



O COMPROMISSO DA FILOSOFIA COM A LIBERTAÇÃO: ELEMENTOS A PARTIR DE MARX E DUSSEL

DOUGLAS CAPIOTTI¹

RESUMO: O artigo analisa o compromisso da filosofia com a libertação a partir do diálogo entre Karl Marx e Enrique Dussel. Inicialmente, problematiza a neutralidade axiológica de Max Weber, contrapondo-a à concepção marxiana segundo a qual o ser social determina a consciência, evidenciando que as produções ideais são respostas situadas a conflitos históricos concretos. Marx compreende a filosofia como crítica radical das estruturas de dominação capitalista, destacando a centralidade da práxis do proletariado em sua própria emancipação. A partir desse ponto, Enrique Dussel amplia e radicaliza a perspectiva marxiana ao deslocar o foco da crítica para a realidade latino-americana, marcada pelo colonialismo, racismo, patriarcado e pela situação de dependência. A Filosofia da Libertação surge, então, como prática situada que parte da exterioridade das vítimas da modernidade capitalista, propondo uma crítica ético-política fundada na dignidade da vida. Influenciado por Paulo Freire, Dussel enfatiza o diálogo e a conscientização como instrumentos na luta contra a opressão, rejeitando tanto a neutralidade quanto soluções de caráter vanguardista. O texto conclui que tanto Marx quanto Dussel demonstram que não há filosofia neutra: toda produção teórica assume posição frente aos processos históricos, podendo reproduzir ou superar as estruturas de dominação.

PALAVRAS-CHAVE: Libertação; América Latina; Marx; Dussel; Filosofia crítica.

ABSTRACT: The article analyzes philosophy's commitment to liberation based on the dialogue between Karl Marx and Enrique Dussel. Initially, it questions Max Weber's axiological neutrality, contrasting it with Marx's conception that social being determines consciousness, highlighting that ideal productions are responses to concrete historical conflicts. Marx understands philosophy as a radical critique of the structures of capitalist domination, highlighting the centrality of the proletariat's praxis in its own emancipation. From this point, Enrique Dussel broadens and radicalizes the Marxian perspective by shifting the focus of criticism to the Latin American reality, marked by colonialism, racism, patriarchy, and dependence. The Philosophy of Liberation then emerges as a situated practice that starts from the exteriority of the victims of capitalist modernity, proposing an ethical-political critique based on the dignity of life. Influenced by Paulo Freire, Dussel emphasizes dialogue and awareness as instruments in the struggle against oppression, rejecting both neutrality and avant-garde solutions. The text concludes that both Marx and Dussel demonstrate that there is no such thing as neutral philosophy: all theoretical production takes a position on historical processes, and can either reproduce or overcome structures of domination.

KEYWORDS: Liberation; Latin America; Marx; Dussel; Critical philosophy.

¹ Doutorando em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Email: douglas.capiotti@yahoo.com.br.

A filosofia, desde suas origens, tem desempenhado um papel fundamental na interpretação e na crítica das sociedades humanas. Longe de se constituir como uma prática neutra ou meramente contemplativa, ela se revela historicamente vinculada às tensões, contradições e disputas presentes nas diferentes formações sociais. O julgamento de Sócrates na Atenas clássica, assim como as perseguições sofridas por intelectuais latino-americanos nos séculos XX e XXI, são exemplos contundentes de como a reflexão filosófica, quando comprometida com a crítica do sistema vigente e a libertação dos oprimidos e das vítimas, frequentemente se choca com as estruturas de poder.

Essa relação conflitiva indica que a filosofia não se limita a um exercício abstrato de pensamento, mas carrega sempre um posicionamento ético e político. Quando vinculada à reprodução da ordem dominante, torna-se apologia das relações de dominação. Em contrapartida, quando articulada com as lutas sociais, pode se transformar em instrumento de crítica, emancipação e libertação. Nesse sentido, o debate acerca da neutralidade da ciência e da filosofia, tão presente nos séculos XIX e XX, constitui um campo decisivo para compreender os limites e as possibilidades da teoria crítica.

Aproximando as contribuições de Marx e Dussel, buscamos um horizonte teórico que integra a crítica ao capitalismo e à modernidade. Trata-se de um esforço de articulação entre a denúncia das contradições universais do capitalismo desde uma perspectiva marxiana com a atenção às particularidades e aos sujeitos desde a América Latina, característica da obra dusseliana. Essa articulação reforça a importância da filosofia como arma teórica nas lutas de libertação.

