

PARA UMA FILOSOFIA INCULTURADA NA AMÉRICA LATINA

*Juan Carlos Scannone, S.J.
Universidade del Salvador — Buenos Aires*

1. Filosofia latino-americana. Filosofia inculturada. Filosofia simplesmente

A problemática de uma filosofia inculturada na América Latina insere-se na pergunta por uma filosofia propriamente “americana”. Esta pergunta já se vem formulando desde Juan Bautista Alberdi em 1837, quando começamos a nos preocupar não só com a nossa independência política, mas também com a nossa identidade histórica e cultural¹. Mais tarde, quando neste século o pensador peruano Francisco Miró Quesada escreve seus livros, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México, 1974) e *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México, 1981), constata que a geração antipositivista dos Patriarcas ou Fundadores da filosofia latino-americana e a geração imediatamente posterior da “normalização filosófica” (cujo expoente maior foi Francisco Romero) tinham sido seguidas por uma terceira geração cujo projeto era a “autenticidade” do filosofar latino-americano, embora entendida de maneiras diferentes². Ela às vezes foi entendida unicamente em referência ao próprio filosofar — como o fizera Romero e tentava fazê-lo o próprio Miró Quesada —, assumindo autenticamente as formas de filosofar surgidas em outros âmbitos culturais (Europa, América do Norte). Noutros casos — como no de Leopoldo Zea —, Miró Quesada afirma que a “autenticidade” referia-se também à tentativa de filosofar sobre a própria realidade, vale dizer, de não só filosofar autenticamente “na” nossa América, mas de pensar uma filosofia *latino-americana*.

Com essa descrição coincide o enfoque dado por Manuel Dominguez Miranda no seu balanço da filosofia latino-americana “de inspiração cristã” não-escolástica no século XX³, pois também nela podem-se distinguir essas duas tendências — que Miró chama de “assumidora” e “afirmativa” — isto é, ou assumir criativamente enfoques e métodos desenvolvidos em outros contextos histórico-culturais, ou a tentativa de pensar filosoficamente e, portanto, de forma universal, *a partir* — embora também *sobre* e *para* — América Latina.

Isto porque quando se fala, neste sentido, de filosofia latino-americana, não se trata de uma filosofia particular exclusivamente para a América Latina, ou que se restrinja somente a este campo temático, mas, antes de tudo, de uma filosofia universal tanto na sua vigência como em seus temas e destinatários, porém pensada *a partir* da perspectiva histórico-cultural e histórico-social latino-americana. A América Latina não é entendida, então, como simples lugar geográfico do filosofar, ou apenas como matéria e destinatária da reflexão (embora também o seja), mas como *lugar hermenêutico* da mesma. Recordemos que Michel de Certeau afirma que o “lugar” permite e proíbe, vale dizer, possibilita novas perspectivas, que descubrem talvez aspectos inéditos da realidade, mas também condiciona e limita, pois não existe para o filosofar um lugar absoluto.

Para expressar essa posição hermenêutica sobre a filosofia latino-americana, recorro à terminologia (de cunho teológico) da “inculturação”. Este neologismo nasceu — dentro da teologia — da aproximação e da contraposição com a maneira de falar da antropologia cultural sobre a aculturação e a inculturação. No seu fundo está a analogia com a Encarnação, e se pretende designar com ele a encarnação e expressão da mensagem cristã — universal e transcultural — no mundo de valores, linguagem e formas de determinada cultura, assumindo-as no pensamento, na vida e na celebração cristãos.

Pois bem, de forma analógica, falo de “filosofia inculturada”, referindo-me a um pensar filosófico que, sem perder sua radicalidade e sua universalidade transculturais, assume criticamente — na ordem do conceito — as perspectivas de compreensão do ser, da vida e da convivência, as categorias e esquemas de interpretação, as formas de pensar e de expressar de determinada cultura, ao mesmo tempo que as transforma em mediações intrínsecas de um filosofar de vigência universal⁴. Contudo, é preciso levar em conta que o filosofar nunca se dá “no ar”, mas sempre em formas históricas e culturais.

Está claro que não me refiro aqui a uma universalidade meramente abstrata, nem tampouco “concreta” — entendida ao modo hegeliano —, mas a uma *universalidade situada e analógica*. A filosofia nasceu na Grécia e é herdeira de uma tradição em grande parte européia: não por isso a sua universalidade é menor, mas muitos dos seus enfoques, categorizações e métodos, assim como a compreensão e interpretação de seus elementos e conteúdos básicos, estão marcados por sua origem e tradição. Estas, apesar de sua universalidade, não se dão de forma quimicamente pura, mas inculturada, embora transcendam tanto o momento histórico em que surgiram como as culturas nas quais pela primeira vez se formularam ou logo se reformularam.

Uma filosofia inculturada na América Latina supõe que tanto as perguntas críticas radicais da filosofia como sua tentativa de resposta se fazem a partir da própria situa-

ção hermenêutica (situação histórica e cultural), seja através de uma releitura dos enfoques que a filosofia, na sua tradição, tenha utilizado ou ainda continue utilizando em outras situações, seja encontrando na nossa situação uma certa novidade de perguntas e/ou respostas. Frequentemente a práxis histórica, social e cultural já desenha — como num primeiro ato — tais questões e tentativas ou esboços de solução, inclusive no plano humano radical e integral, sobre os quais a filosofia deve refletir. Esta, como atividade reflexiva, crítica e metódica, vale dizer, como ato segundo⁵, pode então “levar ao conceito” filosófico tais elementos de humanidade radical, que emergem na práxis, na vida, na cultura de determinado povo num momento histórico determinado.

Tanto no caso de tal *leitura* reflexiva da vida e da práxis cultural, partindo delas, como no da *releitura* da tradição filosófica a partir das mesmas, tratar-se-á de um filosofar inculturado. Provavelmente uma não será possível sem a outra. E em ambos os casos, através da novidade histórica e geocultural, poder-se-á aprofundar-se progressivamente na compreensão filosófica da realidade, especialmente humana, em toda a sua radicalidade e universalidade. Por isso pode-se dizer que uma filosofia latino-americana assim entendida não deixa de ser “filosofia simplesmente” (Leopoldo Zea⁶).

