

FÉ CRISTÃ E FILOSOFIA HOJE NA AMÉRICA LATINA

Juan Carlos Scannone, S.J.

Univ. del Salvador — San Miguel (Argentina)

[illegible]

Resumo: Fé cristã e filosofia na América Latina. Distinguindo diferentes modelos de filosofias de inspiração cristã na AL de hoje, o A. centra-se naqueles que, movendo-se no nível de racionalidade filosófica contemporânea, tematizam explicitamente a relação entre fé e razão, considerando a AL como lugar hermenêutico de uma filosofia inculturada: em primeiro lugar a filosofia da libertação, em seguida a tentativa de filosofar a partir da sabedoria popular latino-americana e, finalmente, a assim chamada "lógica da gratuidade", que tenta pensar filosoficamente a nova síntese cultural emergente entre o ethos cultural latino-americano e a recente cultura moderna e pós-moderna.

Summary: Christian faith and philosophy in Latin America. Distinguishing different models of Philosophies of Christian inspiration in today's Latin America the A. concentrates on those which, working at the level of contemporary philosophical rationality, deal explicitly with the relationship between faith and reason, considering Latin America as a hermeneutic "locus" of an inculturated philosophy: firstly the philosophy of liberation, next the attempt to philosophize out of the popular wisdom of Latin America and finally the so called "logic of gratuity" which tries to reflect philosophically about the emerging cultural synthesis between the Latin American cultural ethos and present modern and post-modernist culture.

where $\gamma = 1/\alpha$. The function $Z(\gamma)$ is defined by

Faz parte da história, tanto da fé cristã como da razão filosófica, uma relação de mútua influência e de tensão entre ambas. Pois a fé, por ser cristã, é profundamente humana e humanista, já que encontra em Cristo não só

a revelação de Deus, mas também a revelação da plenitude do homem. Na sua prática unificam-se numa mesma atitude e ação o amor a Deus e o amor ao homem. Por sua vez, a filosofia — segundo seu próprio dinamismo, tal como se desenvolveu no Ocidente — tem como centro o homem.

Por outro lado, a filosofia começou como passagem do mito ao logos através da admiração e do questionamento, estabelecendo uma relação crítica e hermenêutica com aquele. E a fé cristã centra-se na Palavra (Logos) de Deus, que não só exige escuta, mas também intelecção hermenêutica e crítica. A Palavra, ao mesmo tempo que responde às interrogações mais profundas da existência humana, questiona as respostas idolátricas a essas questões, deixando sempre aberta a pergunta radical, que é a característica mais marcante da filosofia.

Por isso, não é estranho que todas as formas de racionalidade e de cultura, acima de todas, a razão filosófica, tenham servido ou possam servir de mediação para a inteligência da fé, como o demonstra o exemplo de Santo Tomás de Aquino com relação à filosofia aristotélica. Mas tampouco é de estranhar que, inversamente, conceitos filosóficos hoje imprescindíveis, como o de pessoa, tenham sido encontrados pela razão graças ao influxo histórico da fé cristã.

Neste artigo não vou descrever, sequer sumariamente, a história desse influxo e dessa tensão, com sua síntese mais ou menos bem-sucedida e com suas lutas mais ou menos radicalizadas, mas vou centrar-me sobre a sua interrelação, tal como se dá e — na minha opinião — deve dar-se hoje na América Latina. Todavia, para fazê-lo, levarei em consideração três reflexões indicadas no que acima foi dito, a modo de introdução, a saber: a essencial referência de ambas — fé cristã e filosofia — tanto ao *homem* como à *racionalidade* humana integral e, em terceiro lugar, seu *mútuo influxo* que — em tensão — serviu historicamente para fecundar não só a inteligência da fé, mas também a intelecção filosófica.