Dividimos nossa discussão em dois eixos principais. Em um primeiro momento, abordamos a dimensão social do pensamento a partir da contribuição marxiana, buscando demonstrar a ênfase na prática mobilizada por Marx e como sua teoria articula-se com a libertação do proletariado em um contexto europeu. No segundo momento, aproveitamos as elaborações marxianas e as aprofundamos com as contribuições de Enrique Dussel, deslocando seu olhar para a vítima e o Outro, que na América Latina se expressa na mulher oprimida pelo machismo, pelos jovens educandos oprimidos por uma pedagogia bancária e pelos segmentos não brancos da população que sofrem as penúrias do racismo em nossa condição dependente e periférica. Finalizamos o texto com algumas considerações finais.

A determinação social do pensamento na obra marxiana

Na virada do século XIX para o XX surgiram debates que afirmavam a necessidade da busca de uma objetividade na pesquisa científica que evitasse a intromissão da subjetividade do pesquisador nos resultados da pesquisa, afastando suas preferências pessoais e políticas do âmbito da ciência, de tal forma que possibilitasse um conhecimento científico autêntico (Weber, 2006).

Diferenciando *juízo de valor* de *juízo de fato*, o sociólogo alemão argumentava que o primeiro poderia sofrer influências por ter origem na subjetividade do indivíduo, portanto, por ser atravessado por valores e ideais que poderiam prejudicar o alcance do conhecimento objetivo, do juízo de fato. A subjetividade poderia ocasionar a ocultação de elementos que entrassem em contradição com nossos valores. Deveríamos então, tal qual alguém que irá adentrar uma sala, deixarmos nossas opiniões e preferências pessoais ali penduradas na porta e então entrarmos na sala.

Na síntese de Michael Löwy (2000, p. 37):

Os valores determina[m] as questões da investigação, mas as respostas devem ser estritamente *Wert-frei* [livres de julgamentos de valor]; o objeto da pesquisa foi definido a partir de um ponto de vista valorativo, mas a *démarche* concreta da pesquisa científica sobre esse objeto é submetida a regras objetivas e universais, a um tipo de conhecimento de validade absoluta; os valores forjaram nossos instrumentos conceituais, mas a forma de utilizá-los no estudo científico da causalidade é regida por normas gerais. Os pressupostos das ciências culturais são subjetivos, mas isso não têm por consequência absoluta que os resultados da pesquisa devem ser, eles próprios, “subjetivos”, isto é, válidos para uns e não para outros; o interesse do objeto de estudo pode mudar de um cientista para outro, mas as conclusões da investigação empírico-causal deveriam ser aceitáveis e, neste sentido, “objetivas”.

Dentro dessa interpretação, caso o cientista não consiga despojar-se dos seus valores – que estão presentes na seleção do objeto, como mencionamos – ele “[...] cometerá o erro mais fatal, da perspectiva weberiana: o de apresentar como conhecimento científico com valor universal aquilo que não passa de reiteração em outros termos dos interesses práticos particulares aos quais ele adere” (Cohn, 2006, p. 12).

Aprofundaram-se no século XX e XXI as disputas políticas entre alternativas sócio-históricas, principalmente opondo o socialismo e o capitalismo. Essas envolviam concepções metodológicas e científicas que se opunham e buscavam demonstrar a maior eficácia de suas proposições em relação às adversárias. Representavam, no âmbito da ciência, os conflitos em disputa envolvendo capital-trabalho. Era necessário demonstrar a incoerência científica e os interesses que ambos atribuía ao outro.

Os pensadores que advogavam a neutralidade axiológica afirmavam que o marxismo não poderia produzir ciência por conta da sua nítida posição e opção política, de forma que os

resultados seriam diretamente influenciados por essa perspectiva subjetiva. Os socialistas e/ou marxistas², na direção oposta, afirmavam que quem propunha a neutralidade axiológica buscava direta ou indiretamente esconder as contradições de classe e, por consequência, não conseguiam compreender cientificamente o modo de produção capitalista (Lukács, 2020).