2. Algumas tentativas atuais de filosofia latino-americana

Dentro dos projetos e realizações de um filosofar latino-americano na linha não apenas “assumidora”, mas também “afirmativa”, limitar-me-ei agora a dois apenas: a filosofia da libertação e a busca de uma lógica da gratuidade. Tal limitação é devida não só à falta de tempo e à proximidade de ambos os projetos entre si e com as minhas próprias pesquisas, mas também porque se trata de duas maneiras — diferentes, conexas e complementares — de tentar um filosofar inculturado na América Latina como “filosofia simplesmente”.

2.1. A filosofia da libertação

2.1.1. Perspectiva hermenêutica e método

Ao que Miró Quesada chama de “terceira geração” (cujo projeto era um filosofar autêntico), pertencem não só Leopoldo Zea mas também o filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Seu livro, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, 1968), além de provocar a polêmica com Zea, que o levou a cunhar a expressão “a filosofia americana como filosofia simplesmente”, foi também a ocasião extrínseca imediata do surgimento, em 1971, da filosofia da libertação na Argentina⁷. Esse movimento filosófico, porém, segundo Miró Quesada, já pertence a uma quarta geração, que, para ele, está profundamente entrelaçada com a terceira no seu “projeto e realização” de uma filosofia latino-americana.

Tais posicionamentos surgiram na Argentina no início dos anos 70 — em diálogo com Heidegger e Levinas —, promovidos por um grupo de jovens filósofos nucleados ao redor de Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone, aos quais se juntaram quase em seguida outros pensadores já preocupados com a filosofia latino-americana como, por exemplo, Rodolfo Kusch. Porém, o movimento logo se expandiu por toda a América Latina, incluindo, entre outros, o assim chamado “grupo de Bogotá”, do qual participa Germán Marquínez Argote⁸. A Associação de Filosofia e Libertação (coordenada por Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt e Michael Barber) chegou assim a reunir pensadores de quase todos os países do Continente, inclusive o Brasil e os hispano-falantes dos Estados Unidos, bem como outros pensadores da Europa e América do Norte. De forma independente, mas quase simultânea e convergente, em diálogo estreito com a teologia da libertação e com a filosofia de Zubiri (que também inquieta a Marquínez), em El Salvador foi-se perfilando cada vez mais a figura de Ignacio Ellacuría como filósofo da realidade histórica e da libertação⁹; e, sob seu influxo, na Venezuela, destacou-se também o teólogo e filósofo da libertação Pedro Trigo¹⁰. Mais tarde esses diferentes núcleos de pensamento se entrelaçaram em maior ou menor grau e exerceram mútua influência um sobre o outro.

À pergunta que serve de título ao livro de Salazar Bondy a resposta foi, então: uma filosofia de nossa América só é possível como filosofia da libertação. Era o momento histórico de movimentos políticos de libertação em várias partes da América Latina, do posicionamento sociológico da teoria da dependência (que interpretava o subdesenvolvimento latino-americano não como um estágio atrasado do desenvolvimento capitalista, mas como consequência do mesmo nos países dependentes), e era também o tempo do surgimento — imediatamente antes, durante e depois de Medellín — da teologia da libertação, que à luz da fé cristã refletia criticamente a práxis histórica da libertação dos pobres na América Latina.

A filosofia da libertação fixou seu ponto de partida não no *Ego cogito* moderno, mas na alteridade e dignidade do outro, do pobre, que questiona de maneira ético-histórica o *Ego* e sua vontade e realidade de dominação; porém o pobre não só interpela, mas também ensina com a novidade da sua alteridade e de sua práxis libertadora humana integral (e também, não em último lugar, cultural). Assim se abriu para a filosofia um novo lugar hermenêutico: o outro, o pobre, a libertação, que dava um novo horizonte de compreensão ao filosofar, tentando-se abordar a partir daí todos os temas da filosofia nessa nova perspectiva hermenêutica.

Desde o princípio, a filosofia da libertação não só rechaçou dialeticamente a dependência — tanto econômica e política como cultural e filosófica —, mas também enfatizou positivamente a *alteridade, identidade e criatividade cultural* de nossa América, especialmente dos pobres e oprimidos, assim como a vigência universal das posições filosóficas tomadas a partir da nova perspectiva. Esta não se limitava apenas à negação dialética da opressão e dependência, mas partia de uma auto-afirmação, a qual muitas vezes se manifestara historicamente como resistência cultural enraizada na afirmação da própria alteridade. Por isso se pode falar da filosofia da libertação como uma filosofia contextualizada e inculturada, vale dizer, pensada no contexto histórico e social latino-americano e inspirada na própria idiosincrasia cultural, raiz tanto da resistência como da libertação.

Precisamente em controvérsia com Salazar Bondy¹¹ reafirmou-se, pouco tempo depois, que era possível — apesar da dependência econômica, política e também cultural — pensar filosoficamente a partir da positividade humana do homem, da história e da cultura latino-americana. Isso significa que a dependência, ainda que muitas vezes tenha implicado alienação e introjeção cultural da opressão, todavia não perverteu nem obnubilou totalmente a originalidade humana e cultural de nossa América na sua alteridade, exterior à totalização dialética opressor-oprimido. A libertação não significa apenas a negação da negação (vale dizer, da opressão), mas também a plena atualização da própria identidade e criatividade histórica, política e cultural, no encontro inter-humano de povos e culturas.

Por isso, na contracapa da primeira obra conjunta de filósofos da libertação se dizia “A modo de manifesto”: “Não se trata de um pensar que parte do *ego*, do *eu conquisto*, *eu penso* ou do eu como *vontade de poder*... É um pensar que parte do oprimido, do marginalizado, do pobre, a partir dos países dependentes... A *filosofia da libertação* pretende pensar a partir da exterioridade do Outro, do que se situa além do sistema”¹².