Para começar a pôr concretamente o nosso tema na América Latina hoje, vou servir-me da apresentação feita por um historiador da filosofia hispano-colombiana, Manuel Domínguez Miranda, no terceiro tomo da obra *Filosofia cristã no pensamento católico dos séculos XIX e XX*, editada por E. Coreth e outros¹. Neste terceiro e último tomo, dedicado às *Correntes modernas no século XX*, recentemente publicado, Domínguez Miranda, referindo-se ao que ele chama de “filosofia de inspiração cristã” na América Latina atual, distingue três formas ou modelos, toma-

1. Cf. E. Coreth; W. Neidl; G. Pfligersdorffer (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. 3.: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz, 1990, 674-747.

dos como “tipos ideais” para situar diferentes posições filosóficas que, na realidade, se superpõem e entrelaçam, sem excluir-se mutuamente.

O primeiro modelo inclui autores que propõem explicitamente uma filosofia cristã elaborada com a ajuda das contribuições da tradição, especialmente agostiniana e escolástica, sobretudo tomista e neotomista. Para eles, trata-se em grande parte de justificar, defender, elucidar, desenvolver e atualizar de forma racional e crítica um *corpus doutrinal* filosófico já existente, considerado inerente ao Cristianismo. Todavia, não levam suficientemente em conta nem a *historicidade* nem as raízes *culturais* da razão humana e da linguagem (mesmo a filosófica). Para Domínguez Miranda, seriam expoentes destacados desse modo de filosofar cristão vários autores pertencentes à Sociedade Interamericana de Filósofos Católicos, como A. Basave Fernández del Valle, A. Caturelli, O. N. Derisi e S. Ladusãs.

O segundo modelo sublinha a autonomia de ambas as dimensões: a da filosofia e a da fé, considerando-as não tanto como doutrinas, mas como diferentes *atividades* específicas, mas não excludentes. Mais que de “filosofia cristã” ou “de inspiração cristã”, dever-se-ia falar de filósofos que são cristãos. Sua filosofia permanece aberta à transcendência e à fé, mas em si mesma não se distingue, nas suas posições, categorias, argumentações e métodos, da filosofia de não-cristãos pertencentes a diferentes correntes do pensamento contemporâneo (v.g. fenomenológico, existencial, analítico, transcendental, dialético, etc.). Precisamente nisso consiste seu testemunho cristão secular. Por outro lado, consideram que a busca de conciliação entre fé e razão não é tarefa da filosofia, mas da teologia. Sem negar a verdade da fé, compreendem-na antes de tudo como vida e sabedoria de vida. O citado historiador colombiano situa nesta linha de pensamento a maior parte dos filósofos cristãos latino-americanos deste século: A. Caso, J. Vasconcelos, M. A. Virasoro, J. Llambías de Azevedo, C. Betancur, A. Wagner de Reyna, M. Reale, etc.

O terceiro modelo assemelha-se ao segundo enquanto também quer situar-se no nível da racionalidade filosófica contemporânea, e mesmo transcendê-lo, mas se aproxima do primeiro enquanto normalmente põe de modo explícito a relação de convergência e autonomia entre fé e razão. Domínguez Miranda inclui neste grupo H. de Lima Vaz e filósofos da libertação de inspiração cristã, dentre os quais cita E. Dussel, P. Trigo e J. C. Scannone. Eu incluiria também I. Ellacuría² — que o historiador colombiano situa no segundo modelo de pensamento — assim como, entre outros, C. Cullen e outros pensadores argentinos

2. Sobre seu pensamento cf. M. Domínguez Miranda, “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latino-americana”, *Universitas Philosophica* 7 (1989), 69-88.

(dos quais falarei abaixo), e o assim chamado “grupo de Bogotá”, no qual se destaca G. Marquín Argote³.

Vou deter-me neste terceiro enfoque porque corresponde mais à minha visão pessoal do problema. Porém, segundo a perspectiva que escolhi para o presente trabalho, vou fixar minha atenção de preferência nos autores que levam especialmente em consideração a *situacionalidade histórica e geocultural* expressa no “hoje da América Latina”, formulação que, no título, põe intrinsecamente a inter-relação entre filosofia e fé cristã.

Ao que me parece, neste terceiro enfoque pratica-se — mesmo sem sabê-lo — a divisa de Blondel: “Vivendo como cristão, pensar como filósofo”. Mas, no caso dos pensadores aludidos no final do parágrafo anterior, os dois substantivos: “cristão” e “filósofo”, são compreendidos de maneira inculturada na América Latina, tomando-a não como um simples “ubi” espaço-temporal extrínseco, mas como *lugar hermenêutico* a partir do qual põem as questões humanas radicais e tentam respondê-las filosoficamente. Assim, parodiando Blondel, poder-se-ia dizer que eles, vivendo como cristãos latino-americanos, tentam pensar filosoficamente de forma *inculturada*.