Um passo atrás nesse debate deve ser efetivado para melhor compreensão do nosso objeto em tela. A problemática entre subjetividade e objetividade tinha uma outra abordagem no pensamento marxiano, estreitamente relacionada com a forma que o autor concebia o *ser social*, para nos utilizarmos da nomenclatura expressa nos textos que compõe os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Aproveitando de uma passagem desses escritos, podemos vislumbrar como Marx concebia essa relação:

Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto homem. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela. Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência *teórica* enquanto ser social [...]. Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si (Marx, 2010, p. 107, grifo do autor).

Desses delineamentos marxianos fica explícita a concepção do autor e a forma como ele coloca a problemática relação entre a produção e reprodução da vida material, e as formas de consciência que se engendram dessas relações. Em textos imediatamente posteriores, principalmente em *A Ideologia Alemã*, teremos reafirmados os fundamentos da concepção marxiana (e engelsiana) na famosa afirmação de que a consciência não pode jamais ser outra coisa que não o ser consciente em seu processo de vida real (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Na ótica marxiana, há uma determinação social do pensamento. São os homens (e mulheres) em suas relações reais que são os produtores de suas representações, formuladas desde um chão histórico preciso e respondendo a problemáticas que lhes são pertinentes. Dentro dessa concepção *prática* das formulações ideais, elas perdem a autonomia que parecem possuir. Separadas dos indivíduos e das relações que as produzem e do *hic et nunc* [aqui e agora] que as caracterizam, elas podem se fetichizar e serem vislumbradas “[...] como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como ‘autodeterminações’ do conceito que se desenvolve na história” (Marx; Engels, 2007, p. 49).

² Para um aprofundamento e problematização da leitura que Weber faz de Marx, indicamos: Hinkelammert (1983; 2013).

Desenvolvendo a produção e o intercâmbio material, os seres humanos transformam, por consequência, a realidade em que estão inseridos, seu pensar e os produtos de seu pensar (Marx; Engels, 2007). Devemos então buscar nos *homens reais* e em suas *relações reais* o fundamento das suas representações, sejam elas verdadeiras ou falsas, pois mesmo “[...] as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Esses pressupostos nos permitem avançar, compreendendo que

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (Marx; Engels, 2007, p. 47).

Essa passagem, tantas vezes citada de Marx e Engels, não deve ser lida com os olhos reducionistas que determinariam as produções ideais – a filosofia, o direito, a política, a cultura etc – como mero reflexo ou imposição absoluta dos interesses materiais da classe dominante. Essa interpretação determinista nos colocaria diante de dilemas quase insolúveis e que não encontram respaldo na obra marxiana. É bem o contrário.

Como afirmam os fundadores do marxismo, os pressupostos dos quais eles partem são pressupostos reais, a saber “[...] são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (Marx; Engels, 2007, p. 94). Situados historicamente, esses homens e mulheres estão inseridos em particularidades distintas e, por consequência, necessitarão de distintas respostas para os problemas que enfrentam.

No tocante a esse enfrentamento e a partir dos lineamentos *práticos* esboçados anteriormente, interpretamos que Marx percebe as formulações assumindo feições positivas ou negativas, conforme os interesses de classe em conflito e a mobilização das classes em torno dessas disputas. Dito de outra forma, as produções ideais podem *afirmar* ou *negar* o modo de produção capitalista e sua sociabilidade. Não entendemos como casual a repetida aparição nos títulos e subtítulos da obra marxiana da expressão “crítica”, que denota sua intenção e prática científica: o desvelar dos fundamentos da sociedade capitalista que se encontram ocultos e encobertos pela racionalidade que a burguesia forjou para dissimular seu domínio econômico (Hinkelammert, 1983; 2013; Dussel, 1993; 2012).

Nesta direção, no *prefácio* de 1859 Marx irá retomar diretamente suas formulações da década de 40, ampliando alguns elementos que anteriormente não estavam bem delimitados em textos como os que compõem *A Ideologia Alemã*:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção - que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais - e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim (Marx, 2008, p. 47-48).

Quando comparamos essa passagem com as elaborações que constam e que foram anteriormente citadas, fica evidente a continuidade da reflexão marxiana acerca das produções ideais e sua relação com a *práxis*, com a vida real, a produção dessa vida em dada situação e local. A afirmação ampliada de Marx, confirmando seu entendimento acerca das reproduções ideais enquanto instrumentos que permitem aos homens e mulheres, em seus conflitos, tornarem-se conscientes desse próprio conflito e resolvê-los, nos permite acessar o núcleo teórico, político e antropológico de sua obra.