Nesse modo de se expressar está clara a influência de Emmanuel Levinas, quando se fala da exterioridade do outro, do pobre, vale dizer, de sua transcendência ética para a totalidade (sujeito-objeto; opressor-oprimido)¹³. Todavia o pobre e sua alteridade não são entendidos meramente — como na filosofia dialógica e, até certo ponto, no próprio Levinas — em chave ética e interpessoal “eu-tu”, mas também em chave ético-histórica, sociocultural e estrutural. Assim é assumida e superada a conflitividade histórica que aparece no fato da dependência, encarnando a eticidade na história.

Precisamente graças a esta perspectiva ética e metafísica — embora ela implique também um posicionamento político e histórico —, desde o início se tem em vista uma libertação que não seja meramente socioeconômica, ou apenas política ou cultural, mas a libertação humana integral (de todo homem e do homem todo). Mas essa libertação deve tomar corpo na efetividade histórica, em estruturas sociais, no *ethos* e nas instituições culturais. Por isso dissemos acima, que se trata de uma filosofia universal, porém contextualizada, situada e inculturada.

O método do filosofar da libertação está de acordo com esse enfoque filosófico-fundamental, pois assume como mediação intrínseca para pensar filosoficamente na sua radicalidade humana a realidade histórica latino-americana, as contribuições das ciências da história, da sociedade e da cultura. Tais ciências são instrumento de análise do histórico e do político, mas apenas instrumento, pois a análise e a estratégia prática de libertação, que as assumem, penetram — na ordem teórica — até as acima mencionadas *radicalidade humana e universalidade situada*, de modo que, na ordem prática, a práxis histórica de libertação encarne a atitude e a práxis éticas. Por isso se trata, verdadeiramente, de um filosofar, embora mediado pela análise histórica e socioestrutural¹⁴.

Quando alguns pensadores — como Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone — falam do método analético do filosofar da libertação¹⁵, apontam para a alteridade, transcendência e eminência ética do outro, do pobre, que é eticamente e, portanto, metafisicamente exterior ao sistema de dominação. Embora os pobres estejam inseridos nas estruturas e instituições históricas e na sua conflitividade dialética, contudo as transcendem pela sua dignidade ética e sua criatividade humana.

Por conseguinte, também pelo uso de tal instrumento das ciências humanas, a filosofia da libertação é uma filosofia situada e inculturada. A analética assume e transcende a análise histórico-social e as correspondentes estratégias histórico-políticas, ao mesmo tempo que nelas toma corpo de realidade e eficácia históricas.

2.1.2. Filosofia da libertação e sabedoria popular

Se o reconhecimento da contextualidade e da inculturação vale para todas as vertentes da filosofia da libertação, considero que vige, sobretudo, naquelas que explicitam, além do momento de análise social, o de análise histórico-cultural. Pois a resistência cultural dos povos latino-americanos à opressão, sua criação cultural de símbolos e instituições, sua práxis de libertação (ainda que parcial) “encarnam” historicamente em formas culturais o momento de alteridade, exterioridade e transcendência éticas, que não se deixam reduzir à opressão ou à sua mera negação, mas têm um momento de “eminência”.

Tal momento foi amiúde chamado de *sabedoria popular*, como o sentido último da vida que encerra o núcleo ético-mítico da cultura e das culturas¹⁶, no nosso caso, latino-americana(s). Quando se fala de sabedoria, já se pressupõe o discernimento dos aspectos positivos do pensar popular, purificados (no interior de uma crítica circular mútua entre sabedoria popular e ciência filosófica) de toda eventual introjeção ideológica (Paulo Freire) da cultura dominante.

A pesquisa filosófica sobre a sabedoria popular latino-americana tinha surgido antes da filosofia da libertação e independentemente dela. Pois Rodolfo Kusch¹⁷ já tinha começado sua interpretação filosófica do pensamento popular, da cultura que lhe dá forma e articula, e dos símbolos que a expressam. Porém, apenas nascida a filosofia da libertação, as duas linhas convergiram, de modo que Kusch participou quase desde o princípio das reuniões dos filósofos da libertação, assim como nos dois primeiros livros conjuntos publicados por estes¹⁸, foi considerado como um deles e marcou fortemente algumas de suas correntes. Pois bem, o interesse pela problemática da cultura, pensamento e sabedoria populares assinala um passo importante na linha da inculturação do pensar filosófico na América Latina. Não por acaso Kusch escreveu uma obra intitulada *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires, 1976).

As grandes intuições de Kusch logo foram pensadas sistematicamente — entre outros — por Carlos Cullen. Este fez uma releitura da *Fenomenologia do Espírito* (e da *Ciência da Lógica*) de Hegel, em chave de sabedoria popular¹⁹, tomando como ponto de partida fenomenológico, não a certeza sensível (Hegel), ou o *Ego cogito* cartesiano (Husserl), ou ainda o “ser-no-mundo” heideggeriano, mas o “estamos na terra” como experiência sapiencial exposta fenomenologicamente (nos sentidos hegeliano e husserliano da palavra).

Segundo Kusch, Cullen e Scannone, o *estar* é metafisicamente anterior ao *ser*²⁰. Afir-mam — seguindo a índole das línguas castelhana e portuguesa, que traduzem da mesma maneira o verbo *esse* (*sein, être, to be*) — que o verbo *estar* não aponta para o essencial e universalíssimo, como o *ser*, mas tem uma conotação circunstancial e situada (tanto temporal como localmente). Daí que o “estar na terra” (a Mãe Terra: *Pacha Mama*) possa servir de base para uma compreensão radical da unidade originária de

tudo, não só a partir do ser como *nous* e fundamento (*Grund*), ou da liberdade em sua abissalidade como começo absoluto (*Abgrund*)²¹, mas também da terra como realidade *consistente* (Zubiri) e *símbolo radical* (Kusch). Este é anterior ao conceito e sempre lhe “dá o que pensar” (Ricoeur).

