pública liberal burguesa no século XVIII e início do XIX. Observa que a esfera pública burguesa se desenvolve no campo de tensões entre o Estado e a sociedade (cf. 1984, p. 169), o que concorre para a refeudalização da sociedade, dificultando ainda mais o processo de emancipação do homem.

A *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) apresenta o mundo da vida como espaço da cultura, da sociabilidade, da subjetivação, da criatividade e da racionalidade, que possibilita o consenso. Espaço da utopia, (embora Habermas não o admita), espaço da ação comunicativa.

Etimologicamente, *utopia* significa *não-lugar* ou *lugar inexistente*. Na perspectiva habermasiana, porém, deve ser concebida como *espaço ainda por acontecer*, que atingirá seu ápice na construção da democracia. Supõe uma confiança radical na participação discursiva das pessoas, contida no conceito de mundo da vida. Perspectiva que metamorfoseia o conceito vulgar de ação em capacidade pragmática que os atores têm de interagirem. O mundo da vida assume, então, papel mais amplo e importante que os sistemas.

Habermas trabalha de maneira magistral o tema da emancipação ao prefaciar *Student und Politik*, um estudo sobre a inserção política dos estudantes universitários alemães, ao final

² Kant fizera referência ao problema da publicidade, como uso público da razão. Veja seu texto *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento (Aufklärung)?* (1783).

da década de 1950. No início da década seguinte, sua tese de livre docência trata do surgimento de uma esfera pública literária, formada por burgueses, homens livres e proprietários, que se reuniam nos salões e cafés da Inglaterra, França e Alemanha, no século XVIII, para discutirem questões acerca do que liam. Logo, estas discussões foram adquirindo caráter político, na medida em que se questionava a forma de dominação vigente.

Na esteira da indústria cultural, preconizada por Adorno e Horkheimer, Habermas via nos meios de comunicação social o elemento catalisador de um processo de despolitização da esfera pública liberal burguesa. Estariam aí lançadas as bases para uma construção teórica, que se estenderia por meio século, pautada pela discussão com vários intelectuais, na busca de caminhos para a repolitização ou revitalização da esfera pública.

Os escritos levados a público em 1962, sobre as transformações nas estruturas sociais e políticas da esfera pública liberal burguesa mereceram sérias e bem fundadas críticas ao pensador de Dusseldorf, às quais teria oportunidade de responder em 1990, quando prefaciou a 17ª edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.

Segundo algumas dessas críticas, a esfera pública burguesa guardava um caráter excludente, pois se constituía de um grupo de pessoas privadas, homens livres, detentores de propriedade privada, que se reuniam em público para discutirem as relações do poder vigente. Portanto, dessa esfera pública não participariam as mulheres, os camponeses, os operários... Preocupados com o denominado *bem comum*, deixavam de lado, em suas pautas de discussão, algumas *questões privadas*, que importunavam parcelas expressivas da população.

Assim, essa esfera pública, não apenas se omitia, mas acirrava ainda mais as desigualdades sociais. Temas como a violência doméstica, jamais seriam levados à discussão pública, por não se tratarem de questões *relevantes* e de interesse público, do público que lê, proprietário. Tal aspecto se justifica, especialmente se entendermos que a violência doméstica vitima a mulher, parcela da população desconsiderada numa esfera pública masculinista.

Não é nosso propósito, no presente intento, apresentar com maiores detalhes a obra habermasiana da década de 1960, nem pormenorizar as críticas recebidas ou aquilatar o caráter polêmico de sua defesa. Importa-nos, sobretudo, no horizonte dessa discussão, salientar que Jürgen Habermas é um grande pensador, polêmico, possuidor de grande capacidade reflexiva, alimentador de uma séria pretensão de abordar os vários problemas que afligem o homem contemporâneo. Entretanto, a sua perspectiva de análise é a perspectiva do homem europeu, que vive nas sociedades desenvolvidas do primeiro mundo, em países industrializados, com níveis socioeconômicos adequados aos parâmetros de dignidade humana.