Colocada a questão nessa perspectiva, ilumina-se a própria atividade teórico-política de Marx durante toda a sua vida, em um esforço de *diálogo* com a classe trabalhadora europeia, buscando contribuir em seus processos de libertação. Dussel (1990; 2012) nos chama a atenção para a afirmação marxiana repetida em distintos textos de que a libertação da classe trabalhadora deve ser obra da própria classe trabalhadora. Nas lutas de libertação, a filosofia pode desempenhar um papel importante, pois

[a] arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, *mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas*. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem (Marx, 2013a, p. 157, grifo nosso).

Desta forma, podemos sintetizar como Marx posiciona a relação entre teoria e realidade, entre subjetividade e objetividade. Evidentemente que ambos, Max Weber e Karl Marx, estão

respondendo ao *aqui e agora* de seu tempo histórico. Marx se encontrava em um período de grandes lutas por parte do proletariado e vivenciou a Primavera dos Povos em 1848, sendo o editor da *Nova Gazeta Renana* no período, e posteriormente acompanhou a Comuna de Paris de 1871 já enquanto destacado dirigente e liderança da Associação Internacional dos Trabalhadores, a Primeira Internacional. Esses eventos estão entre os maiores acontecimentos do século XIX na Europa e Marx respondeu desde os interesses da classe trabalhadora aos dilemas que aconteciam diante de seus olhos.

Esse envolvimento teórico e político sempre teve como pressuposto a compreensão de que os interesses e as disputas entre as classes também estão presentes nas diversas manifestações do pensamento, científico ou não. A leitura de Marx dos economistas políticos e dos filósofos que o antecederam e que lhes eram contemporâneos está atravessada pela compreensão da *função social* que esses pensadores e suas produções estavam desempenhando e em relação a qual classe eles estavam representando enquanto formuladores científicos.

Essa compreensão se explicita em um *posfácio* do volume um de *O Capital*, em que Marx avalia:

Na França e na Inglaterra, a burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela fez soar o dobre fúnebre pela economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, se contrariava ou não as ordens policiais. O lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial (Marx, 2013b, p. 86).

Portanto, se a burguesia em sua luta e superação do feudalismo forjou um conjunto de construções ideológicas que lhes serviram nessa disputa, quando assume o poder não lhe interessa mais a crítica desapiedada do real, das relações sociais existentes e da sua sociabilidade. Essa crítica e essa investigação evidenciariam o domínio de classe que a burguesia estava impondo às outras classes, principalmente ao proletariado.

Diante dessa situação, os economistas políticos, os filósofos e demais ideólogos da classe burguesa e suas frações assumiram uma postura apologética e passaram a atacar os próprios ideólogos que lhes forjaram as armas anteriormente utilizadas, tal como Adam Smith e David Ricardo (Lukács, 2016). Na visão marxiana, a burguesia estava em um período de decadência ideológica, pois não poderia cumprir mais uma função *positiva e progressista*. Mas neste ponto devemos inserir alguns limites que a obra marxiana encontrou.

Conforme nos indica Dussel (1990), Marx criticou a modernidade capitalista desde a exterioridade da vítima – ancorado em uma interpretação teórica-política-antropológica – naquela situação de opressão, a saber, desde o trabalho vivo, desde o trabalhador/a europeu

tornado pobre pelos processos da acumulação primitiva/originária. Em seu último período de vida, Marx avançará no desvelamento de outras possibilidades históricas de superação do modo de produção capitalista e de vias para o socialismo, rompendo de forma definitiva com resquícios de etnocentrismo que ainda resistiam em seu pensamento até o debate sobre a chamada “questão russa” na segunda metade da década de 1870 (Dussel, 1990). Esse passo é crucial para fundamentar uma ruptura com o mito da modernidade (e sua ultrapassagem), tema que Enrique Dussel elaborou desde fins da década de 1960. Essa ruptura conforma não apenas uma contribuição filosófica original, mas uma concepção acerca da filosofia e sua função social, que adquire novos contornos, conforme veremos a seguir.

Filosofia da Libertação e o oprimido latino-americano

Mesmo para os críticos europeus do capitalismo do século XIX e XX, era inegável o progresso que a burguesia tinha propiciado ao mundo ao desenvolver as forças produtivas e propiciar um desenvolvimento tecnológico “nunca antes visto” (Pinto, 2005). Nesta visão, a burguesia, em seu desenvolvimento e na expansão do modo de produção capitalista desde o século XV, contribuiu para superar formas econômicas, políticas e culturais *inferiores* e *irracionais*. A Europa deveria então levar a “civilização” para todos os povos não civilizados.