Sujeito do “estar na terra” e correlato noético do símbolo não é o *ego*, mas o *nós* ético-histórico, não entendido como um “eu coletivo”, mas como comunidade interpessoal em relação de alteridade ética (Levinas), tanto para dentro (eu-tu-ele) como para fora (nós-vós-eles). Tal “nós” é também uma tarefa histórica, política e institucional. Um fecundo diálogo crítico com a concepção da “comunidade (ideal-real) de comunicação” (Apel) fica assim insinuado²².

De forma independente, embora dentro do mesmo âmbito de preocupações, deu-se também no seio da teologia da libertação um interesse crescente pelos temas do povo, da cultura e religiosidade populares, assim como com a pastoral popular. Refiro-me sobretudo às posições da COEPAL (Comissão Episcopal de Pastoral) na Argentina, ao Documento de San Miguel (1969) do Episcopado argentino — que se propunha aplicar Medellín ao seu país, e foi redigido sob a influência da COEPAL —, e às reflexões do grupo teológico-pastoral liderado por Lucio Gera, as quais foram logo chamadas de “teologia do povo”²³. Elas influíram logo em outras correntes da teologia da libertação, assim como no Documento de Puebla (1979).

Contudo, quer se entenda o *povo* — como o faz Gera — prevalentemente como povo-nação, pensando esta realidade não a partir do Estado, mas da *história comum e da cultura*, e considerando os pobres como os que de fato condensam essa realidade na América Latina²⁴; quer se compreenda — como Dussel — o povo antes de tudo como os pobres na sua *exterioridade* ao sistema²⁵; quer se prefira falar do povo *oprimido* (classes, raças, nações, culturas oprimidas), o povo foi considerado por várias (não todas) vertentes da filosofia da libertação não só no seu caráter social (como sujeito comunitário, vertebrado pelos pobres, ou como classe), mas também na sua identidade cultural. Daí o fato de a tentativa de expressar filosoficamente (vale dizer, de maneira crítica, sistemática e metódica) a sabedoria do povo desembocar sempre numa filosofia inculturada.

Esta preocupação com o povo foi tachada às vezes de “populista”, mesmo dentro da filosofia da libertação²⁶. Todavia, embora tenha havido o perigo populista, os melhores filósofos da libertação, através de sua preocupação crítica, souberam contorná-lo. Porém os critérios dessa crítica para discernir o povo e distingui-lo do antipovo ou de sua introjeção não foram apenas socioeconômicos (como se poderia pensar a partir de um marxismo simplista), mas também históricos e culturais, bem como *ético-históricos*: a promoção da justiça social e estrutural²⁷.

2.1.3. Filosofia e cultura popular emergente

Não se trata apenas da sabedoria popular tradicional e de seus (religiosos, poéticos, políticos) históricos, nem apenas da continuação atual da resistência à alienação cultural, mas também da *cultura popular emergente* entre os pobres latino-americanos. Ela tem continuidade com as formas históricas de sabedoria popular, mas adota novas

formas, “modernas” e “pós-modernas”²⁸. Está aprendendo não tanto a resistir — como o fez em outros tempos —, mas a *assumir* a partir da sua própria identidade histórico-cultural os desafios e as contribuições da modernidade e pós-modernidade.

Quando a filosofia da libertação se põe a questão da abertura ou não da realidade histórica latino-americana atual (Pedro Trigo) e a questão do sujeito dessa história, descobriu nela não só possibilidades reais, mas também sinais e germes de abertura. Não se tratava apenas: a) das comunidades tradicionais (por exemplo, indígenas e camponesas) enquanto, conservando suas estruturas sociais e culturais, mas em choque com o sistema dominante, foram assumindo elementos do mesmo. (Num nível simbólico, a figura literária de Rendón Wilka, em *Todas las sangres* de José María Arguedas, representa essa atitude). b) Nem se tratava apenas da luta contra o sistema de dominação em sindicatos, organizações ou partidos políticos populares; c) mas também do *novo tecido social organizativo comunitário* que o povo pobre está criando para si: “À margem dos empreendimentos formais, dos partidos, dos sindicatos, das comunidades tradicionais, surgem organizações que procuram assumir em comum a existência dos eliminados: são comitês, associações e comunidades de base etc..., que assumem sob novas formas a entrada de grupos humanos na produção, no consumo, no manejo do espaço da saúde, da religião... São uma multidão de oficinas de elaboração de novas formas e estruturas sociais; novas formas de projetar sua existência. Ali se está, talvez, construindo o sujeito histórico de amanhã”²⁹.

Pois bem, um filosofar inculturado deve saber descobrir, discernir, expressar conceitualmente e articular logicamente tais novidades e continuidades, porque elas provocam o pensar e dão o que pensar. Neste sentido, como diz Dussel, a filosofia não só deve ser a ave de Minerva, que levanta vôo ao entardecer (Hegel), mas também o pássaro da manhã (a rolinha, diríamos nós) que canta ao amanhecer. Isto é, deve pensar também a radicalidade humana integral (o humano enquanto humano) que aparece nessas novas formas culturais, sociais e institucionais, novas figuras de humanidade e eticidade. Pois assim estará dando sua contribuição teórica (filosófica) à libertação integral.

2.2. Para uma lógica da gratuidade

Em relação com as preocupações filosóficas acima aludidas, surgiu a problemática filosófica da gratuidade. Pois pareceu a um grupo de filósofos latino-americanos que tais novas formas sociais e culturais tentam unir *gratuidade* e *eficácia*. Vale dizer, parecem ser a síntese vital, por um lado, da tradicional solidariedade humana (e cristã) da(s) cultura(s) latino-americana(s) e sua sabedoria popular impregnada de gratuidade (cujo símbolo vivido é a festa) e, por outro lado, da eficácia histórica (mesmo tecnológica) da razão moderna, assumindo o que há de válido nesta a partir da própria identidade, porém, por isso mesmo, transformando a ambas numa nova cultura emergente, até mesmo, talvez, numa “modernidade emergente”³⁰.