Viveu os horrores da guerra na sua adolescência. Sensível às grandes causas políticas, pode enxergar modelos totalitários se perpetuando no poder e populações dizimadas por interesses escusos. Por isso, busca na democracia uma alternativa plausível para equacionar as aporias das sociedades modernas. Mas que democracia? A democracia dos europeus, que traz como referência o chamado *Velho Mundo*, colonizador, conquistador, dominador, centro axiomático do universo, com seus padrões culturais, morais, religiosos, ideológicos. Este é o referencial teórico a partir do qual Habermas pensa o mundo, a linguagem, o consenso. Sua democracia é a democracia europeizada, que não se submete à realidade da grande maioria da população mundial, pauperizada, faminta, aculturada, dominada econômica e ideologicamente.

Em 1850, ao prefaciarem a edição russa de *As lutas de classes na França de 1848 e 1850*, seus autores declaram que “uma profissão de fé para a classe operária, à qual revelou a sua própria missão histórica [é] libertar a humanidade de toda opressão e exploração” (MARX; ENGELS, 1977, p. 7).

Não seria exagero de nossa parte lembrar aqui que o cerne do pensamento marxiano é a *praxis* transformadora da sociedade. Neste sentido, o processo emancipatório do homem ocorre na medida em que as relações de produção são transformadas.

Fernando Magalhães, em seu livro *10 lições sobre Marx*, publicado pela Editora Vozes, observa que os fundadores do marxismo criticam Feuerbach por um materialismo vulgar (cf. MAGALHÃES, 2009, p. 49). Com efeito, eles asseveram que toda a tradição filosófica se preocupou em interpretar o mundo. Cumpre agora transformá-lo. Nisto reside a tônica do novo modo de pensar o mundo. Não se trata de conceituá-lo, de adequá-lo aos parâmetros do intelecto humano. É preciso criar os mecanismos suficientes de análise e transformação da realidade, tendo em vista a libertação do homem de tudo que o oprime e escraviza. (cf. MARX; ENGELS, 2003, p. 113 – Anexo IV)

Não é difícil reconhecer a coerência interna no pensamento marxiano, se verificarmos que os autores mostram, no início da *Ideologia alemã*, a relação estreita entre a *praxis* e a consciência como produto das relações humanas (cf. MARX; ENGELS, 1974, p. 18). Nesta perspectiva, admitem que “o Manifesto comunista proclamara a conquista [...] da democracia, como uma das primeiras e mais importantes tarefas do proletariado militante” (MARX; ENGELS, 1977, p. 102).

Como é possível notar pelos escritos marxianos, Marx não apresentou uma *teoria econômica*, mas uma crítica das teorias existentes. Quem quer que continue a repetir hoje como verdade inabalável o diagnóstico de Marx, por exemplo, deixa de ser crítico, pois o essencial é

que se seja capaz de produzir novos diagnósticos do tempo, da perspectiva teórica e prática inaugural de Marx.

Estes aspectos do pensamento marxiano são caros a Dussel, pois entende que Marx tem uma contribuição significativa a oferecer à filosofia de libertação latino-americana. A análise que faz, do ponto de vista ético, sobre a obra de Marx ressalta a categoria econômica e filosófica do trabalho como categoria fundamental para Marx e leva o filósofo argentino a perceber ainda que o materialismo de Marx é antropocêntrico, na medida em que se preocupa com a afirmação do homem (*cf.* DUSSEL, 1988, p. 295).

A leitura que Dussel faz de Marx, a partir da América Latina, demonstra que o pensamento de Marx é orientado por um único fim: a libertação do homem que é oprimido pelo capital. Entende que 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.

Considerados estes aspectos do pensamento de Karl Marx, é oportuno indagar qual o espaço adequado a tal filosofia no século XXI. Os problemas que o afligem são as condições de existência do operariado, que se estruturam a partir do modelo de produção da sociedade burguesa/capitalista. As relações daí decorrentes e o modo de superá-las constituem o cerne do pensamento marxista.

Hoje temos circunstâncias diferenciadas, embora o modelo permaneça o mesmo. Ao lado de estruturas opressoras e injustas, jazem formas avançadas de luta pela igualdade entre os cidadãos.

Mas Dussel, seguindo a perspectiva de Marx, está convencido de que “a emancipação da classe operária deve ser obra da própria classe operária”. (MARX; ENGELS, 2003, p. 33). Assim, em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, haverá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.

Para Dussel, o dilema da Filosofia na América Latina refere-se à necessidade de se pensar os problemas filosóficos a partir da periferia, pois é onde se encontram questões importantes a serem discutidas. Este método corresponde à superação do europeísmo.