Esse enunciado não admite os interesses envolvidos em sua formulação e perpetuação através do que hoje denominamos mais comumente de eurocentrismo. Os processos iniciados em 1492 deram origem à modernidade e ao encobrimento do *Outro* (Dussel, 1993). Para o filósofo argentino-mexicano, a “conquista” foi um processo militar violento em que o Outro é incluído como “si-mesmo”, “[...] incorporado à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais)” (Dussel, 1993, p. 44).

O “ego cogito” cartesiano é precedido pelo “eu conquisto” de Hernán Cortés (Dussel, 1993; 2008). No empreendimento colonial, a modernidade justificará toda a violência exercida sobre os povos originários, recorrendo às teses da superioridade cultural europeia em face aos “bárbaros” indígenas. O primeiro embate filosófico da modernidade acontecerá entre Ginés de Sepúlveda (1489-1573) e Bartolomeu de las Casas (1484-1566), ficando conhecido como Controvérsia de Valladolid (1850-1851) (Dussel, 2020).

A partir das elaborações dusselianas, Zarallo Valdés e Matias Fleuri (2024, p. 6) afirmam que

[...] Ginés de Sepúlveda foi quem definiu a modernidade como um processo de emancipação racional, a partir do qual a guerra e a conquista se justificam com base em uma suposta justiça divina, que seria realizada pelo sujeito europeu ao retirar os indígenas de sua ignorância e inferioridade. Dessa forma, a racionalidade do sujeito moderno é capaz de argumentar de tal forma que ele sinta plena inocência e tranquilidade em relação às ações violentas que realiza em relação ao vitimizado. Inclusive, transfere ao próprio dominado a culpa de sua vitimização e interpreta o sofrimento do Outro como o custo necessário para ele acessar à civilização e à salvação. Nesse quadro, o sofrimento do Outro não desafia o mundo da subjetividade europeia, mas aparece para ele apenas como o custo lógico e necessário da implementação da civilização, que, em última análise, representa o progresso de toda a humanidade.

Se pensamos anteriormente os conflitos entre a burguesia e o proletariado na Europa e a posição de Marx desde a exterioridade do pobre, do oprimido de classe, devemos agora recolocar os conflitos em um outro nível. Os processos de colonização podem ser pensados desde múltiplas perspectivas. A Filosofia da Libertação, pensada por Enrique Dussel, partirá dos sujeitos concretos em suas vidas concretas na América Latina, deslocamento fundamental porque se está pensando desde as vítimas da modernidade e do capitalismo e não desde os países imperialistas que justificam sua própria dominação através da filosofia, da ciência, da biologia e das demais formas de elaborações ideais (Bautista, 2014).

O ponto de partida da crítica dusseliana e da Filosofia da Libertação será a negação da vida humana pela modernidade capitalista, pois essa relação produz

a negação da corporalidade (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (como operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não-branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc) [...] (Dussel, 2012, p. 313).

O pensar “desde” uma realidade específica é fundamental, como observamos anteriormente. É desde esse local de anúncio que iremos elaborar nossas formulações, respondendo às contradições do seu *aqui e agora*. Torna-se incontornável para todos os interessados na libertação dos povos oprimidos da periferia capitalista a compreensão dos processos coloniais e de dependência em que estivemos e estamos inseridos. Dussel constantemente dialogará com outros filósofos e pensadores que contribuem para o desvelamento das contradições na América Latina, tal como a Teoria marxista da dependência.

Desde a compreensão dusseliana, os países da América Latina estão inseridos em uma relação de dependência que se fundamenta na “[...] transferência de vida do trabalhador de um país periférico para um país central, mediante a competição de capitais” (Dussel, 1986, p. 156-157). Essa relação remonta aos processos de colonização em que os países colonizadores, mediante a exploração, o saque e o extermínio, foram se apropriando das riquezas extraídas da

América Latina e, principalmente, da força de trabalho aqui encontrada a qual não recebia pagamento, visto as variadas formas de trabalho forçado e escravização.

Esses processos permitiram a acumulação primitiva/originária dos países europeus e que eles abandonassem a posição periférica até então ocupada a nível mundial. Essa acumulação será banhada com sangue indígena, dos escravizados africanos, dos chineses na Guerra do Ópio, entre outros povos submetidos pelos europeus (e posteriormente norte-americanos) nos seus processos de acumulação (Dussel, 1993).