Tais novas experiências humanas e socioculturais serviram de ponto de partida para a segunda etapa da reflexão do grupo jesuíta latino-americano de reflexão filosófica, o

qual vem trabalhando em conjunto desde 1981, e tentando “sintetizar de modo criativo ‘as perspectivas do patrimônio filosófico permanentemente válido, das correntes modernas do pensamento e da inculturação na América Latina’”³¹. Como se vê, o grupo buscou desde o princípio refletir uma filosofia *inculturada* na América Latina, porém de vigência universal, em diálogo com a tradição filosófica e com os posicionamentos filosóficos contemporâneos. Por isso o pensador hispano-colombiano Domínguez Miranda pôde dizer que tal grupo tenta unir os dois modos de “autenticidade filosófica” do pensar latino-americano, já assinalados por Miró Quesada³².

A primeira etapa dessa reflexão grupal (até aproximadamente julho de 1989) situa-se — com matizes e diferenças de posições pessoais — no âmbito dos diferentes enfoques da filosofia da libertação, como o evidencia o já mencionado livro *Para una filosofía desde América Latina* (Bogotá, 1992). Isto se mostra sobretudo nos dois documentos de trabalho elaborados em comum (em Sasaima, Colômbia, 1983, e em Lima, 1984), que destacam as dimensões ética e histórica do filosofar, em especial, o latino-americano, e o fazem em perspectiva da libertação. Na linha do que já foi dito sobre esta, tais documentos assinalam não só a função *crítica* (de crítica histórica e desideologizadora, e de autocrítica), mas também a tarefa *criativa* da filosofia (seu papel na práxis de libertação e a criação de novas formas filosóficas); e indicam a relação do filosofar libertador com as formas culturais latino-americanas, modernas e emergentes, com claras projeções em direção à inculturação do pensamento.

Ademais, como já se assinalou acima, o discernimento filosófico da abertura histórica — feito a partir dos pobres, “reverso da história” — já tinha então começado a refletir filosoficamente sobre a *novidade e alteridade históricas* tanto da condição humana latino-americana e de formas socioculturais próprias — por exemplo, indígenas e populares — como também da cultura popular moderna emergente, descobrindo nelas *dimensões radicalmente humanas — e também ontológicas* —, que são preteridas por outros tipos de filosofia vigentes hoje na América Latina. Para denominar essas dimensões antropológicas, éticas e metafísicas, que já se constataavam então, e que começavam a ser refletidas, passou-se a usar, numa segunda etapa, a expressão “lógica da gratuidade”.

Com esta expressão tenta-se dizer que, como a experiência humana radical da gratuidade — vivida em numerosas formas históricas, culturais e sociais — tem seu “lôgos”, é possível reconsiderar, a partir dessa perspectiva global, a própria compreensão da racionalidade do real e articular a partir daí a inteligência de toda a problemática e temática filosófica. Como é evidente, a palavra “lógica” não é tomada no sentido da lógica formal, mas em sentido ontológico — algo assim como o uso que Hegel faz dessa palavra —, de forma paralela e divergente das expressões “lógica transcendental”, “lógica dialética ou especulativa” ou “lógica fenomenológica”. Por outro lado, “gratuidade” não se opõe à “eficácia”, mas a informa, compreende e transforma.

Na minha opinião, não se tratou de “superar” os posicionamentos anteriores acerca das dimensões ética e histórica do filosofar latino-americano na perspectiva da libertação, mas — pelo contrário — de ir formulando-os de maneira mais concreta e inculturada. Pois as linhas lançadas pelo filosofar da libertação continuam e se concretizam no novo projeto filosófico, sobretudo se levamos em conta o que já afirmamos

várias vezes, que o filosofar da libertação, sem negar o momento crítico e dialético de negação da negação, contudo, já desde o princípio, estava atento a assumi-lo e superá-lo (analeticamente) no momento eminentemente afirmativo e criativo da vida, humanidade, dignidade e cultura dos pobres.

O nexo entre as duas etapas da reflexão foi dado pela consideração do fato da *irrupção do pobre* na história, na consciência e na sociedade latino-americanas³³, compreendido filosoficamente como *fato de vida e liberdade*, que provoca o pensar e dá o que pensar à filosofia.

Não se trata apenas da irrupção dos pobres através da interpelação ético-histórica, que, de maneira crítica e insistente, já pro-voca (gratuitamente) vida e liberdade como resposta ética e histórica de libertação, responsável e solidária. Trata-se também e sobretudo da criação (gratuita) de vida e liberdade dos pobres e entre eles — apesar das circunstâncias de morte e opressão —, em forma de criatividade humana, ética, estética, bem como histórica, cultural, institucional, organizativa (criatividade própria da cultura popular tanto tradicional como emergente). Por conseguinte, trata-se da irrupção dos pobres como sujeito histórico, social e cultural, embora talvez parcial, provisório e ainda emergente, mas não por isso menos real.

Nesse fato o filosofar pode descobrir não só a idiossincrasia histórica e cultural latino-americana, mas também aspectos radicais e, por isso, universais, do homem e da realidade pura e simplesmente, talvez menos refletidos até agora. Refiro-me à experiência da *gratuidade* do ser assim historicamente criado³⁴, do seu “lógos” (não-redutível ao “lógos” dialético, transcendental ou analítico-formal), do modo de ser-homem, de ser-comunidade e de ser-livre que se atualizam em tal experiência, e dos símbolos de humanidade e das formas sociais solidárias que expressam tais experiência e compreensão do ser, do “lógos”, do homem, da sociedade e da liberdade.