Preocupa a esses autores, tanto em suas *opções vitais* (o ato primeiro) como em seu *pensamento filosófico* — reflexivo, crítico e metódico (o ato segundo)⁴ —, o *homem* concreto latino-americano atual e seus problemas angustiantes, sobretudo enquanto padece injustiça, opressão e violência, e atua para transformar nosso mundo em mais justo, mais racional e mais humano. Isso está de acordo com a sensibilidade cristã desses pensadores, que por ser cristã é radicalmente humana. E está também de acordo com sua sensibilidade humana e latino-americana, que por sê-lo, é também profundamente cristã. Seu filosofar, embora enraizado existencialmente na vida e opções de fé, é sem dúvida autonomamente racional, pretende levar em conta criticamente as formas atuais de racionalidade e também enraizar-se hermenêuticamente na América Latina para elaborar um filosofar desde e para os homens latino-americanos, porém com validade universal, porque radicalmente humano.

Como o citado Domínguez Miranda reconhece, dois acontecimentos que eu chamaria “acontecimentos-símbolo” marcaram na última vintena de anos a vida cristã na América Latina, incluindo também o pensamento filosófico latino-americano de inspiração cristã, a saber, as conferências gerais do episcopado latino-americano em Medellín (1968) e Puebla (1979), às quais se poderia acrescentar o atual desafio apresentado por estes

3. Sobre esse grupo cf. os trabalhos de G. Marquín Argote e R. Salazar Ramos enquadrados no título: “El problema de la filosofía latinoamericana: el grupo de Bogotá”, *Nexo* 14 (1987), 44-80. Ver também as Atas dos sucessivos Congressos Internacionais de Filosofia Latino-americana organizados pela Universidade Santo Tomás de Aquino (Bogotá).

4. A distinção entre ato primeiro e segundo, que G. Gutiérrez usa para caracterizar a teologia (cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 35), eu a emprego aqui por minha conta para caracterizar a reflexão filosófica.

últimos onze anos e pela proximidade de outro acontecimento semelhante: a conferência de Santo Domingo, que se prepara para outubro de 1992. Tomo aqui esses fatos não em seu valor especificamente eclesial, mas como fenômenos histórico-culturais e sociais que condensam muito pensamento e muita ação e envolvem toda a América Latina, inclusive os não-cristãos. Em cada um desses três acontecimentos se simboliza para o pensamento filosófico de inspiração cristã um novo desafio que aprofunda o anterior, embora ainda não se possa dizer que se respondeu adequadamente a qualquer um deles, nem em nível prático nem em nível teórico, incluindo o filosófico.

Está claro que, por se tratar de desafios profundamente humanos, atuais e latino-americanos, também pensadores não-cristãos se sentem questionados pelo que eles representam, e de fato compartilham muitas vezes não só as questões que levantam, mas também certos caminhos de busca de respostas. Pois tanto em muitos cristãos como em muitos não-cristãos se trata de um pensamento filosófico epistemológico e metodologicamente autônomo, porém enraizado na América Latina, em seus agudos problemas humanos e nas opções ético-históricas que tentam responder, e que busca servir-se criticamente das atuais formas de racionalidade.

No resto do meu trabalho tentarei mostrar a relação entre a fé cristã e as respostas filosóficas ao triplice desafio que se podem simbolizar nos três acontecimentos acima mencionados: Medellín, Puebla e Santo Domingo, conforme essas respostas foram e são dadas por alguns representantes da terceira linha de pensamento latino-americano de inspiração cristã. Porém, mesmo dentro dessa linha, só tratarei daqueles enfoques que buscam pensar *a partir de uma perspectiva latino-americana*.

1) Medellín pode servir de símbolo — dentro de tal pensamento — não só para situar o surgimento da teologia da libertação, mas também — não sem influência da mesma, porém de forma autônoma — o da *filosofia da libertação*, como — por exemplo — se elaborou na Argentina por volta de 1970.