Partindo desta posição, a Filosofia da Libertação irá fundamentar a necessidade da construção de novas categorias para pensar a realidade latino-americana. Esse intento de construção científica e filosófica autêntica, partindo da nossa realidade e dos nossos sujeitos, não afirma a mera negação da produção oriunda da Europa. Na proposta dusseliana, o filósofo construirá a concepção de *transmodernidade* que

[...] indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar [...], do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única (Dussel, 2016, p. 63).

A partir das contribuições de outro filósofo da libertação, Juan José Bautista (2014, p. 82), destacamos a importância de problematizar a questão epistemológica, afirmando-a como também política, pois se existe uma economia da dominação também existe uma epistemologia da dominação e uma filosofia da dominação, em que “[...] en la producción de conocimiento se juega también la opción colonial o decolonial”. Respondendo a essa problemática, o filósofo argentino-mexicano irá formular e ressignificar um conjunto de categorias desde nossas próprias culturas e contradições: proximidade, transmodernidade, totalidade, mediações, exterioridade, alienação e libertação (Dussel, 1977; 2012).

Se procedermos ingenuamente no mero traslado de categorias pensadas a partir da realidade europeia, ignoramos que aquelas categorias foram construídas e mobilizadas para responder aos conflitos e aos desenvolvimentos teóricos das suas realidades e não incluem, usualmente, outros sujeitos. Quando nos incluem, é sempre de forma subordinada, inferiorizada e como sujeitos “atrasados” (Bautista, 2014).

Em sua época, Marx também localizou e enfrentou a denominada “miséria alemã”, caracterizada pela transposição de categorias e problemas práticos pertinentes aos países mais industrializados, como a Inglaterra e a França, para países em que não existem ainda essas contradições. Nestes países “atrasados”, essas problemáticas não poderão ser enfrentadas de

forma objetiva e prática, mas ficarão presas em formas ideais de resolução (Marx; Engels, 2011).

Portanto, entendemos que

[...] cuando partimos ingenuamente de la cosmovisión moderna de la historia, la ciencia y la tecnología, automáticamente lo que se deduce es nuestro supuesto carácter de inferioridad innata histórica y cultural, y así lo que entonces se vuelve a deducir es que la única forma de desarrollarnos o salir de este estado de inferioridad y subdesarrollo es perseguir a como dé lugar la modernización de todas nuestras relaciones, pero de lo que no nos damos cuenta es de que justamente con este tipo de procedimiento se esconde el misterio de nuestro subdesarrollo, cuando, queriendo ser lo que no somos (desarrollados), al final terminamos negando lo que éramos para poder ser lo que no somos (Bautista, 2014, p. 69).

Para avançarmos na disputa por um outro mundo onde caibam muitos mundos, há que, portanto, efetivarmos uma descolonização epistemológica e filosófica, além de dar continuidade na construção categorial a partir das nossas culturas e das contradições que nos particularizam. Esses elementos teóricos são importantes, mas, tal qual pudemos apontar em relação a Marx, Enrique Dussel também compreende a relação entre o pensamento crítico e a filosofia crítica como uma relação dialógica e prática (Capiotti; Martins, 2025).

A Filosofia da Libertação tem uma função eminentemente pedagógica e dialógica, inspirada nas contribuições de Paulo Freire. O diálogo entre os filósofos ou educadores com os educandos/ouvintes não deve se revestir de uma relação hierárquica e bancária, em que há afirmação de um saber absoluto por parte do educador/filósofo e uma ignorância absoluta no educando/ouvinte. Nesta relação, que Paulo Freire (2011) qualifica como bancária, o Outro é entendido como uma tabula rasa que aguarda o depósito de conhecimentos por parte do educador.

Desta forma, torna-se necessário o desenvolvimento da relação entre o diálogo crítico e a ação prática dos envolvidos no diálogo, avançando em uma práxis da libertação:

O diálogo crítico e libertador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a luta por sua libertação [...]. O que pode e deve variar, em função das condições históricas, em função do nível de percepção da realidade que tenham os oprimidos é o conteúdo do diálogo. Substituí-lo pelo anti-diálogo, pela sloganização, pela verticalidade, pelos comunicados é pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos da “domesticação” [...]. É fazê-los cair no engodo populista e transformá-los em massa de manobra (Freire, 2011, p. 72).