O grupo chegou a perguntar-se — com Marcelo Perine, em categorias de Eric Weil³⁵ — se, havendo sinais de um *breakdown*, de um “ruir-se” (pelo menos no nível ético e humano) da configuração histórica e sociocultural dominante, a irrupção do pobre podia ser interpretada como um *breakthrough* (abertura definitiva) em direção de uma nova situação histórica, social e cultural, cuja racionalidade *podia* (realmente) ser e *devia* ser uma racionalidade de gratuidade que assumia a mediação da eficácia da racionalidade moderna, embora transcendendo-a e transformando-a. Todavia, não se estava aludindo a um *mero* poder-ser e dever-ser, mas a indícios *reais* da irrupção (ou emergência) de um novo modo de ser, de compreender e de ser homem, no qual a razão filosófica descobria níveis mais profundos do ser, do “lógos” e do homem pura e simplesmente.

A pesquisa sobre essa nova perspectiva filosófica, ao mesmo tempo universal e inculturada, seguiu diferentes passos. Em primeiro lugar tratou-se de aprofundar filosoficamente nas experiências históricas humanas que provocavam o pensamento e davam o que pensar: experiências atuais tanto da cultura popular nas periferias das cidades como de tentativas de “desenvolvimento em escala humana” e outras novas formas sociais, econômicas, religiosas, de organização popular, as quais não só pareciam mostrar a irrupção do pobre, mas também o fato ético-histórico, social e cultural, da vivência e convivência — e também da institucionalização — da gratuidade nas formas novas, mais ou menos “modernas” e, por isso, eficazes³⁶.

Em segundo lugar, tentou-se refletir não mais a partir de tais fatos socioculturais, mas a partir de símbolos míticos e literários que expressam também esses aspectos: o da irrupção do pobre e o da vivência e convivência de gratuidade. Nessa perspectiva, serviram de material para a reflexão não só as experiências socioculturais assinaladas, mas também mitos indígenas fundantes — e ainda vigentes — (por exemplo, guaranis, apresentados e traduzidos por León Cadogan, e interpretados por Bartolomeu Meliá³⁷), e símbolos literários do atual romance latino-americano, em especial tomados de *Hijo de hombre*, de Augusto Roa Bastos, e *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de José María Arguedas³⁸. Pois o homem mítico mostra tanto o imaginário latino-americano (enraizado em sua cultura) como um caminho imaginário (utópico, mas realmente possível) de libertação humana integral, enquanto vai respondendo criativamente aos desafios da modernidade. Nos mitos ancestrais e nos literários, puderam-se descobrir não só o horizonte e a atitude de gratuidade próprios do homem latino-americano e, mais profundamente, de toda a humanidade, mas também sua articulação com a realidade e efetividade históricas. Através do relato mítico e poético torna-se mais fácil chegar, nos símbolos e através deles (esses universais situados e inculturados) ao universal da atual situação histórica e do fato da irrupção do pobre, e ao humano universal.

Tanto as expressões sociais do já mencionado “neocomunitarismo de base” latino-americano, como os símbolos religiosos e literários do mito e do romance foram analisados e refletidos a partir da perspectiva filosófico-fundamental de gratuidade, ao mesmo tempo que a confirmavam dentro de um fecundo círculo hermenêutico. A partir daí, num terceiro momento, a reflexão do grupo começou a reconsiderar, explícita e tematicamente, o próprio horizonte do filosofar, a autocompreensão da racionalidade filosófica e suas categorias fundacionais. Em vista de encontrar o seu lugar próprio, impôs-se a necessidade do diálogo com outras formas de racionalidade filosófica, sobretudo modernas, e com os clássicos da tradição filosófica, tanto antiga como atual.

Com todos os seus defeitos e omissões, o segundo livro do grupo, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (Buenos Aires, 1993, organizado por Juan Carlos Scannone e Marcelo Perine) pretende oferecer alguns marcos desses três momentos seguidos pela reflexão grupal. Por isso sua primeira parte se intitula “Quehacer antropológico, ético-histórico y metafísico”, porque ela tem como ponto de partida o dado antropológico cultural e histórico-social da irrupção do pobre e suas formas concretas (primeiro momento), como também de suas expressões simbólicas (segundo momento), para fazer, em seguida, a consideração metafísica, de forma ao mesmo tempo inculturada e universal (terceiro momento). A segunda parte do livro chama-se “Autocomprensión de la filosofía y lógica de la gratuidad”, porque aponta para uma espécie de filosofia fundamental tematizada a partir do horizonte hermenêutico de gratuidade aberto pelas posições da primeira parte, porém explicitado — embora ainda não desenvolvido — na segunda. Toda essa parte corresponde ao terceiro momento, mais propriamente filosófico.

Esse livro, porém, não foi para o grupo um ponto de chegada, mas de partida. Pois a partir de tal horizonte filosófico-fundamental já tematizado, mas apenas como horizon-

te, em categorias básicas elementares (como são as fenomenológicas, por exemplo, “irrupção” e “breakthrough”, ou lógicas, como “gratuidade”), agora trata-se de abordar — como diria Hegel — as “filosofias reais” (*Realphilosophien*) acerca dos grandes temas do filosofar. Um terceiro livro recolherá reflexões sobre “Homem e sociedade”. Essas reflexões foram seguidas por outras sobre o Estado, a ética e as instituições. Assim, antropologia, ética e filosofia política estão constituindo o material atual de reflexão que põe à prova a validade filosófica da perspectiva filosófico-fundamental de gratuidade e a fenomenologia filosófica da história e da cultura latino-americanas nas quais aquela pretende fundar-se. Desse modo deseja-se ir dando corpo a uma filosofia inculturada na América Latina que, todavia, como tantas vezes já repetimos, seja um filosofar pura e simplesmente.