Ele entende que a Filosofia da Libertação

pretende, histórico-filosoficamente, superar o fisiologismo grego, o teologismo medieval e o consciencialismo moderno do centro, para discernir uma antropologia, uma filosofia que tenha como pivô central o homem, como

liberdade, como exterioridade, como pessoa, como oprimido (DUSSEL, 1995, p. 176).

A análise minuciosa da obra dusseliana nos conduz a conclusões importantes: a práxis da libertação é essencialmente utópica, pois o militante é aquele que se lança para o futuro. A utopia concreta guia a reflexão do filósofo, possibilitando, a partir dela, julgar a alienação e a opressão a que as classes populares e oprimidas estão submetidas. A utopia se constitui, assim, como pólo antecipador do futuro. Além disso, Dussel ressalta a importância do senso de alteridade nas relações sociais de libertação. A respeito, diz o Prof. Antonio Rufino Vieira:

O filósofo deve, na práxis de libertação, dirigir-se ao Outro, numa esperança concreta pela libertação. Assim, a esperança concreta é a animadora do processo revolucionário, permitindo ao homem dar a vida em prol do que considera ser o *Melhor* não para si, mas para o *Outro* (VIEIRA, 2010, p. 114).

Dussel destaca a necessidade de emancipação de todas as classes dominadas. Em *Filosofia da Libertação*, ele diz quem é o empobrecido, o excluído a ser libertado. São os que perderam a estima de si mesmo, que gritam, que clamam por justiça:

o pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) [...] o oprimido, o torturado (DUSSEL, 1995, p. 18).

Finalmente, não se pode negar a importância de E. Lévinas para a construção do pensamento de Dussel, de modo particular, no que diz respeito ao conceito de alteridade, que ele toma emprestado daquele filósofo e lhe dá roupagem latino-americana. Embora Dussel diga que Lévinas não pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. A Filosofia da Libertação – advoga Dussel – se baseia numa opção ético-política em favor das classes oprimidas.

O que tem de peculiar na reflexão filosófica de Enrique Dussel – parece-nos – é a sensibilidade para a situação real do homem latino-americano. Embora busque fundamentação teórica em pensadores de matriz europeia, consegue transpor as categorias universais de racionalidade do primeiro ao terceiro mundo. Por isso, sua elaboração de uma *filosofia da libertação* parte de uma minuciosa exegese de textos clássicos, como a *Ideologia Alemã* e *O Capital*, por exemplo, que abordaram a situação real do homem, em seu contexto social, em

suas necessidades básicas, em suas exigências econômicas, em seu clamor por um mínimo de dignidade humana e os adapta à realidade latino-americana. Não se fixa num padrão meta-histórico, mas se é capaz de realizar uma hermenêutica a partir dos excluídos. Tal postura permite a Dussel pensar os problemas reais da América latina com categorias universais, o que faz da filosofia da libertação uma filosofia de amplo espectro.

Desse ponto de vista, falar em fome, miséria, pobreza, má distribuição de renda, aculturação, ideologia dominante não corresponde a conceituações metafísicas, principialistas, teóricas, academicistas, mas a pensar o homem em sua vivência real, concreta, cotidiana. Não o homem em geral, ou um padrão do humano, inacessível, mas o homem palpável, das filas de desemprego, dos corredores dos hospitais, sem escolas, sem saneamento básico, sem moradia, sem dignidade.

Referências

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução: Ephraim Ferreira Alves *et al.* Petrópolis/São Paulo: Vozes, 2000.

_____. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução: Georges I. Maissait. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Pesquisa & Projeto).

_____. **Hacia um Marx desconocido**: um comentário de los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Ética do discurso**. Lisboa: Edições 70/Almedina, 2014 (Obras escolhidas; 3).

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 76. Série Estudos Alemães).

_____. **Teoría de la acción comunicativa**: racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. 4º ed. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987 (Coleção Ensayistas; 278).

_____. **Teoría de la acción comunicativa**: crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. (Coleção Ensayistas; 279).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?, pp. 63-71. In: _____. **Immanuel Kant**: textos seletos. 9º ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2013.

MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx**. Petrópolis: Vozes, 2009. (10 lições).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução: Conceição Jardim; Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1974.

_____. As lutas de classes na França de 1848 e 1850. **In:** MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. v. 3. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

_____. **Manifesto do partido comunista**. Tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003. (A obra prima de cada autor).

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