Mediante a ação dialógica, fica possibilitada a superação da consciência ingênua. O educando/ouvinte percebe-se como sujeito do conhecimento e não mero receptáculo do conhecimento de outro que lhe impõe sua visão de mundo. Caminha-se na direção de retomar a concepção marxiana que coloca homens e mulheres como produtores de conhecimentos e de transformações sócio-históricas: sujeitos do conhecimento e sujeitos históricos (Dussel, 2012). Nas sendas das contribuições freireanas, concebe-se a necessidade de uma consciência que deve

surgir de “dentro” e não de “fora” do sujeito, razão pela qual o filósofo argentino-mexicano não compactua com as teorias de vanguardas (Dussel, 2012).

Para a compreensão antropológica, ética e política de Dussel, a doação de um conhecimento pensado por uma “elite” intelectual, mesmo que ela advogue o compromisso com os oprimidos, resultará em um afastamento e uma alienação desses oprimidos, na verticalização dos conhecimentos e da produção desses próprios conhecimentos. Corre-se o risco de as classes oprimidas tornarem-se meros instrumentos dessas elites intelectuais que falariam em seu nome e interesse.

A superação da consciência ingênua em direção a um processo de conscientização deverá se manifestar em um processo diacrônico em que o oprimido se perceba como oprimido e da sua negatividade passe para um momento positivo, criador e prático (Capiotti; Martins, 2025). Por consequência, Dussel (2012) afirma que o mero conhecimento acerca das estruturas de opressão da sociedade, mesmo em suas expressões mais críticas, não garante uma ação que caminhará na direção da superação dessa situação de opressão, de vitimização.

Há a necessidade fundamental do engajamento dos oprimidos na sua própria libertação, pois, repetindo a afirmação marxiana: a libertação dos oprimidos deve ser obra dos próprios oprimidos (Marx; Engels, 2011, p. 49). Em concordância com o patrono da educação brasileira, concordamos que

Quanto mais nos conscientizamos, mais ‘desvelamos’ a realidade e mais aprofundamos a essência fenomênica do objeto diante do qual nos encontramos, com o intuito de analisá-lo [...]. Ela não pode existir fora da práxis, ou seja, fora do ato “ação-reflexão”. Essa unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser, ou de transformar o mundo, e que é próprio dos homens [...]. Por essa razão mesma, a *conscientização é engajamento histórico*. Ela é igualmente consciência histórica: por ser *inserção crítica na história, ela implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo*. Ela exige que os homens criem a própria existência com o material que a vida lhes oferece (Freire, 2016, p. 56-57, grifo nosso).

Reafirma-se um elemento fundamental na Filosofia da Libertação: seu compromisso com as vítimas de um sistema de dominação. Pois é a partir do oprimido e da vítima que se pode fundamentar na teoria e na prática uma filosofia da libertação em que se deve ter ciência de que o compromisso com os oprimidos pode resultar em perseguições, torturas e mortes, tal qual ocorreu com inúmeros associados e praticantes da Teologia da Libertação e da Filosofia da Libertação nos séculos XX e XXI e com o próprio Dussel em 1973, ocasião em que uma bomba foi colocada em sua casa em Mendoza, em um ataque orquestrado pela extrema direita argentina sob acusação de que o filósofo era comunista e estaria envenenando a juventude argentina (Dussel, 1983).

Sem esse compromisso, que deve ser prático, não se pode efetivar uma filosofia que possa ser considerada da libertação (Dussel, 1983; 1994), pois “[...] un discurso crítico y hasta revolucionario pueda tomarse dogmático y de dominación si no se articula actualmente a la praxis de liberación concreta, histórica” (Dussel, 1994, p. 154). Esta é uma marca insuprimível da Filosofia da Libertação, pois tem como pressuposto a necessidade de articular seus discursos e suas reflexões filosóficas com a práxis da libertação histórica e concreta:

En filosofía de la liberación, la articulación orgánica consciente, real y decidida del filósofo con el "sujeto histórico" (la clase, los movimientos femeninos, el pueblo culturalmente oprimido) es una cuestión decisiva. La articulación concreta "organizativa" es conditio *sine qua non* del filosofar de la liberación. No se trata de una "experiencia" que es preciso realizar puntualmente alguna vez. Es un modo de vida permanente, integrado a la cotidianidad del filósofo, sob pena de repetición, ideologización, pérdida de la referencia a la verdad de la realidad, ésto es, su actual manifestación histórica siempre cambiante (Dussel, 1983, p. 33).