3. A modo de conclusão

Os caminhos acima desenhados não são os únicos possíveis para uma filosofia inculturada na América Latina, mas creio que são caminhos válidos. Eles estão oferecendo novos frutos ao filosofar autêntico na América Latina, a partir dela e para ela, segundo o “projeto e realização” assinalados por Miró Quesada. Nos dois posicionamentos a ótica é humana universal (a libertação, a gratuidade), mas está enfocada no contexto histórico, social e cultural latino-americano atual, e a partir dele, não apenas no nível histórico, social ou cultural, mas também no que este encerra de símbolo humano universal e de universal concreto, inculturado e situado. Fica claro que assim se está recompondo o que significam tanto a universalidade e a racionalidade filosóficas, como a historicidade e a geoculturalidade.

As perspectivas de libertação e de gratuidade colocam também, a partir de outro ângulo, a nova compreensão de tais dimensões, já não relacionando intimamente a razão com a história (o universal com o singular histórico que não é simples caso daquele), mas também a ambas (razão e história) com a ética e com a práxis, enfocadas seja como auto-realização e eficácia, seja como dom e gratuidade. Considero que a atual condição pós-moderna, a idiossincrasia cultural latino-americana e, sobretudo, a convergência de ambas aqui e agora no fato da “irrupção do pobre”, possibilitam colocar com mais radicalidade essas interrogações que concernem a *toda* a realidade e a *todo* homem.

Desse modo se explicita, a partir de nossa própria situação histórica e geocultural, uma nova racionalidade, para continuar — na e a partir da América Latina — filosofando “pura e simplesmente”.

Notas

1. Cf. J. B. ALBERDI, *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1937), Buenos Aires, 1942; *Id.*, “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea” (1842), em: *Obras selectas*, Buenos Aires, 1920. Sobre este tema ver: R. FORNET-BETANCOURT,

- "Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi", em: *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, 1988, pp. 49-64.
2. Cf. F. MIRÓ QUESADA, *Proyecto y realización* (op. cit. no texto), pp. 13-18; ver também: Id., pp. 25ss.
3. Cf. M. DOMÍNGUEZ MIRANDA, "Christliche nicht-scholastische Philosophie in Lateinamerika", em: E. CORETH; W. NEIDL; G. PFLIGERSDORFFER, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Graz, 1990, pp. 674-747.
4. Sobre isto, ver meu livro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990. Ver também meus artigos: "Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika", *Theologie und Philosophie*, 66 (1991):365-383; e "Fé cristã e Filosofia hoje na América Latina", *Síntese Nova Fase*, 56 (1992):49-58.
5. Ao falar de "ato primeiro" e "ato segundo", inspiro-me em G. GUTIÉRREZ (cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2ª ed., Salamanca, 1972, p. 35), aplicando seu enfoque à reflexão filosófica.
6. Cf. seu livro: *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969.
7. Sobre as circunstâncias desse surgimento, ver meu trabalho: "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", que está para ser publicado no volume *Religión* (compilado por J. GÓMEZ CAFFARENA), da *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3*, Madrid, 1993, pp. 93-105.
8. Sobre este grupo, cf. os estudos apresentados com o título: "El problema de la filosofía latinoamericana: el grupo de Bogotá", *Nexo*, 14 (1987):44-80.
9. Sobre seu pensamento cf. M. DOMÍNGUEZ MIRANDA, "Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana", *Universitas Philosophica*, 7 (1989):69-88.
10. Seus trabalhos de índole filosófica foram, em geral, publicados pela revista *Anthropos* (Caracas).
11. Refiro-me às discussões mantidas entre pensadores argentinos e Salazar Bondy por ocasião da Quarta Semana Acadêmica das Faculdades de Filosofia e Teologia de San Miguel (Argentina) (ver as Atas em *Stromata*, 30 [1974]), e do Simpósio de Filosofia Latino Americana (cf. as conferências em: A. SALAZAR BONDY; L. ZEA; J. C. TERÁN DUTARI; F. SCHWARTZMANN, *América Latina: Filosofía y Liberación. Simposio de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, 1974; ambos eventos tiveram lugar nas Faculdades de San Miguel, em agosto de 1973).
12. Refiro-me à contra-capa do livro: O. ARDILES ET ALII, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973.
13. Sobretudo tratou-se, então, da obra *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961; também os outros trabalhos de Levinas logo exerceram influência sobre vários filósofos da libertação.
14. Sobre essas mediações de um filosofar contextualizado e inculturado, ver meus artigos: "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", *Stromata*, 46 (1990):75-81; e "Mediaciones teóricas y prácticas de un saber inculturado", *Universitas Philosophica*, 14 (1990):127-135.
15. A expressão foi usada primeiramente por B. LAKEBRINK, na sua obra: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analogie*, Ratingen, 1968. Embora em cada um dos dois autores acima mencionados, a analética tenha características próprias, em ambos se conservam tanto a contraposição dialógica com Hegel como a inspiração na compreensão tomástica da analogia. Sobre este tema cf. meu livro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, op. cit., e espec. o cap. 5 ("La contribución de la filosofía de la liberación a la teología de la liberación") da minha obra *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992.
16. Sobre este núcleo fala P. RICOEUR no seu artigo "Civilisation universelle et cultures nationales", *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, pp. 286-300.
17. Aludo sobretudo às suas obras: *América profunda*, Buenos Aires, 1962 (2ª ed., 1975), e *El pensamiento indígena americano*, Puebla, 1970 (que logo foi reeditado com o título *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 1973; 3ª ed. em 1977); para uma bibliografia bastante completa de e sobre Kusch, ver: M. MUCHIUT; G. ROMANO; M. LANGÓN, "Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)", em: E. AZCÚY (org.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, pp. 185-194. Na mesma linha, ver também: J. C. SCANNONE (org.), *Símbolo, sabiduría popular y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984. Sobre a relação entre "Filosofia da libertação e sabedoria popular", cf. meu artigo assim intitulado, que se publicará proximamente na revista *Anthropos* (Barcelona).
18. Refiro-me à obra citada na nota 12 e ao livro: O. ARDILES ET ALII, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1975.
19. Cf. sua obra: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978, cujo título se contrapõe à *Fenomenología del espíritu* entendida como "Ciência da experiência da consciência" (notemos que se conservam os substantivos: "fenomenologia" e "experiência" e a preposição "de"). A releitura da *Ciência da Lógica* se esboça no cap. 6 do segundo volume de *Reflexiones desde América*, 3 tomos, Rosario, 1986-7.
20. Também Xavier Zubiri — depois de Kusch e, segundo creio, sem conhecê-lo — faz uso filosófico da diferença lingüística entre "ser" e "estar", e considera o "estar" metafisicamente anterior. Cf. sua obra *La inteligencia sentiente*, Madrid, 1980, pp. 139ss. Já antes Zubiri tinha contraposto "realidade" a "ser", compreendendo-a como mais fundamental que o "ser".
21. Aludo às duas possibilidades fundamentais de metafísica que, para Max Müller, se deram na história da filosofia ocidental (e que, na minha opinião, se relacionam, respectivamente, com a Grécia e com Israel). Cf. sua obra *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3ª ed., Heidelberg, 1964, p. 160. Na minha opinião, essas duas possibilidades e a do "estar" correspondem às diferentes heranças culturais da América Latina: não só as duas acima citadas, mas também a indígena (*Pacha Mama*).