A consciência cristã, como grande parte da consciência latino-americana, começou então a experimentar-se cada vez mais interpelada pelo que G. Gutiérrez chamou “a irrupção do pobre”, não só na história da América Latina, mas também no pensamento latino-americano. Por um lado, tratava-se da interpelação ético-histórica a partir dos pobres, não considerados só em forma individual e privada, mas social e pública, não só em relação ética, mas também histórica, não só existencial, mas

também estrutural. Por outro lado, tratava-se dos pobres mesmos e suas organizações de base — religiosas, sociais, políticas — como novos sujeitos históricos. Ainda mais, em todos os níveis: religioso, cultural, social, político, pedagógico, teórico, etc., se apresentava uma práxis de libertação histórica e humana integral ante “as flagrantes injustiças, compreendidas — com ajuda das ciências sociais — também como injustiça estrutural”. Tudo isso não só interpelava a fé cristã que, segundo São Paulo “opera pela caridade”, mas também dava o que pensar à filosofia como prática teórica.

Foi dessa forma, então, que começou a surgir um pensar que punha seu ponto de partida *não* no *Ego cogito* moderno, mas na interpelação e questionamento crítico, tanto ético como histórico, que surge *dos outros, dos pobres* latino-americanos. A resposta no nível da vida e da prática foi a opção pelos pobres e pela libertação humana integral, e no nível teórico, uma reflexão crítica a partir de tais questionamentos e opção, com a radicalidade e totalidade humanas próprias da filosofia, porém enraizada historicamente na sociedade latino-americana atual. A partir da alteridade humana dos pobres, exterior à estruturação opressiva porque a transcende eticamente, foram criticamente questionadas não só as ideologias justificadoras da mesma, mas também a racionalidade filosófica moderna enquanto centrada na relação sujeito-objeto e, em última análise, no Eu e sua mesmidade, no *Eu*, seja teórico ou prático, seja individual, transcendental ou coletivo. Para fazê-lo, a filosofia de E. Levinas⁵ — de inspiração bíblica — serviu de orientação, porém ela foi profundamente transformada a partir da experiência histórica latino-americana.

Assim se elaborou tanto uma ética como uma metafísica da alteridade, cuja lógica não seria analítica, nem transcendental, nem dialética, mas analética⁶. Testemunhos dessas posições foram, por exemplo, o livro *Para uma filosofia da libertação latino-americana*, publicado em 1973 (Buenos Aires) por um grupo de filósofos, as Jornadas Interdisciplinares de San Miguel (de 1971 a 1975, inclusive)⁷ e logo, desde 1976, os primeiros trabalhos do já citado “Grupo de Bogotá”, etc.

No contexto do presente artigo, cabe lembrar que tanto as opções ético-históricas como o pensamento filosófico da maioria desses autores, sem deixar de ser profundamente humanos e racionais, surgiram de um horizonte de compreensão fortemente influenciado pela fé cristã: os temas do pobre, a justiça, a libertação, a alteridade e transcendência éticas do outro homem, a analogia, são herança da vida e da reflexão bíblica e

5. Nesses anos foi notável a influência da obra de E. Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, em vários pensadores latino-americanos, v.g. E. Dussel, C. Cullen, J. C. Scannone, etc.

6. A expressão “analética” é usada por B. Lakebrink em sua obra: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968; eu a uso dando-lhe um sentido próprio, em: “Hacia una dialéctica de la liberación”, *Stromata* 27 (1971), p. 33, em: “Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972), p. 116 e 121, e em numerosos trabalhos posteriores. Também E. Dussel a utiliza, com um enfoque distinto, em: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, ou em: “Pensée analectique en philosophie de la libération”, em: *Analogie et dialectique*, Genebra, 1982, p. 93-120. Ver também: P. Secretan, “Dialectique et analectique”, *ibidem*, p. 121-142.

7. Ver os números correspondentes da revista *Stromata* (desde 1972 a 1975), nos quais se publicaram as Atas de tais Jornadas (nos tomos de 1976 e 1977 apareceram dois dos trabalhos apresentados nas Jornadas de 1975).

8. Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 10. Ver o que digo sobre a aplicação na América Latina desta distinção de Ricoeur, no meu artigo: "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", *Stromata* 46 (1990): 75-81.

9. Aqui convém fazer novamente menção ao pensamento de I. Ellacuría, do qual se falou mais acima (cf. nota 2).

10. Vários dos trabalhos publicados em: J. C. Scannone-I. Ellacuría (compiladores), *Materiales para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1991, ensaiam um ou outro dos dois caminhos de mediação. Tais trabalhos são fruto de reflexões filosóficas grupais de um grupo inter-latino-americano de professores de filosofia, começadas em 1981.

11. Cf. as numerosas obras de R. Kusch (ver sua bibliografia praticamente completa em: *Megafón* 6 [1980]), especialmente: *América profunda*, Buenos Aires, 1962; *El pensamiento indígena y popular en América*, Puebla, 1971; *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, 1975; *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978. Cf. também: C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; id., *Reflexiones desde América*, 3 vols., Rosario, 1986-1987; J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990; id., (compilador) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984.

cristã, embora elaborados filosoficamente e a partir do enraizamento na América Latina. Pois tanto no nível prático como no teórico e ainda no lógico, tratava-se do homem latino-americano, de sua situação histórica e de seus problemas. Porém, se mergulhava nelas até sua dimensão humana radical e universal, refletindo-a com uma metodologia filosófica autônoma, embora tal dimensão tivesse sido também iluminada pela fé e orientada pela opção evangélica pelos pobres.

2) Puebla pode servir de símbolo do ulterior aprofundamento do mesmo desafio sócio-histórico e sua maior concretização na história e na cultura latino-americanas. Pois, sem abandonar as posições anteriores, o pensamento cristão — inclusive o filosófico — recorreu então à hermenêutica da história e cultura latino-americanas, de seus acontecimentos, seus relatos (históricos e míticos) e seus símbolos, a fim de compreender melhor o atual desafio histórico. Assim, sem deixar de percorrer a que Ricoeur chama de "via curta" (como o havia feito com a ajuda de Heidegger e Levinas), empreendeu também o percurso da que o mesmo autor chama de "via longa" da reflexão concreta⁸, servindo-se agora não só da mediação das ciências sociais⁹, mas também da dos símbolos e de ciências mais sintéticas e hermenêuticas como as da história, da religião e da cultura¹⁰.

A alteridade e a analética foram tornando-se cada vez mais enraizadas e inculturadas na história latino-americana. Em consequência, toma especial relevância outro tema chave: o da *sabedoria popular*¹¹. Esta, embora deva passar pela crítica e pelo discernimento entre a autêntica sabedoria e a ideologia introjetada, todavia se enraíza numa dimensão de pertencimento anterior ao mesmo distanciamento crítico e nunca totalmente recuperável pela reflexão, dimensão de alteridade ético-religiosa radical, que se manifesta (e se subtrai) nos símbolos, especialmente no da *terra mãe* em que *nós estamos*. As posições de R. Kusch — já iniciadas por ele anteriormente — serviram então cada vez mais de fonte de inspiração e de diálogo fecundo.

À experiência cristã latino-americana, são familiares os novos acentos filosóficos: a ênfase posta no *símbolo*, sem negar o valor crítico do conceito; no *nós*, sem suprimir o "eu", o "tu" e o "ele", mas dando-lhes uma compreensão mais profunda; o acento posto no tema da *terra*, que é mais que mera *physis* ou natureza; no "*estar*", em si anterior ao ser e ao agir que nele se enraízam; no tema da *sabedoria* humana da vida, como prioritária com respeito à ciência, embora em relação com esta e a serviço de sua recolocação na unidade do saber.

A partir de tal pano de fundo ético-cultural e histórico-cultural, leva-se mais a sério a sabedoria dos pobres. A práxis de libertação integral se faz mais inculturada e enraizada na história latino-americana, e se aceita mais abertamente o “nós-povo” como sujeito histórico, no qual o filósofo tem uma função secundária, porém orgânica e importante, de índole hermenêutica, crítica e teórica. Por sua vez, o pensador cristão não pode deixar de reconhecer a influência da fé na história, na cultura e na sabedoria popular latino-americana.