Em síntese, “[...] [e]sta filosofia no se define por una opción teórica, sino práctico-política” (Dussel, 1983, p. 72). Sendo um compromisso prático e político, devemos sempre ressaltar que é uma prática, uma filosofia ou uma pedagogia que deve ser forjada *com* os oprimidos e não *para* eles. É no estabelecimento de uma práxis da libertação compartilhada que poderemos criticar a realidade existente para poder afirmar e criar uma outra possível em que se possa gozar toda a vida humana em sua plenitude como sujeitos multidimensionais que somos.

Considerações finais

Em nosso percurso nesse texto, buscamos evidenciar o caráter contraditório que a filosofia e as demais produções ideais assumem nas sociedades atravessadas pelos conflitos de classe. Inicialmente expusemos a formulação weberiana da “neutralidade axiológica” apenas para situar como as contradições históricas estavam exigindo dos pensadores uma postura neutra diante do modo de produção capitalista. Postura essa que afirmava e afirma que o conhecimento científico deve evitar o contato com a subjetividade em seus resultados.

Demonstramos, todavia, como antes das formulações weberianas, o pensamento marxiano já firmava sua concepção acerca das produções ideais, colocando em evidência a constatação de que é o ser social que determina nossa consciência e não o contrário, que seríamos determinados por nossa consciência. Em nossas relações reais e cotidianas de produção e reprodução de nossas vidas, elaboramos nossas formulações ideais para dar conta dos conflitos e das contradições que enfrentamos.

Dialogando com a obra marxiana, Enrique Dussel irá aprofundar e radicalizar os pressupostos de Marx, elaborando seu discurso e sua prática desde as vítimas e oprimidos da

América Latina. Ambos os filósofos vão afirmar, portanto, desde os sujeitos aos quais se colocam ao lado, a impossibilidade de uma filosofia desinteressada ou neutra. Uma filosofia que se afirme de tal forma só poderá contribuir – tenha consciência ou não – para a reprodução do sistema dominador “[...] sea político, machista, pedagógico o fetichista” (Dussel, 1983, p. 89).

Em ambos os autores, afirma-se o compromisso teórico e político com processos e lutas de libertação por parte das vítimas de um sistema vigente. Esses processos devem ter como protagonistas os próprios sujeitos oprimidos que no processo de conscientização percebem-se como sujeitos produtores de conhecimentos e de mudanças históricas e então se engajam na sua própria libertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUTISTA, Juan José. *¿Qué significa pensar “desde” América Latina?*. Caracas: Ediciones Akal S.A., 2014.

CAPIOTTI, Douglas Michel; MARTINS, Gabriel. Decolonização e emancipação: a educação libertadora a partir de Paulo Freire e Enrique Dussel. In: FORTUNATO, Ivan (org). *Didáctica Decolonial: re-ligaje en la universidad Latinoamericana y del Caribe*. Itapetininga: Edições Hipótese, 2025.

COHN, Gabriel. Apresentação: O sentido da ciência. In: WEBER, Max. *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática, 2006.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação vol 1*. São Paulo Edições Loyola; Piracicaba: Editora Unimep, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Práxis latino-americana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. São Paulo: Vozes, 1986.

DUSSEL, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latino-americana*. México: Siglo XXI Editores, 1990.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, n. 9, 153-197, 2008. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600910>.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

DUSSEL, Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51–73, jan. 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbvq8TngggQk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 out. 2025.

DUSSEL, Enrique. *El primer debate filosófico de la modernidade*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLASCO, 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 50. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez, 2016.

HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Chapecó: Argos, 2013.

LOWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2000.

LUKÁCS, Georg. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. São Paulo: Boitempo, 2016.

LUKÁCS, Georg. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

PINTO, Álvaro Vieira. *O conceito de tecnologia, 1*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

WEBER, Max. *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática, 2006.

ZARALLO VALDÉS, Carlo.; MATIAS FLEURI, Reinaldo. Da violência colonial à reexistência ancestral: um diálogo entre sentipensadores do Bem Viver: De la violencia colonial a la reexistencia ancestral: un diálogo entre sentipensadores del Buen Vivir. *Revista Cocar, [S. l.]*, n. 24, 2024. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/8539>. Acesso em: 1 out. 2025.