22. Sobre este ponto, ver meu livro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (citado acima), sobretudo o cap. 1, 6 e 7. Em geral, sobre o diálogo entre filosofia da libertação (especialmente de Dussel) e ética do discurso, ver: R. FORNET-BETANCOURT (comp.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990; Id., (comp.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, 1992, com trabalhos de K.-O. APPEL, E. DUSSEL e outros.
23. Sobre a história dessa teologia cf. S. POLITI, "La 'teología del pueblo'. Génesis y perspectivas", *Nuevas Voces*, 3 (1992):1-22; Id., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana — 1967-1975*, Buenos Aires, 1992. Segundo C. Galli, meu livro *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, expõe os conteúdos básicos dessa corrente teológica argentina (ver seu artigo em *Stromata*, 47 [1991]:205-216).
24. Esta concepção está brilhantemente exposta em: F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1974.
25. Entre outros trabalhos cf. E. DUSSEL, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", *Concordia*, 6 (1984):10-47; Id., "La 'cuestión popular'", *Cristianismo y Sociedad*, 84 (1985):81-90.
26. Cf. H. CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983; logo o mesmo autor designa de maneira mais filosófica as diferentes correntes dentro da filosofia da libertação: cf. Id., "Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana", *Concordia*, 15 (1989):65-83. Ver o que digo sobre esses dois trabalhos no meu artigo cit., na nota 7, e a crítica que faz Dussel do primeiro nos estudos citados na nota anterior.
27. Sobre esses critérios cf. meu livro cit. na nota 19, pp. 221-225. Ver também a matizada caracterização do "povo" dada pela Equipe jesuíta latino-americana de reflexão filosófica, em: I. ELLACURÍA; J. C. SCANNONE (orgs.), *Para una filosofía desde América latina*, Bogotá, 1992, pp. 54s.
28. Cf. meus artigos (com bibliografia): "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata*, 47 (1991):145-192; e "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo", *Concilium*, 244 (1992):115-125.
29. Cf. Equipe jesuíta latino-americana de reflexão filosófica, "Dimensión histórica de la filosofía latinoamericana (Documento de trabajo)", em: *Para una filosofía desde América Latina*, citado na nota 27.
30. De "modernidade emergente" fala C. BOFF no seu trabalho: "Para onde irá a Igreja na América Latina?", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50 (1990):282; ver também: P. TRIGO, "Evangelización del Cristianismo en los barrios de América Latina", *Revista Latinoamericana de Teología*, 6 (1989):89-111; J. COMBLIN, "Evangelización y cultura. La cultura de los pobres", *Pastoral Popular*, 195 (1989), separata.
31. Cf. a obra citada na nota 27, "Introducción", p. 18, onde se cita um documento básico da Equipe.
32. Ibid., "Presentación", pp. 13s.
33. A expressão foi cunhada por G. GUTIÉRREZ: cf. seu artigo "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latina", *Convergence*, 1-2 (1981):22.
34. Tal experiência de criação história de e entre os pobres pode ser relacionada com alguns enfoques da ontologia contemporânea: cf. P. GILBERT, "L'acte d'être: un don" (sobre M. Heidegger e C. Bruaire), *Science et Esprit*, 41 (1989):265-286. De um ângulo teológico cf. P. TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madri, 1988; e também: J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1991, espec. a IV parte.
35. Cf. E. WEIL, "What is a breakthrough in history?", *Daedalus*, 104 (Spring 1975):21-36.
36. Aludo aos fenômenos de organização comunitária (social, econômica, cultural, religiosa, etc.) que D. GARCÍA DELGADO chama de "novo associacionismo" ou "neocomunitarismo de base" (cf. seu trabalho: "Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización de los 80", *Le Monde Diplomatique* (ed. latino-americana), n° 27, pp. 15s. e n° 28, pp. 17s., com bibliografia); e os que — no nível econômico — L. RAZETO denomina "economía popular de solidaridad" (cf. sua descrição em: *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990).
37. Cf. L. CADOGAN, *Ayvu Rapytya. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, São Paulo, 1959; B. MELIÁ, "A experiência religiosa guarani", em: M. MARZAL ET ALII, *O rosto índio de Deus*, São Paulo, 1989, pp. 293-357.
38. Cf. P. TRIGO, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*, Madri, 1980 (sobre R. Bastos, pp. 46-60: 350-447); Id., *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982 (espec. pp. 27-31; 108-237); Id., "Hombre mítico, modernidad y liberación", *Anthropos* (Caracas), 3 (1982):60-79; sobre estética latino-americana (e gratuidade) cf. os artigos do mesmo autor em *Sic*, 51 (1988):68-70; 125-130; 222-225.

Tradução do espanhol por Marcelo Perine

Endereço do autor:

Av. Mitre, 3226

1663 — San Miguel (Buenos Aires)

Argentina