3) Para Santo Domingo: nem o desafio de pensar em forma radicalmente crítica e integralmente humana a libertação, nem o de filosofar a partir da sabedoria popular latino-americana têm sido adequadamente respondidos. E, no entanto, a situação latino-americana atual não só tem incrementado esses desafios, mas lhes têm dado novas características¹².

Pois os vinte e dois anos transcorridos desde Medellín e os onze desde Puebla, embora — graças a Deus — encontrem a América Latina geralmente em regime de democracia e tenham visto o ocaso da ideologia da segurança nacional e da ideologia comunista na Europa Oriental, não nos lograram o desenvolvimento e a libertação tão esperados, mas aumentaram a distância entre ricos e pobres, e entre nações ricas e nações pobres, sob o peso da dívida externa e de severos ajustes econômicos e caracterizam-se pelo recrudescimento da ideologia neoliberal. A situação dos pobres estruturais e o desemprego se agravaram, e surgiram os assim chamados “novos pobres”, em especial devido à pauperização das classes médias.

No nível da racionalidade filosófica, consolidou-se — sobretudo na Europa — a crítica à filosofia moderna da subjetividade, quer se faça — em forma neoconservadora — a distinção entre modernidade cultural e modernização econômico-social, ficando-se só com a última, quer se propugne uma pós-modernidade mais ou menos niilista para acabar com a pretensão absoluta e universal da razão, quer, enfim, fale-se de levar adiante o projeto não concluído da razão moderna, porém superando a filosofia do eu e a consciência por meio da racionalidade comunicativa (Habermas, Apel)¹³.

Por outro lado, entre muitos pobres latino-americanos, surgem movimentos religiosos, sociais e econômicos de base que tentam encontrar, e não poucas vezes encontram, o modo de unir *solidariedade e iniciativa pessoal, gratuidade e eficácia, sapiencialidade latino-americana e universalidade humana*: refiro-me — na ordem religiosa —, comunidades eclesiais e outros grupos de base; na

12. Sobre essa novidade cf. o artigo citado na nota 8. Ver também meu trabalho: “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, *Stromata* 47 (1991), n. 1-2.

13. Acerca dessas três interpretações do momento atual da modernidade cf. J. Habermas, *Kleine Politische Schriften*, I-IV, Frankfurt a.M., 1981, p. 444-464. Ver também sua obra: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985.

ordem social, a organizações populares ou de bairro e a diferentes organizações livres do povo; na ordem econômica, a cooperativas e empresas autogestionárias de trabalhadores surgidas da economia informal, etc¹⁴. Todas elas dão o que pensar à reflexão filosófica latino-americana, também — e não em último lugar — à de inspiração cristã.

Pois esses fatos parecem sugerir alternativas a uma modernização a qualquer preço, sem sensibilidade humana e social a um pós-modernismo que tende a dissolver os sujeitos históricos e a uma racionalidade comunicativa mais discursiva que sapiencial; porém, assumindo o válido da modernidade, da crítica pós-moderna a ela e da razão comunicativa.

Possivelmente, o desafio da “nova cultura” não seja tanto o de uma modernidade capitalista tardia que se nos impõe de fora e que muitos se apressam em copiar; nem o de uma pós-modernidade que nos deixaria inermes — sem subjetividade histórica — ante tal imposição; mas o da cultura que vai emergindo entre os pobres e em suas organizações de base. Pois essa cultura tenta, não poucas vezes, assimilar a racionalidade e a eficácia modernas desde nosso pano de fundo cultural sapiencial de reciprocidade, solidariedade e gratuidade. A racionalidade comunicativa pode ajudar a expressá-la, se é radicalmente criticada nos seus resíduos de formalismo e/ou transcendentalismo, a partir de nossa experiência histórica e racionalidade sapiencial¹⁵.

Nos fatos acima mencionados, uma visão de fé cristã pode descobrir sinais dos tempos que dão esperança contra toda esperança e promovem uma práxis histórica nascida do amor gratuito dos pobres e pelos pobres. Porém, também nesses sinais e em seu caráter humanista e latino-americano, pode a reflexão filosófica descobrir uma racionalidade nova, que pode ser apropriadamente denominada “lógica da gratuidade”¹⁶, tornada agora historicamente eficaz. Daí nasceria para o filosofar um novo desafio teórico e prático: por um lado, o de informar, ressituar e transformar a partir dessa lógica as distintas formas da racionalidade moderna (comunicativa, hermenêutica, dialética, transcendental, analítico-instrumental...) e, por outro lado — com a imprescindível contribuição das ciências humanas e sociais — o de apresentar a questão de *estratégias de humanidade*¹⁷, para conseguir que a incipiente eficácia histórica de tal lógica da gratuidade não só se dê — como de fato está sucedendo — em distintas dimensões microsociais, embora já transfamiliars, mas também se expanda no âmbito da estruturação macrosocial. Tal posição está em continuidade com os dois

14. Sobre o novo “neocomunitarismo de base” cf. D. García Delgado, “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80”, *Le Monde Diplomatique* (ed. latino-americana) 4 (1989), n. 27, p. 15s., e sua continuação: *ibid.*, n. 28, p. 17s. (com ulteriores referências). Acerca das organizações econômicas populares cf. L. Razeto, *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago (Chile), 1986; *id.* e outros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990; R. Murtagh, “La pobreza: también un problema de los no-pobres”, *Criterio* 63 (1990): 699-710.

15. Cf. o que digo no artigo cit. na nota 12 acerca do formalismo de Habermas e do transcendentalismo de Apel. Sobre este último ver também os capítulos 6 e 7 de meu livro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

16. Sobre este tema, cf. meus trabalhos: “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica”, em: *Vigencia del Filosofar* (Homenaje a H. D. Mandrioni), Buenos Aires, 1991, p. 221-227, e “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidade”, que se publicará proxima-mente junto com outros trabalhos realizados sobre essa problemática pelo grupo latino-americano de reflexão filosófica mencionado na nota 10, durante o período 1988-1990.

17. Refiro-me ao título do livro de O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik Öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt a. M., 1985. Sobre as problemáticas (teórica e prática) alu-

assinalados anteriormente: o de pensar e realizar a *libertação* humana integral e o de fazê-lo a partir da *sabedoria popular* latino-americana.

Estimo que nos três momentos que indiquei sumariamente — simbolizados respectivamente por Medellín, Puebla e o atual caminho para Santo Domingo, e condensados nas três divisas: *libertação, sabedoria popular e lógica da gratuidade* — vários núcleos significativos de pensamento filosófico latino-americano de inspiração cristã vão inculturando o projeto de Blondel: “Vivendo como cristão, pensar como filósofo”. Assim, se começou a elaborar uma filosofia em perspectiva latino-americana, porém de validade universal.

F. Miró Quesada, falando em geral da filosofia latino-americana, julga que esta já não se encontra só no estádio do “projeto”, mas tem avançado ao da “realização”¹⁸. Nesta distingue dois enfoques: o daqueles que realizam de forma genuína o projeto de filosofar na *América Latina*, e aqueles que, ademais, o fazem explicitamente *a partir da perspectiva latino-americana*. Neste trabalho, tratamos destes últimos, embora nos tenhamos restringido a considerar só os que podem genericamente considerar-se “de inspiração cristã”. Tanto uns como outros estão contribuindo para que a América Latina diga sua própria palavra no diálogo filosófico intercultural. Entre eles há aqueles que, ademais, estão dando, a partir de nosso Continente, suas contribuições ao histórico diálogo entre o pensar filosófico e a fé cristã.

Pensamos não nos equivocarmos ao afirmar que Henrique de Lima Vaz tem dado e continua dando importantes contribuições a ambos os diálogos, os quais honram a filosofia latino-americana.

(tradução de José Martins dos Santos Neto)

Endereço do autor:

Av. Mitre, 3226

1663 — San Miguel (Buenos Aires) — Argentina

didadas no texto cf. meu artigo citado na nota 8, e “Mediaciones teóricas y prácticas de un filósofo inculturado. Reflexión epistemológica”, que se publicará proximaemente em *Universitas Philosophica* (Bogotá).

18. Cf. F. Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, 1981.